

7 Belastete und Besorgte – die Sprache der protestantischen Theologie der Nachkriegszeit

In der Zeit nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Diktatur, nach dem Ende des selbst verschuldeten Krieges, nach Zerstörung und vollständiger Diskreditierung Deutschlands in Europa und der Welt, steht auch die protestantische Theologie vor einem Neuanfang. Zahlreiche Theologen, die während der NS-Herrschaft eine tragende universitätspolitische und öffentliche Rolle, sei es als Akteure, sei es als schweigende Mitläufer, gespielt haben, müssen sich im Rahmen der Entnazifizierung verantworten, werden mit Berufsverboten belegt (Johannes Behm, Walter Birnbaum, Herbert Grabert, Gerhard Kittel u. a.), gehen freiwillig in den Ruhestand, um eventuellen Lehrverboten zuvorzukommen (Emanuel Hirsch), oder besitzen ausreichend Geschick und Unverfrorenheit, um weiter an theologischen Fakultäten wirken zu können (Paul Althaus, Werner Elert, Walter Grundmann, Johannes Hempel, Karl Georg Kuhn, Martin Redeker u. a.).

Theologen im Exil, wie Paul Tillich, oder im deutschsprachigen Ausland, wie Karl Barth, erleben im Laufe der Nachkriegsjahrzehnte eine zögerliche Renaissance in der theologischen Fachdiskussion. In der unmittelbaren Nachkriegszeit und in den Aufbaujahren der Bundesrepublik und vor dem Hintergrund der weit problematischeren politischen Bedingungen in der DDR sind es häufig noch oder wieder in Amt und Würden befindliche Opportunisten, die die Fachdiskussionen und das protestantisch-wissenschaftliche Publikationswesen dominieren. Insofern theologische Lehrstühle und Kirche per definitionem traditionsverhaftete Einrichtungen sind, nimmt es nicht wunder, dass Tendenzen eines radikalen Neuanfanges zunächst kaum erkennbar sind und man trotz aller Irrwege versucht, an Vergangenes anzuknüpfen, und sich bemüht, einen Weg zu beschreiten, der einen Kompromiss zwischen unvermeidlicher Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit und Bewahrung alles dessen sucht, was nicht zu eindeutig im Ruch ideologischer Verblendung bzw. gedanklicher Nähe zur Staatsdoktrin der mörderischen Diktatur steht. Zwar bekennen sich die großen Kirchen im sogenannten *Stuttgarter Schuldbekennnis* auf einer Sitzung des Rates der Evangelischen Kirchen in Stuttgart im Oktober 1945, an der auch eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen teilnimmt, zu ihrer Mitverantwortung:

Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. [...] Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber

wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben. (in Zahrnt 1986: 187)

Dennoch erscheint das *Schuldbekenntnis* angesichts der Ungeheuerlichkeit dessen, was in großen Teilen auch unter wohlwollender Duldung seitens der Kirchen und der institutionalisierten Theologie geschehen konnte, verharmlosend, wenn hier statt von versäumter tätiger Hilfe für die Opfer der Diktatur oder ausgebliebenem wie auch immer geartetem aktivem oder passivem Widerstand von Bekennen, Beten, Glauben und Lieben die Rede ist. Es entsteht der Eindruck, dass die Flucht in die Innerlichkeit als unvermeidliche Haltung legitimiert werden soll, insofern sie angesichts der Gewaltherrschaft als einziger legitimer Ausweg aus dem Dilemma des zwischen Loyalität gegenüber dem Staat und gegenüber der Kirche zerrissenen Gläubigen erscheine. Rückblickend wird im *Schuldbekenntnis* lediglich die Intensität des privaten Bekenntnisses als zu wenig nachdrücklich getadelt. Zahrnt verteidigt das *Stuttgarter Schuldbekenntnis*:

Das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ ist bis auf den heutigen Tag viel kritisiert worden; man hat es politisch unklug und würdelos genannt. In Wahrheit jedoch ist es ein weiser und würdiger Akt gewesen, einer der weisesten und würdigsten in unserer an weisen und würdigen Akten nicht gerade reichen Nachkriegsgeschichte. (Zahrnt 1986: 188)

Zahrnt bezieht sich darauf, dass das *Schuldbekenntnis* seitens der Zeitgenossen erwartungsgemäß äußerst heftige Kritik von unterschiedlicher Seite erntete; so wurde es von Historikern als Dokument des Selbstmitleides und der Selbstrechtfertigung angegriffen, vor allem aber wurde es von teils hohen kirchlichen Würdenträgern als „Entwürdigung unseres Volkes“ vehement abgelehnt.¹ Anhand dieser hier nur angedeuteten Kontroverse um Schuldeingeständnis und Selbstrechtfertigung lässt sich das Dilemma erkennen, vor dem in der Konsequenz auch die wissenschaftliche Theologie der Nachkriegszeit stand. Hierin lag zweifelsohne auch in sprachlicher Hinsicht eine besondere Herausforderung: In der theologischen Wissenschaftssprache musste ein Weg gefunden werden, an die unbelastete Wissenschaftstradition der Zeit vor der Diktatur anzuknüpfen, ohne aber die Universitätstheologie im Schatten des totalitären Regimes zu sehr anzuprangern, da ja in großen Teilen weiterhin dieselben wissenschaftlichen Autoritäten wirkten, die schon lange vor 1933 Rang und Namen hatten und die auch nach 1945 nur in Teilen zum Verzicht auf Ämter und Professuren bereit waren oder dazu gezwungen wurden. Diese Gratwanderung zwischen dem Bemühen um Kontinuität und Traditionsbewahrung auf der einen und der Vermeidung

¹ <https://www.deutschlandfunkkultur.de/stuttgarter-schuldbekenntnis-der-ekd-wie-die-kirche-ihre-100.html> (letzter Zugriff 20.10.2021).

von allzu evidenter Beibehaltung völkisch-nationaler Töne auf der anderen Seite spiegelt sich in der Fachsprache der protestantischen Nachkriegstheologie wider.

Im Folgenden wird daher zunächst auf einige Mitläufer und Repräsentanten der staatstreuen Universitätstheologie und ihre wissenschaftliche Tätigkeit nach 1945 einzugehen sein. Im Anschluss sollen jüngere Vertreter des Neuanfangs in der protestantischen Theologie einer linguistischen Analyse unterzogen werden. Als herausragende und über ihren engeren universitären Wirkungsrahmen hinaus bekannte theologische Wissenschaftler werden dazu ausgewählte Schriften des Tübinger und Züricher Systematikers Gerhard Ebeling sowie des Hamburger Systematikers Helmut Thielicke untersucht, die beide für eine Neuorientierung und entschiedene Abkehr von der oft problematischen Traditionswahrung stehen.

7.1 „Man wolle das nicht als ein theologisches Schuldbekenntnis missverstehen“ – Rehabilitierung, Relativierung, Verdrängung

Gerhard Kittel wurde nach Haft, Entnazifizierungsprozess, Berufsverbot und Reiseverbot 1948 rehabilitiert und konnte an seine frühere Wirkungsstätte in Tübingen zurückkehren, wo er jedoch im selben Jahr verstarb. In einem Brief an den US-amerikanischen Theologen Herman A. Preus, der sich für seine Befreiung eingesetzt hatte, stellt er zu seiner Rehabilitierung fest: „Den Denunziationen meiner deutschen Gegner gegenüber hat Ihre Haltung tiefen Eindruck gemacht und sie ist der wesentliche Faktor meiner Rehabilitation.“ (in Ericksen 1986: 114). Es verwundert, dass ein Theologe, der durch pseudowissenschaftliche Gutachten an der Judenverfolgung und -vernichtung nicht unerheblichen Anteil hatte, sich hier selbst als Opfer von Denunziationen sieht, scheint aber im Kontext der Rechtfertigungs- und Verdrängungsmechanismen, die in der Nachkriegszeit um sich greifen, symptomatisch zu sein. Paul Althaus war zunächst Mitglied einer Dreierkommission zur Entnazifizierung der Universität Erlangen, wurde 1947 aber aufgrund seiner eigenen Schriften und Äußerungen während der NS-Herrschaft entlassen, im selben Jahr jedoch rehabilitiert und wieder mit der Lehrbefugnis ausgestattet, die er bis zu seiner Emeritierung 1956 ausübte. Das Kapitel zu Althaus' letztem Lebensabschnitt in Gotthard Jaspers Biographie trägt die Überschrift „Paul Althaus 1948–1966 – Der hochgeschätzte, ebenso lernbereite wie konservativ orientierte Professor, Prediger und Publizist“ (Jasper 2013: 7). Die in dieser Kapitelüberschrift enthaltene Programmatik einer fachlichen Rehabilitierung ist symptomatisch für die Nachkriegsrealität in den fünfziger und beginnenden sechziger Jahren. In einer Nachkriegspredigt

von 1946 beschäftigt Althaus sich intensiv mit dem Thema der *Schuld* als einem zentralen Begriff der christlichen Theologie:

Wir wollen im Angesicht Gottes unerbittlich nach unserer Schuld fragen. Wer sich dessen weigert, der nimmt die gewaltige Hand, die auf uns liegt, nicht wirklich ernst. [...] Sicher, wir sind nicht alle im gleichen Maße schuldig. Vielleicht könnte die christliche Kirche in Deutschland sagen: Wir sind am wenigsten schuldig, wir haben nicht mitgemacht. Aber wir wollen doch nicht so reden. Wir Christen können uns nicht abseits stellen und sprechen; Wir haben es immer schon gesagt [...]. Hat es uns nicht längst gedrückt, daß wir Christen nicht lauter warnen konnten, daß wir zu viel geschwiegen haben? Das alles hat gewiß seine Gründe gehabt, auch in der Lage unseres Volkes; aber diese Ohnmacht und Gebundenheit der Christen, wir empfinden sie doch nicht nur als Schicksal, sondern – ich spreche vor allem auch für meine Brüder im Amte – als Schuld, die uns drückt. Wir bekennen es heute vor Gott und Menschen. Auch wir, die Christenheit, grade auch wir wollen uns demütigen unter die gewaltige Hand Gottes. Es werden in der Zeit, die jetzt angebrochen ist, noch manche Schuldbücher für unser Volk aufgetan und manche schlimme Rechnung uns präsentiert werden. Wir wissen vieles noch gar nicht. Wir ahnen es nur. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Althaus 1946: 225–226)

Der hier zitierte Textabschnitt entstammt einer Predigt, also einer Textsorte, für die neben der persuasiven Funktion auch das inklusive „wir“ charakteristisch ist. Im vorliegenden Fall fällt auf, dass ausschließlich dieses einbeziehende „wir“ oder auch vergemeinschaftende Syntagmen wie „wir Christen“ oder „wir, die Christenheit“ mit dem Begriff der *Schuld* oder davon abgeleiteten Formen wie „schuld“ oder „Schuldbuch“ in Verbindung gebracht werden, wie die von mir in den Text eingefügten Unterstreichungen zeigen. Die Schuld an den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit im ethisch-moralischen und religiösen Sinn wird hier in stetiger Wiederholung der Volksgemeinschaft insgesamt, speziell der Gemeinschaft der Christen oder auch der Teilgruppe der christlichen Amtsträger zugewiesen; von Individualschuld oder ethischer Verantwortung des Einzelnen ist an keiner Stelle die Rede. Mit diesem Repetitionsverfahren der anaphorischen insistierenden Wiederholung des inklusiven „wir“ in Verbindung mit dem Schuldbegriff als Proposition insinuiert der Autor oder Prediger eine gleichmäßige Verteilung der Verantwortung und Schuld auf das gesamte Volk, wodurch er rhetorisch nachhaltig das Gewissen des Einzelnen und seiner selbst zu entlasten sucht. Ericksen interpretiert die Grundaussagen der Nachkriegspredigten als Versuche der Selbstrechtfertigung, wie sie auch aus anderen nach 1945 verfassten Texten von Althaus hervorgeht:

Diese Predigten sind eindrucksvolle Schulderklärungen. Sie zeigen Althaus' Verurteilung des Dritten Reiches, und diese Verurteilung erscheint ebenso einleuchtend wie aufrichtig. Bei diesem Schuldbekenntnis gibt es nur ein Problem. [...] Althaus gibt nirgendwo offen und geradeheraus zu, daß er einen Fehler gemacht hätte. Für sein Entnazifizierungsverfahren bereitete er eine mehrseitige Aussage vor, in der er seine Schriften der dreißiger

Jahre verteidigt. Auf diesen Seiten findet sich nicht die selbstgerechte Verteidigungshaltung Kittels, es ist aber auch keine Reue zu spüren. [...] Auch sei vieles in *Die deutsche Stunde der Kirche* viel zu sehr dem Augenblick verhaftet gewesen und daher verfrüht und falsch. Trotzdem schäme er sich dessen auch nicht am heutigen Tage. [...] Althaus hat niemals offen widerrufen. Die Öffentlichkeit, die seine Lobpreisungen des Nationalsozialismus gelesen hatte, erhielt niemals eine korrigierte Aussage und hatte zu keiner Zeit Grund zu der Annahme, er habe seine Meinung geändert. (Ericksen 1986: 162–163)

Diese Feststellung lässt sich durch eine kursorische Betrachtung weiterer Nachkriegspublikationen von Althaus stützen. So schreibt er in der Einleitung zur 1953 erschienenen Neuausgabe seines *Grundrisses der Ethik* (1953), deren Erstausgabe 1931 veröffentlicht worden war:

[...] in seiner Grundhaltung ist das Buch das alte geblieben. [...] Viele Abschnitte kehren allerdings nicht wieder oder sind völlig neu gestaltet. Man wolle das nicht als ein theologisches Schuldbekenntnis im Blick auf die frühere Auflage missverstehen. Was fortgefallen ist [...], dessen kann ich mich im Ganzen auch heute nicht schämen – so gewiss im Einzelnen manches unzulänglich und einseitig gewesen sein mag. Als die alte Auflage verfasst wurde, stand unser deutsches Leben im Schatten von Versailles. Inzwischen ist viel geschehen, [...] und wir haben viel Neues lernen müssen. Manches was damals zu sagen war, hat heute seine Aktualität verloren. Eine Ethik veraltet in unseren Zeitläuften noch schneller als eine Dogmatik. (Althaus 1953: 4–5)

Auch hier bedient sich Althaus einer Sprache der unpersönlichen Vagheit, indem er selten das Personalpronomen der ersten Person verwendet und sich stattdessen auf Passivformen, Passiversatzformen oder das unpersönliche Pronomen „man“ zurückzieht. Hinzu kommen zahlreiche abschwächende Formulierungen, die ein Ausweichen vor einem konkreten persönlichen Schuldbekenntnis in unverfängliche sprachliche Formen gießen. Teile seiner *Ethik*, in denen er das nationalsozialistische Regime und seine Ideologie begrüßte, würden „nicht zurückkehren“ oder seien „völlig neugestaltet“; es scheint nicht um das Eingeständnis verhängnisvoller Fehleinschätzungen, sondern um eine routinemäßig überarbeitete Neuausgabe zu gehen. Das Buch sei das „alte“ geblieben und es handele sich um kein „theologisches Schuldbekenntnis“, er könne sich „im Ganzen auch heute nicht schämen“, räumt der Autor unverblümt ein. Die Neubearbeitung beruht somit aus Althaus' Sicht nicht auf schuldhafter Verfehlung, sondern auf zeitbedingter „Einseitigkeit“ und „Unzulänglichkeit“; insbesondere seien die inkriminierten Aussagen schlichtweg veraltet und nicht mehr aktuell. An dieser Stelle gerät die theologische Fachsprache vorübergehend an eine Bruchlinie: Wo es im Allgemeinen um Jahrtausende überdauernde Erkenntnisse, immer wieder neu zu interpretierende und für die jeweilige Gegenwart angemessen zu formulierende, aber letztlich für die Ewigkeit geltende Wertmaßstäbe geht, zieht sich der Wissenschaftler plötzlich aus der Affäre, indem er Ethik und Dogmatik, also die

Lehre von der Theorie und Umsetzung christlicher Moralvorstellungen, als „schnell veraltend“ bezeichnet. Die Etikettierung von moralisch und ethisch Verwerflichem als „veraltet“, „nicht mehr aktuell“, „unzulänglich“ etc. erscheint als eine in der Nachkriegsfachsprache virulente sprachliche Strategie zur Selbstrechtfertigung. Diese beschränkt sich sicher nicht auf die protestantische Theologie, sondern taucht auch in anderen Bereichen bei der Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit auf. So trägt etwa Klaus Neumann eine Reihe von Beispielen zusammen, bei denen auf an die NS-Opfer erinnernden Mahnmalen aus den 50er Jahren ebenfalls verallgemeinernde, unpersönliche, pluralische und ähnliche verschleiernde Sprachmittel verwendet wurden, ohne Täter und Opfer explizit zu benennen (Neumann 2001: 622–632). Solche Sprachregelungen der Selbstrechtfertigung sind über die Fachsprache hinaus bis in die sechziger Jahre offenbar verbreitet gewesen. Althaus' Biograph beobachtet diese Haltung des behutsamen Herausschleichens aus kompromittierenden Begrifflichkeiten noch in der Neuausgabe von *Der Brief an die Römer*, einem der letzten Werke des Theologen (Althaus 1966):

[...] 1966 erschien dann die 10. Auflage seines Römerbriefkommentars. Das ist deshalb besonders bemerkenswert, weil Althaus hier entscheidende Passagen über das Volk Israel korrigierte [...] die Passagen, die die Geschichte des Volkes Israel nach Golgatha als Strafe Gottes an dem Volk, das Jesus ans Kreuz gehängt habe, interpretieren. [...] Jetzt war von der besonderen Schuld des Volkes Israel am Tode Jesu, die Jahrhunderte lang eine feste Denkfigur in der Christenheit gewesen war und die Althaus auch in den früheren Auflagen des Römerbriefkommentars vertreten hatte, nichts mehr zu finden. [...] Paul Althaus lernte nicht aus, so darf man diese Sätze gerade im Vergleich zu den früheren Formulierungen interpretieren, er blieb bis ins hohe Lebensalter aufnahme- und selbstkorrekturfähig. Ob diese neuen Formulierungen auch als implizite Distanzierung vom Gutachten zum Arierparagrafen gelesen werden darf, ist schwer zu entscheiden.

(Jasper 2013: 375–376)

Die späte ‚Selbstzensur‘ im Hinblick auf das 1938 erstmalig erschienene Werk, die Althaus zur Tilgung von politisch und sprachlich kompromittierenden Formulierungen veranlasst, wird vom offensichtlich wohlwollenden Biographen als „Aufnahme- und Selbstkorrekturfähigkeit“ positiv gedeutet; dieser versteigt sich sogar zur Vermutung, dass die Neubearbeitung und Modifizierung israelkritischer Passagen (Israel im Sinne des alttestamentlichen Volkes Israel) als eine „implizite Distanzierung“ Althaus' von seiner Mitwirkung am Gutachten der Erlanger Theologischen Fakultät zum Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums (sogenannter „Arierparagraf“) der Reichskirche, in dem gefordert wird, „nichtarische“ Bewerber nicht für ein kirchliches Amt zuzulassen, gelesen werden könne. Es verwundert, dass eine 1966 hypothetisch vollzogene, nicht einmal explizite Distanzierung des Theologen von einer vermeintlich wissen-

schaftlich fundierten, geistig-intellektuellen Mitwirkung an der Judenverfolgung gewürdigt wird, statt das Ausbleiben eines ausdrücklichen Schuldbekenntnisses zu beklagen. Im *Römerbriefkommentar* nimmt Althaus anerkennend in folgender Weise zur Rolle des Volkes Israel Stellung, indem er antisemitische oder anderweitig kompromittierende Aussagen aus der Erstausgabe modifiziert:

[...] das machte es unendlich rätselvoll und bedrückend, dass Israel im Ganzen sich Jesus Christus verschlossen hat. Der Schmerz des Paulus um Israel ist zugleich das Leid der ganzen Christenheit. Sie wird auch mit Scham bekennen, dass sie als die Zeugin Jesu Christi Mitschuld trägt an der Verschlossenheit Israels durch ihre Haltung dem jüdischen Volk gegenüber. Mit dem Apostel (10, 1) wird sie ständig Fürbitte tun für Israel um sein Heil. [...] Über Israel liegt ein Geheimnis, auch für das profane Urteil dessen, der seine Geschichte bedenkt.

(Althaus 1966: 122)

„Judentum“, „der Jude“ etc. wird jetzt grundsätzlich historisierend und fachsprachlich korrekt als „Israel“ bezeichnet, negative Attribuierungen sind durch neutralere Prädikationen wie „bedrückend“, „rätselvoll“, „verschlossen“, „Geheimnis“ ersetzt worden. Den Christen wird eine „Mitschuld“ an der „Verschlossenheit Israels“ zugewiesen. Was vorher unmissverständlich rassistisch, antisemitisch und völkisch-nationalistisch formuliert wurde, weicht hier einem theologisch verkleideten Diskurs, der jedoch nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass in der Substanz nur Nuancen verändert worden sind, wenn „Schmerz“ und „Leid“ der ganzen Christenheit“ sowie deren „Scham“ sich offenbar auf den ‚Irrweg‘ der Juden beziehen den die Christen nicht hätten verhindern können. Wenn Althaus von „Mitschuld“ der Christen am aus seiner Sicht vermeintlich ‚verfehlten Schicksal‘ der Juden spricht, dann ist darin keine implizite Distanzierung von antisemitischen Haltungen, sondern eher eine geschickt verlausulierte Schuldzuweisung an das jüdische Volk enthalten, das, so muss man Althaus hier verstehen, an seinem Geschick die eigentliche ‚Hauptschuld‘ selbst trage. Althaus passt seine Sprache mit neuen Benennungen und Etikettierungen an die politischen und wissenschaftlichen Rahmenbedingungen an, ohne dabei von den begrifflichen Konstruktionen seiner früheren Werke maßgeblich abzurücken.

In einer Kurzbiografie, die Ulrich Neuenschwander in seiner Darstellung der bedeutendsten theologischen Denker des 20. Jahrhunderts dem Artikel über Emanuel Hirsch voranstellt, bleibt dessen politisches und theologisches Wirken von 1933 bis 1945 völlig unberücksichtigt. Neuenschwander stellt lediglich fest, Hirsch sei 1945 aufgrund seiner politischen Aktivitäten im NS-Staat vorzeitig pensioniert worden (1974b: 9–10). Der Historiker Ericksen dokumentiert hingegen ausführlich, dass Hirsch selbst bereits im Mai 1945 seine Pensionierung aus Gesundheitsgründen beantragt habe, um einer Entlassung im Zuge der Entnazifizierung zuvorzukommen, zumal diese für ihn schwerwiegendere finanzielle

sowie juristische Folgen verursacht hätte (Ericksen 1986: 260–261). Hirsch starb 1972 in Göttingen. Er galt noch in der Nachkriegszeit als einer der bedeutendsten Vertreter der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, hat sich jedoch der Veröffentlichung von Schriften zu politischen Themen nach 1945 vollständig enthalten. Bei der Betrachtung von Hirschs zwischen 1945 und 1972 erschienenen Schriften finden sich in erster Linie kritische Übersetzungen der Werke Søren Kierkegaards, eine fünfbändige *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* (1949–54), Lutherstudien, eine Reihe von belletristischen Romanen erbaulicher Art im neoromantischen Stil sowie etliche unterschiedlich umfangreiche Schriften zu diversen theologischen Themen. Hirsch tritt somit nach einer ca. zehnjährigen Unterbrechung (1940/41–1950) mit einem umfangreichen Oeuvre von fachspezifischen, übersetzerischen und auch schöngeistigen Publikationen wieder an die Öffentlichkeit, offenbar im Bemühen, seine politische Rolle und seine dienstbare wissenschaftliche Verfasserstätigkeit unter der NS-Diktatur durch intensive Produktion in verschiedenen politisch weitgehend unverfänglichen Bereichen dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Ericksen stellt unter Berufung auf diverse Quellen fest, „daß Hirsch auch nach 1945 seine politischen Ansichten nicht geändert hatte und daß politische Gespräche mit ihm unmöglich waren“ (Ericksen 1986: 263), sowie dass „weder Reue noch eine kooperative öffentliche Gesinnung [...] die Nachkriegsjahre von Emanuel Hirsch [ausgezeichnet]“ hätten (Ericksen 1986: 267).

Zu Hirschs Auffassung von der (Fach)sprache in der Nachkriegszeit gibt eine kurze Schrift aus dem Jahr 1961 Auskunft. Es handelt sich um einen in der theologischen Fachzeitschrift *Die Spur* erschienenen Artikel mit dem Titel *Vom Geschichtenerzählen* (Hirsch 1961). Hier lassen einige Formulierungen aufhorchen. Hirsch spricht in diesem Text über das Erzählen von Geschichten im Allgemeinen, bezieht sich aber speziell auf die Wiedergabe von religiös erbaulichen Fiktionen, die auch für den christlichen Religionsunterricht geeignet sein sollen. Zunächst unterscheidet Hirsch dabei zwischen „Gauklern“, die „sich auf das Blenden, das Täuschen, das Bestricken“ verstünden und denen ihre Leser „gern und willig [...] auf den Leim“ gingen, und „wahrhaftigen Erzählern“, die an das von ihnen Erzählte „selber glauben“ und zu denen er selbst sich offenbar zählt (Hirsch 1961: 1). Die Beschreibung der von ihm favorisierten Rolle des „wahrhaftigen Erzählers“, der „als selber Glaubende[r] rede[t]“, und des missbilligten „Gauklers“ wird mit einer Reihe von Ausdrücken wortreich ausgestaltet:

Wahrhaftiger Erzähler

- träumendes Erahnen der Tiefen menschlichen Lebens
- inneres Geschütteltwerden und Erschauern
- geheimnisvolle Begegnungen zwischen Herz, Schicksal und Gott (4x)

- Tiefen des ahnenden Herzens
- ehrfürchtig dem verborgenen Heiligen dienen
- die Geschichten tragende Seelentümer
- unerbittliche Wahrheit
- unerbittliche Folgerichtigkeit
- letzte heilige Unerbittlichkeit
- unerbittlicher Ablauf der Notwendigkeit
- grenzzersprengende Wahrheit (vom Wunder des Herzens) (2x)
- Tiefe der ethischen und religiösen Schau
- Gewahren und Erleiden der verborgenen göttlichen Heiligkeit
- Geschichten ziehen den Menschen empor auf den Weg zum höheren Menschsein
- Ahnung von höherem Menschsein [...] erwecken
- Emporbildung zum Menschsein

Gaukler

- technisch hochbegabter Darsteller
- Kunst, den Leser oder Hörer hineinzubetören in das vom Erzähler Ersonnene
- Schönfärbung
- Umzeichnung
- Entartung
- vom Idealen unwahre, übertriebene Bilder entwerfen
(Hirsch 1960: 1–3)

Auf lexikalischer Ebene finden sich hier in Bezug auf den „Gaukler“ Lemmata, die unmittelbar auf das Vokabular des Nationalsozialismus verweisen (wie z. B. „Entartung“). Die Definitionen des „wahrhaftigen Erzählers“ sind hingegen reich an Stilfiguren, die der neoromantischen Belletristik der ersten Jahrhunderthälfte oder auch der Trivial- und Kitschliteratur entlehnt sind. Neben Pleonasmen wie „Geschütteltwerden und Erschauern“ häufen sich semantische Konfigurationen, die vage Umschreibungen von ekstatisch-elegischen Gefühlslagen darstellen, wie etwa „träumendes Erahnen“, „Tiefen des ahnenden Herzens“; darüber hinaus finden sich hermetische Begriffe wie „Seelentümer“, das durch das abstrahierende Derivationssuffix „-tum“ an typische Wortbildungsprodukte des NS-Jargons erinnert und durch die eigentlich unzulässige Pluralform eines Abstraktums jeder semantischen Referenz entkleidet ist, oder auch das im NS-Jargon notorische „unerbittlich“ als positives Wertadjektiv; auffällig sind ferner zahlreiche Kombinationen aus religiösen Vokabeln und Lemmata aus dem Wortfeld des Geheimnisvollen, Unerklärlichen, die eigentlich im Widerspruch zum Klarheitsanspruch einer Fachsprache stehen, so etwa „geheimnisvolle Begegnung zwischen Herz [...] und Gott“, das „verborgene Heilige“, „verborgene göttliche Heiligkeit“ etc. Insgesamt tritt das „Herz“ in romantischer Tradition hier an die Stelle des Verstandes oder der denkenden Auffassungsgabe. Die den gesamten Text durchziehende Bipolarität zwischen „wahrhaftigem“, offenbar religiös inspiriertem

Autor und das Lesepublikum täuschendem „Gaukler“ erinnert zudem unzweideutig an die Rhetorik der Rassendiskriminierung, wenn vom „Weg zum höheren Menschsein“ oder von der „Emporbildung zum Menschsein“ auf der einen Seite, also einer Art Ideal des Übermenschen, die Rede ist, auf der anderen Seite aber Autoren als „technisch hochbegabte Darsteller“, „Betörer“, „Schönfärber“ diskriminiert werden, deren Werke dann als „Entartung“, „unwahr“ und „übertrieben“ verworfen werden. Die Beschreibungen solcher „unwahrer“, nur „ersonnener“ literarischer Werke rufen die antisemitische Propaganda gegen die als „undeutsch“ und damit als vermeintlich gehaltlos und wertlos verunglimpften jüdischen Schriftsteller in Erinnerung (vgl. z. B. Stapel 1928: 47–49). In der unterschwellig in Hirschs anachronistischer Rhetorik präsenten Ideologieverhaftung scheint bei diesem in den Jahrzehnten nach 1945 keine nennenswerte gedanklich-sprachliche Neuorientierung erfolgt zu sein. In rein theologisch ausgerichteten Fachpublikationen fällt diese Tendenz weniger ins Auge. Aber auch hier ist die Diktion nicht frei von kompromittierender Rhetorik, wenn etwa in der 1963 erschienenen auf einer Vorlesungsreihe basierenden Monographie *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, einer Neuausgabe des 1939 erstmalig publizierten gleichnamigen Werkes, folgendermaßen argumentiert wird:²

Die geistigen Bewegungen der abendländischen Menschheit [...] finden in den neuen Kirchentümern ein freieres Feld des sich Auswirkens als in der sich wider die Reformation verschließenden Papstkirche. Daher fällt die Führung im europäisch-amerikanischen Völker- und Kulturkreise gerade in dem Augenblick, da seine weltgeschichtliche Stunde schlägt, denjenigen Völkern und Ländern zu, welche sich der Neugestaltung des christliche Glaubens erschließen. [Meine Hervorhebungen in diesem und in den fünf folgenden Zitaten]

(Hirsch 2000 [1963]: 9)

Neuerwachen der Geisthaftigkeit urchristlicher Religion [...]. Jungwerden und Lebendigwerden natürlicher menschlicher Schaffensmacht und Innerlichkeit [...]. Auf Ganze und Unbedingte sich richtende Art der Herzensbildung [...].

(Hirsch 2000 [1963]: 65)

Gemeinschaft des Denkens, Wollens und Erlebens [...]. Eine alles belebende und bestimmende Herzmitte.

(Hirsch 2000 [1963]: 76)

[...] daß Gott selbst mit seinem wunderlichen Heischen und Geben und Fügen der eigentlich Bewegende, der das Herz in der Hand Haltende ist. Ob es nun gehorche oder trotze, komme oder fliehe, verzage in Angst oder aufjauchze in Freude, verwirrt sei oder der Wahrheit hingegeben: immerdar ist es das auf Gott bezogene Herz.

(Hirsch 2000 [1963]: 147–148)

² Zur Neuausgabe dürfte Hirsch nach Angaben des Herausgebers Arnulf von Scheliha „die insbesondere in der letzten Vorlesung erkennbare Parteinahme für das nationalsozialistische Regime in Deutschland [...] veranlasst haben“ (Scheliha 2000: VII).

[...] der Pietismus [ist...] der Muttergrund für ein neues Aufblühen des deutschen Geistes und der deutschen Seele geworden. Die Eigenheit der deutschen klassischen und romantischen Dichtung ist ihre dem Ewigen sich öffnende Innerlichkeit. Sie bezeugt es in ihrer Weise, daß diejenige Einbildungskraft, zu welcher der erbauliche Umgang mit den Gestalten der Bibel im Luthertum erzieht, das eigentliche Geheimnis alles edleren Dichtens und Denkens ist. (Hirsch 2000 [1963]: 149)

Man möchte wohl am liebsten sagen dürfen, daß die Nachfolge Jesu – eine vom germanischen Christentum erzeugte Vorstellung – in der Frömmigkeit des Mittelalters die Gegenkraft wider die vielfältigen Entartungserscheinungen innerhalb der christlichen Frömmigkeit sei. (Hirsch 2000 [1963]: 150)

Die zitierten Aussagen mögen genügen, um deutlich zu machen, dass trotz der Überarbeitung des Werkes und dem Bemühen, dieses „unter den politischen, religionspolitischen und religiösen Vorzeichen Nachkriegsdeutschlands neu zu bestimmen“ (Scheliha 2000: VIII), der sprachlich-ideologische Grundtenor auch in einer an Fachtheologen gerichteten und fachsprachlich sehr viel rigideren Schrift nicht grundsätzlich modifiziert worden zu sein scheint. Germanozentrismus, der teils freilich durch euro-amerikanischen Kulturzentrismus ersetzt wurde, eine Vereinnahmung des Christentums durch die germanischstämmigen Völker, ein neoromantischer Gefühlskult, der mit einer autoritären Rhetorik des „Unbedingten“ und „Unerbittlichen“ unterfüttert ist, sowie eine elitäre Verherrlichung des „deutschen Geistes“ und der „deutschen Seele“ durchziehen diese Fachsprache weiterhin und lassen den Ungeist früherer, ideologisch engagierter Schriften Hirschs weiter deutlich durchscheinen.

7.2 „Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört“ – Sprachermächtigung, Sprachverantwortung, Verstehenszumutung

Der Göttinger systematische Theologe Friedrich Gogarten hat mit der Monographie *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953) einen für die protestantische Theologie der deutschen Nachkriegsperiode wegweisenden Text publiziert. Es sei daran erinnert, dass Gogarten sich nach einer vorübergehenden Phase der Solidarisierung mit der nationalsozialistischen Ideologie und Politik und mit den *Deutschen Christen* weitgehend von der NS-Ideologie distanziert hat und sich während des Hitler-Regimes weder durch Zugeständnisse an die NS-Ideologie noch durch nennenswerte Missfallenskundgebungen hervorgetan hat. Gogarten war Mitbegründer der Barth'schen „Dialektischen Theologie“; er lehrte an der Universität Göttingen ohne Unterbrechung von 1935 bis zu seiner Emeritierung

1955. Gogarten ist sicherlich kein völlig unbescholtener Repräsentant eines Neuanfangs nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945, steht aber zusammen mit Karl Barth für eine Wiederaufnahme der theologischen Diskurse der Epoche vor 1933 und somit für eine Synthese von Kontinuität und Neuausrichtung der systematischen protestantischen Theologie.

Gogartens zentrales Thema in *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* ist das Phänomen der Säkularisierung von „etwas, was bis dahin sakralen, gottesdienstlichen Zwecken diente“, das dann „für weltliche, säkulare Zwecke in Gebrauch genommen wird“ (Gogarten 1953: 7). Gogarten geht es in seiner Schrift um einen „geistesgeschichtlichen Vorgang“, nämlich den der „Verwandlung ursprünglich christlicher Ideen, Erkenntnisse und Erfahrungen in solche der allgemein menschlichen Vernunft“ (Gogarten 1953: 7). Gogartens Diskurs über die Säkularisierung erscheint bei näherer Betrachtung als eine stark abstrahierende Abrechnung mit den Erfahrungen der Gewaltherrschaft und der Ideologisierung aller gesellschaftlichen Instanzen, deren Zeuge und aufmerksamer Beobachter er geworden war. Das geht aus zahlreichen Definitionen der „Säkularisierung“ bereits in der Einleitung hervor: Diese wird mittels folgender Syn tagmen semantisch umschrieben:

- Wirklichkeit, deren Urheber der Mensch kraft seiner Vernunft ist
 - Selbständigkeit des Menschen
 - Mensch wird zum selbständigen Herrn der Welt und seiner selbst
 - Unheil
 - Zersetzungserscheinung
 - Form der Zersetzung und Zerstörung
 - Entchristlichung christlicher Ideen
 - heillose Erscheinung
 - Verweltlichung der Welt
- (Gogarten 1953: 8–12)

Bei dieser Auflistung muss einschränkend darauf hingewiesen werden, dass Gogarten die genannten Begriffe im weiteren Verlauf der Abhandlung zwei Teilmengen der „Säkularisierung“ zuordnet, die er mit einem zunächst linguistisch-morphologischen Kunstgriff voneinander unterscheidet: Indem er die „Säkularisierung“ in zwei Begriffe unterteilt, den „Säkularismus“ und die „Säkularität“, gelingt es ihm, die negativen Aspekte der Säkularisierung von den mit dem christlichen Glauben vereinbaren Aspekten derselben abzuspalten. Auf diese Weise kann die „Säkularisierung“, die gemeinhin als Verweltlichung religiöser Inhalte und Ideen verstanden wird, in eine negative, areligiöse, unchristliche Tendenz, die als „Säkularismus“ mit dem häufig distanzierend für Ideologien verwendeten Nominalisierungssuffix „-ismus“ gekennzeichnet wird, sowie eine positive, mit dem Christentum vereinbare Auseinandersetzung mit

äußerer Welt und Geschichte auseinanderdividiert werden. Letztere bezeichnet Gogarten als „Säkularität“, womit durch die Ersetzung des Suffixes „-isierung“, das etwas Prozesshaftes impliziert, durch das statische, einen Zustand anzeigende Suffix „-ität“ ein Aspekt in den Begriff implantiert wird, der das Moment der Veränderung bzw. Verwässerung des christlichen Glaubens durch eine Hervorhebung der Standfestigkeit des Glaubens und seiner aktiven Konfrontation mit dem Phänomen der „Säkularität“ als historischen Prozess ersetzt. Die Vorstellung von der schleichenden Wandlung des Christentums, das sich in der Neuzeit durch Anverwandlung an weltliche Ideologien schließlich auflöst, wird somit aus dem Begriff der „Säkularisierung“ herausgezielt, um die christliche Religion in ihrer protestantischen Ausprägung als Retterin aus dem vermeintlichen neuzeitlichen Zerfall der Religion heraustreten zu lassen. Linguistisch und fachsprachlich bemerkenswert ist bei dieser Operation in erster Linie die eigenwillige Schaffung eines Mikro-Begriffssystems, durch das der Begriff „Säkularisierung“ zum Hyperonym zweier eigentlich einander widersprechender Hyponyme gemacht wird, wobei dieser selbst seines landläufigen Signifikats entäußert wird. Die Aufspaltung in zwei kontrastierende semantische Felder lässt sich etwa folgendermaßen umreißen (vgl. Abb. 1):

„Säkularismus“ sei die „Entartung der Säkularisierung“ (!), ein „Heraustreten aus dem fragenden Nichtwissen dem Ganzen gegenüber“ und ein „das Ganze in einer Idee Denken, in dem es ihm verfügbar wird“, also ein „Verständnis der Geschichte aus der planend vorweggenommenen Zukunft“ (Gogarten 1953: 138–140). Gogarten unterscheidet weiterhin zwei Arten des Säkularismus: auf der einen Seite die „Heilslehren und Ideologien“, die aus der „Preisgabe des Nichtwissens“ erwachsen und teils zu „geschichtlicher Wirkung und Macht“ geführt hätten, teils von „ephemerer Bedeutung“ geblieben seien; auf der anderen Seite den Nihilismus, also die Auffassung von der „Nutzlosigkeit jeder Frage, die über das Sichtbare und Greifbare hinausgeht“ (Gogarten 1953: 139–140). Die „Säkularität“ sei hingegen ein „Verbleiben im Säkularen“, d. h. im „fragenden Nichtwissen“, in dem die „Welt ‚nur‘ Welt“ sei und die Vernunft „in der ihr in ihrem eigenen Wesen gesteckten Grenzen“ gebraucht werde und „ihre Grenzen wahrte“, wobei die „schlechthinnige Rätselhaftigkeit des Abgrundes der Zukünftigkeit“ dem geschichtlichen Menschen bewusst bleibe und dieser „seiner selbst mächtig und für die Welt verantwortlich“ sei (Gogarten 1953: 140–142). Auf dem Schutzumschlag des Buches wird der Unterschied zwischen „Säkularismus“ und „Säkularität“ noch etwas plakativ verdeutlicht, wenn der „Säkularismus“ zusammenfassend als „Verhängnis“, als ein „Ausweichen in die sogenannte Weltanschauung“ definiert wird, als ein „seltsames, das geistige Gesicht der Neuzeit mit hundertfacher willkürlicher Wucherung bedeckendes und entstellendes Gebilde der Ideologien“ sowie als „unheilvoller Versuch mit irgendwelchen Ideologien einer vollkommenen Welt die Geschichte vorwegzunehmen“.

Dagegen wird die „Säkularität“ mit der neuzeitlichen Wissenschaft identifiziert, die sich durch „methodische Strenge des Fragens und Forschens, ausschließliche Orientierung an der zugänglichen Wirklichkeit, Nüchternheit gegenüber ideologischen Anfechtungen“ auszeichne sowie dadurch, dass sie sich „dem Wagnis der Geschichte in geschichtlicher Verantwortung“ aussetze (Gogarten 1953, Innenseite Schutzumschlag). Im Schlussteil der Monographie fasst Gogarten den Unterschied noch einmal durch eine Tautologie zusammen, indem er feststellt, dass der Säkularismus das Christentum zu einem „säkularistischen Gebilde“ werden lasse, da der Glaube „hoffnungslos dem moralischen Mißverständnis verfällt“, während es – richtig verstanden – ein „säkularisiertes Gebilde“ sei, das in der „Säkularität“ bleibe und bei dem die Vernunft „sich nicht der Zukünftigkeit versagt, deren Geschick sie als die geschichtliche ausgesetzt ist, die durch den christlichen Glauben endgültig geworden ist“ (Gogarten 1953: 317–319). Gogartens linguistische Operation der Bedeutungsaufspaltung eines im theologischen Diskurs verankerten Begriffswortes durch die Schaffung zweier Hyponyme ist ein geschicktes Verfahren zur semantischen Differenzierung durch Herstellung einer artifiziellen Polysemie, mit deren Hilfe positive Bedeutungsaspekte eines Begriffs für die eigene Argumentation vereinnahmt und von negativen Bedeutungsaspekten gleichzeitig Abstand genommen werden kann. In Abb. 1 ist das hier von Gogarten neu entworfene Begriffssystem schematisch dargestellt.

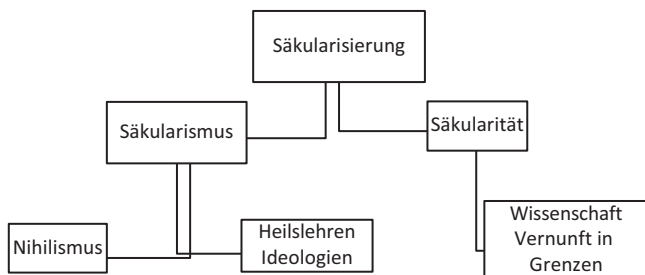


Abb. 1: Begriffssystem Säkularisierung bei Gogarten (1953).

Die Vorgehensweise Gogartens ist im Zusammenhang der wissenschaftlichen Fachsprache der protestantischen Nachkriegstheologie insofern interessant, als hier ein brisanter Fachbegriff in einem neuen politisch-gesellschaftlichen Kontext nicht einfach neu interpretiert wird, womit er dem neuen geistesgeschichtlichen Umfeld angepasst würde, sondern in einander widersprechende oder sogar sich gegenseitig ausschließende Unterbegriffe diversifiziert wird. Gogarten definiert „Säkularismus“ u. a. als „Entartung der Säkularisierung“, wobei er diese mit dem Kampfbegriff der NS-Ideologie selbst inkriminiert, während „Säkularität“ als ein wis-

senschaftlich-exaktes Weltbild erklärt wird, im Sinne einer vernunftgesteuerten Welt-sicht, die aber die Religion nicht ausschließt. Beide sind demnach spezifische Formen der Säkularisierung, wobei Gogartens oben zitierte Definition der „Verwandlung ursprünglich christlicher Ideen, Erkenntnisse und Erfahrungen in solche der allgemein menschlichen Vernunft“ im Fall des Hyponyms ‚Säkularismus‘ durch das semantische Merkmal „vollständige vermessene Ersetzung der christlichen Ideen“ spezifiziert werden müsste, das Hyponym ‚Säkularität‘ hingegen durch „rationale, selbstbeschränkende Ergänzung der christlichen Ideen“.

Der gesamte Diskurs erscheint äußerst abstrakt, lässt sich aber ohne Weiteres auf die politisch-historische Umbruchsituation von 1945 übertragen und kann für den Theologen zur Deutung der wissenschaftlichen Irrwege und Verwerfungen in den Jahren der Diktatur dienen. Nationalsozialismus und Kommunismus wie auch andere religiöse oder politische ‚Heilslehren‘ können auf diese Weise generell als Auswüchse einer fehlgeleiteten Säkularisierung etikettiert werden, wohingegen die von der entnazifizierten und geläuterten Nachkriegstheologie vertretene Denkweise als eine unkompromittierte und für einen Kompromiss zwischen Religion und Rationalität eintretende Sonderform der Säkularisierung zu verstehen wäre. So kann auf subtile und metasprachliche Weise die jüngere politische Geschichte und mit ihr die Gleichschaltung und Selbstanpassung der universitären Theologie letztlich als Resultat einer begrifflichen Unschärfe gedeutet werden: Das „entstellende Gebilde der Ideologien“ und die „Nüchternheit gegenüber ideologischen Anfechtungen“ sind in dieser Sichtweise begrifflich mehr oder weniger deutlich voneinander abweichende Sonderformen desselben Phänomens der „Säkularisierung“, eines für die Neuzeit charakteristischen und in der theologischen Wissenschaft zentralen Begriffes. Damit sollen das verhängnisvolle Abirren in den „Säkularismus“ der nationalsozialistischen Diktatur, in den Stalinismus und in andere ‚Heilslehren‘ und deren katastrophale Folgen für die Menschheit sicher nicht verharmlost werden. Dennoch erscheint Gogartens stark abstrahierender, historische Schuld in begrifflich-semantische Wortanalysen verlagernder Diskurs auch als Versuch einer Relativierung von Sachverhalten, bei denen es klarer Worte und expliziter Distanzierungen bedurft hätte. Wenn Gogarten den zu verwerfenden „Säkularismus“ als „Entartung der Säkularisierung“ bezeichnet, scheint er die mörderische Ideologie des Nationalsozialismus mit deren eigenen verbalen Mitteln rückwirkend bekämpfen zu wollen und fällt dabei selbst – bewusst formulierend oder einen nach wie vor zeittypischen Terminus fahrlässig verwendend – in den Jargon des Nazi-Regimes zurück. Sprachlich bewegt er sich dabei auf dünnem Eis, da der Gedankengang seiner sonst durchgehend in geschliffener Sprache ausformulierten Schrift an solchen Stellen ad absurdum geführt wird, wenn das im NS-Jargon als „entartet“ und als der deutschen, germanischen *Art* nicht gemäß Bezeichnete nun zum Merkmal des verantwortungsbewussten Christentums

umgedeutet wird und umgekehrt das ideologisch Verblendete nun seinerseits als „entartet“ etikettiert wird. Dass all dies schließlich in Gestalt einer weitgehend von konkreten, realen Bezügen losgelösten Begriffsanalyse vollzogen wird, erweckt unweigerlich den Anschein des Versuches, sich der theologischen Fachterminologie hier nicht zuletzt zur Rekonstruktion einer den Zeitraum von 1933 bis 1945 überdauernden Kontinuität der protestantischen Universitätstheologie zu bedienen, deren Verfehlungen während der NS-Diktatur durch eine von der theologisch ‚zutreffenden‘ Begriffsdefinition und -bezeichnung abweichende terminologische Deutung zumindest in Teilen zu rechtfertigen sei. Auf diese Weise kann sich Gogarten aus möglicherweise heiklen Debatten heraushalten und muss betroffenen Kollegen nicht zu nahetreten, ohne sich dem Vorwurf der mangelnden theologischen Positionsbestimmung gegenüber NS-Herrschaft und Holocaust aussetzen zu müssen.

Gerhard Ebeling (1912–2001) und Helmut Thielicke (1908–1986) gehören zu einer jüngeren Theologengeneration, deren Karrieren durch Differenzen mit dem NS-Regime bereits in den Anfängen unterbrochen wurden und die erst nach 1945 als noch junge Theologen zu Rang und Namen kamen. Dabei gehören auch sie zur Generation von jüngeren Wissenschaftlern, die Diktatur und Krieg bereits im Berufsleben stehend miterlebt haben und deren theologisches Denken auch auf diesen Erfahrungen aufbaut. Ebeling war 1939 bis 1945 Pastor der *Bekennenden Kirche* und 1954 bis 1956 sowie 1965 bis 1968 Professor für Systematische Theologie in Tübingen, 1956–1965 und 1968–1979 für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Zürich. Helmut Thielicke wurde bereits 1936 auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie an die Universität Heidelberg berufen, wurde jedoch 1940 aus politischen Gründen entlassen und war bis 1945 in Ravensburg und in Stuttgart u. a. als Pastor im kirchlichen Dienst tätig. Thielicke konnte seine Lehrtätigkeit in Tübingen 1945 wieder aufnehmen und wurde 1954 Gründungsmitglied der theologischen Fakultät der Universität Hamburg, wo er bis zur Emeritierung im Jahr 1975 als Systematiker tätig blieb. Ebeling und Thielicke gehörten zu den einflussreichsten Theologen der Übergangsgeneration zwischen NS-Diktatur, Nachkriegszeit und bundesrepublikanischer Demokratie. Als junge Theologen befanden sie sich im passiven Widerstand, verfügten aus eigener Anschauung über Erfahrungen im Hinblick auf Krieg, Unterdrückung und Gewaltherrschaft, und konnten unbelastet in der Bundesrepublik ihre wissenschaftlichen Karrieren verwirklichen. Auch in fachsprachlicher Hinsicht repräsentieren sie den Übergang von einer noch vom autoritären Ton der 30er und 40er Jahre geprägten Diktion zu einer sachorientierteren, behutsameren und demokratischeren Sprache, die den Weg für neue Entwicklungen in der Fachsprache der 60er und 70er Jahre ebnete (vgl. Kap. 8).

Ein Blick in Publikationen aus der unmittelbaren Nachkriegszeit zeigt, dass beide Theologen noch deutlich unter dem Eindruck der äußerlich überwundenen

historisch-gesellschaftlichen und moralischen Katastrophe stehen, inhaltlich Wege einer theologisch-kirchlichen Neubesinnung aufzeigen wollen, aber noch unübersehbare Abhängigkeiten von Ausdrucksformen der autoritären Sprache der NS-Ideologie erkennen lassen. So veröffentlicht Ebeling 1947 einen Vortrag mit dem Titel *Kirchenzucht*, in dem er die protestantisch-reformierte Form der Durchsetzung kirchlicher und religiöser Vorschriften und Normen in Abgrenzung zu deren Gestalt im katholischen und schwärmerischen Umfeld diskutiert. Beim Begriff der *Kirchenzucht* (Ebeling 1947) handelt es sich zwar um einen Terminus, der in der protestantischen Theologie geläufig ist, der aber in der jüngeren Theologie und kirchlichen Praxis eine nur noch marginale Rolle spielt. So stellt Traulsen zu diesem Fachbegriff fest:

Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß der christliche Glaube einen Gott wohlgefälligen Wandel des Christen bedinge. [...] Kirchenzucht ist dabei (im Gegensatz zum kanonischen Recht) nicht als Strafe zu verstehen. [...] Kirchenzucht soll dem einzelnen deutlich machen, daß er sich am Evangelium versündigt hat, und will ihn für Christus zurückgewinnen. Der Begriff ist freilich vielfach außer Gebrauch, ja sogar in Verruf geraten, da seine schriftgemäße Übung durch jahrhundertelangen Mißbrauch unglaublich gemacht und zudem das Wort „Zucht“ heute mißverständlich geworden sei, ohne daß dadurch die Sache als solche obsolet geworden wäre. (Traulsen 2008: 1)

In Ebelings mit dem Terminus *Kirchenzucht* überschriebener Publikation manifestiert sich genau diese Diskrepanz zwischen *Kirchenzucht* als theologischem Fachterminus und dem Lexem *Zucht* als einerseits obsoletem, an autoritäre Gesellschafts- und Erziehungssysteme gebundenem, andererseits, wie es Traulsen ausdrückt, „durch jahrhundertelangen Missbrauch unglaublich gemachtem“ und „heute missverständlichem“ Begriff. Tatsächlich wird das Lemma im *Duden-Wörterbuch* in seiner nicht auf Pflanzen und Tiere, sondern auf Menschen bezogenen Bedeutung („strenge Erziehung, Disziplinierung“) als „veraltend“ markiert und mit Verwendungsbeispielen wie „strenge Zucht“, „eiserne Zucht“ illustriert. Darüber hinaus wird das Lemma mit einer zweiten, als „gehoben, oft abwertend“ markierten Bedeutung „das Gewöhntsein an strenge Ordnung, Disziplin; das Diszipliniertsein, Gehorsamkeit“ beschrieben, der wiederum als Anwendungsbeispiele „straffe, eiserne Zucht“, „preußische Zucht“, „Zucht und Ordnung“ zugeordnet werden.³ Zum Zeitpunkt des Erscheinens von Ebelings Artikel im Jahr 1947 dürfte der Begriff einerseits zwar weniger negativ konnotiert gewesen sein, andererseits ist es aber erstaunlich, dass er zwei Jahre nach dem Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft von einem nicht kompromittierten Theologen explizit und unkritisch zum zentralen Thema einer programmatischen Schrift herangezogen wird. Immerhin ist *Zucht* seit den 40er

3 <https://www.duden.de/rechtschreibung/Zucht> (letzter Zugriff 20.10.2021).

Jahren ein ‚kontaminierter‘ Begriff, insbesondere durch die morphologische Verwandtschaft zu Lexemen wie *Züchtung* („planvolle Zeugung rassisch wertvoller Menschen“, Brackmann und Birkenauer 1988: 209; „Schaffung einer rassischen Elite mit Hilfe von Eugenik und Rassenhygiene“, Schmitz-Berning 2000: 706) oder *Zuchtwart* („von NS-Ideologen vorgeschlagener [...] Beamten-Beruf“, dessen Aufgabe es sein sollte, „die Erbgesundheit des deutschen Volkes [zu] überwachen“, Schmitz-Berning 2000: 706).

Dass der Terminus *Kirchenzucht* im Text äußerst frequent ist und etwa auf den ersten zehn Seiten im Durchschnitt 4,5 Token pro Seite auftreten, kann auf die Thematik des Aufsatzes zurückgeführt werden. Darüber hinaus ist der Text jedoch durch ein dichtes Netz von synonymischen und dem semantischen Feld der interpersonellen, auf Autorität und Unterordnung basierenden Hierarchie durchzogen. Der Terminus *Kirchenzucht* selbst wird zunächst mittels verschiedener Wortbildungsverfahren, z. B. zu „Kirchenzuchtverfahren“ (Ebeling 1947: 12), „kirchenzuchtlich“ (12), „kirchenzuchtlos“ (12) etc., variiert, tritt aber auch in Parallelkonstruktionen mit abgewandeltem Modifikator oder unterschiedlichen Attribuierungen auf, wie „Abendmahlszucht“ (11), „theologische Zucht“ (18), „Zucht in der Kirche“ (53), „Zucht an ihren [der Kirche] Gliedern (53) usw., daneben in der lateinischen Form „*disciplina ecclesiae*“ (18). Dass die häufige Verwendung des Terminus *Kirchenzucht* in Ebelings Text allerdings nicht allein durch die Fachsprachlichkeit dieses Begriffes begründet und damit neutralisiert werden kann, beweist das dichte Netz von synonymischen und sinnverwandten Ausdrücken, die im Folgenden in Auswahl aufgeführt werden:

- Autoritative Lösung der offenen Fragen
 - Bann
 - Disziplinierung
 - Disziplinloser Individualismus
 - Glaubensgehorsam
 - Kirchenregiment
 - Reinerhaltung
 - Retention
 - Statute und Gesetze
 - Strafe
 - Systematische Ordnung
 - Taufbefehl
 - Ungehorsam
 - Uniformierung
 - von Christus verliehene Vollmacht
- (Ebeling 1947: 11–12, 16–20, 54–59)

Die bis hierher auf die rein lexikalische Struktur beschränkte Betrachtung von Ebelings Schrift vermag zunächst zu zeigen, dass am Beginn einer auch fach-

sprachlichen Neuorientierung in der protestantischen Theologie ein Konflikt besteht zwischen usueller Wortbenutzung mit durch das autoritäre Gesellschaftssystem verfestigten lexikalischen Präferenzen und innovativen inhaltlichen Diskursen, die den Weg in eine demokratische, weniger autoritätsorientierte und auf breiter Partizipation beruhende Theologie ebnen sollen. Tatsächlich ist eine Diskrepanz zwischen einer autoritär-apodiktischen Tendenz in der Wahl der lexikalischen Mittel und der inhaltlichen Ausrichtung auf einen grundsätzlichen, an Wertvorstellungen der antinationalsozialistischen Opposition und der *Bekennenden Kirche* orientierten Neuanfang zu beobachten:

Im Verlauf einer [...] Diagnostizierung unserer kirchlichen Verhältnisse müßte der Blick u. a. auf folgende Nöte gelenkt werden: daß [...] in der Praxis der uneingeschränkten Kindertaufe ein fortgesetzter Ungehorsam gegen den Taufbefehl Jesu Christi ist, daß die Abnahme des Konfirmationsgelübdes im Rahmen der Volkskirche diesen Ungehorsam mit einer fortgesetzten Lüge zu decken sucht, daß die fehlende Abendmahlszucht das Sakrament weithin nur den religiösen Bedürfnissen anonymer, zu nichts verpflichteter Individuen dienen läßt, statt der Erbauung der Gemeinde, daß die Verwaltung des Schlüsselamts zur Form der allgemeinen und darum unkonkreten und unpersönlichen Beichte und Absolution verkümmert ist und darum durch den Verlust der Privatbeichte den konkreten Trost der Absolution, durch das Fehlen eines geistlichen Kirchenzuchtverfahrens den Dienst brüderlicher Seelsorge und durch den grundsätzlichen Verzicht auf Retention und Bann den Ernst des Evangeliums verdunkelt hat, [...] und da gerade die Restbestände kirchenzuchtlichen Handelns bei diesen Anlässen das echte Wesen der Kirchenzucht nur entstellen und diskreditieren, daß ein disziplinloser Individualismus das geistige Amt ebensowenig wie eine gemeindeferne Bürokratie das Kirchenregiment Werkzeuge des heiligen Geistes sein lassen und wir so im Bereich des Amtes das getreue Spiegelbild einer kirchenzuchtlosen Kirche wiederentdecken, und schließlich daß der Kampf der Bekennenden Kirche, in dem doch im Grunde um die Frage der Kirchenzucht gestritten und gelitten wurde, so wenig Frucht gebracht hat, daß es ihr jetzt, wo ihr Gelegenheit zum Handeln gegeben ist, so sehr am klaren Selbstverständnis zu mangeln scheint, daß ihr Weg in eine Restauration der alten kirchlichen Verhältnisse auszumünden droht, statt daß nun mit der Frage der Kirchenzucht ernst gemacht würde. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Ebeling 1947: 11–12)

Das lange Zitat illustriert eindrücklich die oben skizzierte Asymmetrie zwischen dem vehementen Appell zur theologisch-kirchlichen Neubesinnung und dem sprachlichen Verhaftetsein in autoritären Begrifflichkeiten. Der diskreditierte Gehorsam der kirchlichen und theologischen Amts- und Würdenträger gegenüber einer weltlichen Macht soll durch bedingungslose Unterwerfung unter die spirituelle „Befehlsgewalt“ von Theologie und Kirche ersetzt werden. Unter Berufung auf die *Bekennende Kirche*, die der erzwungenen Verweltlichung und Gleichschaltung des kirchlichen Lebens mit unterschiedlichen Maßnahmen zu widerstehen versucht hat, propagiert Ebeling hier eine Kontinuität der Selbstbesinnung der Kirche auf eigene Grundsätze und Bekenntnisse, die jetzt ohne staatliche Unterdrückung in Freiheit fortgeführt werden könnten. Anders als

vielen seiner ehemals regimetreuen Kollegen geht es Ebeling hier um eine radikale und eindeutige Abkehr von der jüngsten Vergangenheit, aber auch ihm gelingt es hier noch nicht, sich von Diktion und Rhetorik der totalitären Epoche zu lösen. Die angestrebte *Kirchenzucht* wird etlichen Verfallserscheinungen wie „fortgesetzter Ungehorsam“, „fortgesetzte Lüge“, „zu nichts verpflichtete Individuen“, „Verkümmerung“, „Verdunkelung“, „Entstellung“, „Diskreditierung“, „disziplinloser Individualismus“ gegenübergestellt. Die *Kirchenzucht* steht all dem als hypothetisches, aber nicht mehr zum Einsatz gebrachtes autoritäres Erziehungsmittel mithilfe von „Retention“, „Bann“, „Befehl“, „Disziplinierung“ etc. gegenüber, das sich aber als unwirksam erweise, da mit ihm nicht mehr „ernst gemacht“ werde. Das ganze Szenario wirkt somit wie eine Drohkulisse, die für eine Rückkehr zur nicht kompromittierten protestantischen Religiosität steht. Ebeling fordert im Grunde eine Verinnerlichung und Rückbesinnung auf wesentliche Inhalte der kirchlichen und theologischen Praxis, tut dies aber mit martialischen lexikalischen Mitteln, die das Inhaltliche hinter der semantisch-pragmatischen Form der sprachlichen Ausdrucksmittel in den Hintergrund treten lassen. Dass es ihm nicht eigentlich um eine autoritäre Wiedereinsetzung der *Kirchenzucht* als Instrument zur Bestrafung, Verfolgung oder Ausgrenzung geht, erhellt u. a. aus einem Vergleich mit der juristischen Strafverfolgung im Schlusskapitel:

Beruhete die Kirchenzucht auf der Vollmacht menschlichen Rechts, dann eigneten ihr ebenfalls diese drei Kennzeichen: Gesetzlichkeit, Strafmittel und Gewaltanwendung unter dem Rechtsschutz des Staates als ultima ratio. Die Kirchenzucht ist oft genug in dieser Weise mißverstanden und entstellt worden. Der horror, den das bloße Wort Kirchenzucht allgemein, auch in kirchlichen Kreisen, hervorruft, beruht auf dieser Vorstellung. Nun geschieht aber die Kirchenzucht nicht kraft menschlicher Rechtssetzung, sondern in der der Kirche von Christus verliehenen Vollmacht. (Ebeling 1947: 54)

Kirchenzucht ist in der Tat ein Fachterminus, dessen Missverständlichkeit Ebeling hier selbst einräumt und den er resemantisieren und auf seinen eigentlichen begrifflichen Bedeutungsgehalt zurückführen will. Dass er das mit einer gegenläufigen Begrifflichkeit zu bewerkstelligen sucht, ist charakteristisch für eine Fachsprache im Umbruch, die sich noch vom Ballast einer alles durchdringenden Sprache der Gewalt und des autoritären Unterwerfungsgehorsams zu befreien bemüht ist.

Das Phänomen der Suche nach einer neuen, unbelasteten Fachsprache lässt sich auch in den frühen Nachkriegsschriften Helmut Thielickes beobachten. Im selben Jahr wie Ebelings Schrift zur *Kirchenzucht* erscheint dessen auf einer Vortragsreihe basierende Monographie *Fragen des Christentums an die moderne Welt* mit dem Untertitel *Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes* (Thielicke 1947), in der dieser sich, ähnlich wie Barth

und andere Theologen der „Krisis“ nach dem Ersten Weltkrieg, bemüht, die protestantische Theologie und Kirche im Moment des Neuanfangs nach dem Zusammenbruch zu positionieren. Thielicke bezieht sich ganz explizit und ohne Umschweife auf das verhängnisvolle Erbe der nationalsozialistischen Ideologie und räumt sogar deutlich ein, dass

die Folgen, die das vergangene Regime durch Propaganda, durch „Schulung“ und vor allem durch seine ganze Atmosphäre in den Menschen gezeitigt hat [...] nicht mit aufgehoben [sind], wenn das System dieser Menschenbehandlung sein Ende erreicht hat. Wir können auf Schritt und Tritt beobachten, wie unter der Decke veränderter Begriffe und Programme weithin dieselben Kategorien des Sehens wirksam sind und unser Blickfeld bestimmen. (Thielicke 1947: X)

Thielicke beklagt eine Tendenz zur Modifizierung von Benennungen auf rein sprachlicher Ebene unter Beibehaltung des semantischen Gehaltes oder anders gesagt eine Fortführung des von Diktatur und Ideologie deformierten Denkens bei dessen gleichzeitiger Maskierung durch veränderte Begrifflichkeiten, die durch sprachlich-formale Innovation auch eine Reformierung der Bedeutungsinhalte vorspiegeln sollen. Im Grunde geht es auf fachsprachlicher Ebene hier um die Frage nach dem Risiko der nur scheinbaren Neuausrichtung des Denkens und des Urteilens durch bloße sprachliche Umetikettierung – ein Phänomen, das heute etwa im Kontext der ‚politisch korrekten Sprache‘ diskutiert wird. In der theologischen Fachsprache als solcher dürfte diese Gefahr weniger relevant sein, da sich Fachsprache per se durch objektive Klarheit und definitorische Eindeutigkeit auszeichnet. Hier steht eher das Problem der ‚Kontaminierung‘ eigentlich unpolitischer Begriffe der theologischen Fachsprache durch Missbrauch seitens der nationalsozialistischen Propaganda im Raum. Dies konnte am Beispiel des Begriffs *Kirchenzucht* in Ebelings Text verdeutlicht werden, der trotz der ausführlichen definitorischen Klarstellungen des Autors kaum von ideologischen Konnotationen befreit werden konnte, die dessen unbelastetes Verständnis trüben. Es sind also eher lexikalische Einheiten, die, auch wenn sie nach 1945 mit neuer Stoßrichtung verwendet werden, aufgrund ihrer Vereinnahmung durch NS-Ideologie und NS-Propaganda zu viel konnotativen Ballast mit sich führen, als dass sie, auch bei Neufestlegung begrifflicher Inhalte, ohne weiteres in fachsprachliche Kontexte einer erneuerten demokratischen Theologie integriert werden könnten.

In der Einleitung zu Thielickes Schrift wird dies an einem gewissen Kontrast deutlich, der sich zwischen der expliziten inhaltlichen Abkehr von einer Theologie der ideologischen Unterwerfung, der Anpassung an staatliche Willkür, der Rechtfertigung von Unrecht sowie der autoritär verordneten Unmenschlichkeit auf der einen Seite zeigt und einem Stil, der auf der anderen Seite immer wieder dem Vokabular und den Ausdrucksformen der NS-Ideologie nahekommt:

Der Baum, der sich in diesen giftigen Früchten verraten hat, ist mit der Liquidierung jenes Systems noch keineswegs selber tot. (Thielicke 1947: IX)

So verfolgt dieses Buch [...] das ausgesprochen praktische Ziel, die Vergangenheit in einem echten Sinne liquidieren zu helfen und den Aufbruch zu neuen Ufern anzuregen. (Thielicke 1947: X)

Vielleicht daß darin die tragische Mission unseres Vaterlandes in den vergangenen Jahren seine tiefsten Selbsterniedrigung zum Ausdruck kommt: jenes Verhängnis in allen seinen Formen ausgelebt zu haben und darin sichtbar zu machen, in welche Fremde und an welchen „Schweinetrog“ es führt (Lukas-Evangelium 15,16). (Thielicke 1947: XI)

Wenn Thielicke hier zurecht einen „Aufbruch zu neuen Ufern“ fordert, tut er das noch in einer sprachlichen Form, die sich nur mühselig von sprachlichen Gewohnheiten der jüngsten Vergangenheit zu lösen vermag. Auch wenn eine radikale Abkehr von der Vergangenheit in der Sache richtig ist, ist ein Vokabular, das Elemente wie „Liquidierung“ oder „Schweinetrog“ (trotz des Verweises auf biblische Provenienz im letzteren Fall) enthält, ein noch erkennbarer unmittelbarer Reflex der Propagandasprache. An anderer Stelle setzt sich Thielicke mit dem nationalsozialistischen Vokabular auseinander, das die protestantische Theologie der 30er und 40er Jahre stark geprägt hat, wie oben gezeigt werden konnte. So wird etwa der Schlüsselbegriff *Art* mit Ableitungen wie *artgemäß* etc., der in der Theologie der NS-Zeit omnipräsent war, von Thielicke aufgegriffen:

Ferner ist hier die Wurzel für die These zu finden, Religionen müßten „artgemäß“ sein. In der Tat: von hier aus gesehen, *können* sie in ihrer Eigenschaft als Spiegelbilder ja gar nichts anderes sein. Viel wichtiger dabei ist freilich, daß sie auch *menschengemäß* sein sollen. (Der Begriff artgemäß bedeutet nur eine Spezialisierung und in gewisser Weise auch eine Tarnung des Begriffes menschengemäß.) Damit, daß man sich die Religion „menschengemäß“ wünscht, verfolgt man das innerste Interesse, daß es *ja* nichts geben möchte, was *über* mir steht und nicht von meinen Gnaden und in Abhängigkeit von meinen Wünschen und Werturteilen lebt! Daß es *ja* keinen Richter geben möchte, der mich in Frage stellen und über mich verfügen kann! Eine in sich identische Wirklichkeit – und Gott ist ja auf mir gewachsen! – kann sich aber nicht in Frage stellen. So hat sich der Mensch Gott vorher auf den Leib geschrieben, ehe er an ihn glaubte. So ist dieser zum Gott „nach Maß“ geworden, der glatt anliegt und keine Druckstellen und Widerstände ergibt. (Thielicke 1949: 35)

Wenn Thielicke hier den Begriff *artgemäß* als Hyponym des Begriffes *menschengemäß* klassifiziert, ignoriert er dessen ideologische Provenienz, um ihn mit einer theologischen Argumentation zu widerlegen. In der Tat verwirft er einen Gott, der vom Menschen, sei es individuell, sei es im Rahmen einer überindividuellen Ideologie, „nach Maß“ vorgestellt wird; allerdings überrascht es auch hier wieder, dass das Vokabular der nationalsozialistischen Rassentheorie weitgehend unkommen-

tiert in einen neuen Kontext gestellt und theologisch-fachintern diskutiert wird. Dass dies im Fall von Ebeling und Thielicke nicht geschieht, um eine ‚völkische‘ Theologie in die neue Zeit herüberzuretten, steht außer Zweifel; vielmehr beruht das Phänomen hier auf der Schwierigkeit, eine alle öffentlichen Diskurse für mehr als ein Jahrzehnt durchdringende Sprache aus dem theologischen Sprechen und Schreiben herauszuhalten, was nicht immer gelingt. Dennoch zeigt die grundsätzliche Einbettung der Ausführungen beider Theologen in einen fachsprachlich wie inhaltlich einen geläuterten Aufbruch markierenden Fachstil, dass es sich um lexikalisch-stilistische Divergenzen auf der sprachlichen Oberfläche handelt. So distanziert sich Thielicke dann auch vehement von einer Propagandisierung der Predigtsprache, was zweifellos umso mehr auch für die wissenschaftlich-theologische Fachsprache gilt:

Propagandatreiben heißt zweckbestimmt und effekthaschend reden, ohne daß damit im geringsten gesagt ist, daß der Redner selbst daran glaubt. [...] Mit anderen Worten: Die sogenannten Propaganda-„Wahrheiten“ sind unabhängig von der persönlichen Überzeugung des Redenden. Die einzige persönliche Überzeugung dabei ist die, daß jetzt im Reden eine bestimmte Absicht verwirklicht wird und – verhüllt werden muß. Auch verhüllt –; denn wenn sie herauskäme, „verstimmt“ sie. [...] *Die furchtbarste Gefährdung der Predigt ist heute die Gefahr ihrer Verwechslung mit der Propagandarede.* Wenn [...] man sich bei Kasualien ganz unter den Eindruck der Feierlichkeit stellt und die Worte [...] nur den Sinn haben, diese Feierlichkeit zu erregen, so liegt diese Verwechslung von Predigt und Propaganda vor. (Thielicke 1947: 238–239)

Mit dieser auf die Predigtsprache als theologische Praxis-Fachsprache bezogenen terminologischen Klarstellung formuliert Thielicke gleichzeitig auch ein Programm für die wissenschaftliche Fachsprache der Nachkriegstheologie: Es soll nicht mehr wie bisher „zweckbestimmt“ und „effekthaschend“, außerdem nicht mehr „verhüllend“ gesprochen (und geschrieben) werden. Mit anderen Worten sollen die Fachsprache und sogar die per se rhetorisch ausgerichtete Predigtsprache von Stilmitteln freigehalten werden, die primär auf rhetorische Wirkung abzielen; diese Wirkung, die im Dienst einer bestimmten Absicht stehe, die durch den Einsatz persuasiver und appellativer sprachlicher Mittel gleichzeitig auch verhüllt werden solle, muss nach Thielickes Aussage in den Hintergrund treten, um die eigentliche inhaltliche Aussage der fachsprachlichen Rede wieder deutlich erkennbar werden zu lassen. Es geht demnach nicht mehr um das sprachlich professionell gestaltete, mit rhetorischen Mitteln geschickt betriebene, also propagandistische Hervorrufen einer Überzeugung im Leser oder Zuhörer, unabhängig von der Überzeugung des Sprechers oder Autors, sondern vielmehr um das Ablegen eines authentischen Wahrheitszeugnisses ohne die vorherrschende Intention, im Adressaten eine spezifische Haltung zu evozieren. Damit distanziert sich Thielicke nicht nur vom nationalsozialisti-

schen Propagandaton, sondern gleichzeitig auch von einem nicht auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruhenden, lediglich suggestiv geprägten, mehr auf Überredung als auf argumentativer Überzeugung fußenden Predigtton. Mit dieser Tendenz bringt er somit neben der Abstandnahme von der ideologisch vereinnahmten Theologie der Hitlerzeit gleichzeitig seine Skepsis gegenüber der Rhetorik der Zwischenkriegsfachsprache Barths und seiner akademischen Gefolgsleute zum Ausdruck. Wenn er sich stellvertretend gegen die homiletische und fachsprachliche Verwendung von „Worten, die nur den Sinn haben, Feierlichkeit zu erregen“ wendet, impliziert dies, dass der Einsatz sprachlicher Kunstmittel zur Evozierung emotionaler Gemütszustände grundsätzlich aus fachsprachlichen Diskursen herauszuhalten sei. Dies gilt demnach nicht nur für politische Ideologien, die zu Hass, Intoleranz, Nationalismus und Selbstüberhebung aufstacheln, sondern umgekehrt auch für theologische Diskurse, die bestimmte ekstatische, andachtsvolle oder gewissenssedierende Stimmungen hervorrufen sollen, ohne auf argumentativen Herleitungen aufzubauen. Thielicke plädiert damit für eine Rückbesinnung der theologischen Forschung auf eine wissenschaftlich fundierte Experten- und Praxissprache im eigentlichen Sinne, die sich weder von politischen Ideologien gängeln lässt noch sich von einer Rhetorik der empfindsamen Individualfrömmigkeit oder kollektiven Erweckungseuphorie mitreißen lässt.

Thielicke und Ebeling stehen somit für eine jüngere Theologengeneration, die eine konsequente Neuorientierung auf eine strenge Wissenschaftlichkeit und rationale Objektivitätsverpflichtung in der theologischen Fachsprache und darüber hinaus auch in der homiletischen Praxissprache anstreben. Anfängliche sprachliche Unschärfen, Kontinuitäten und ‚Rückfälle‘ in ideologische Sprachmuster sind bei ihnen symptomatisch für die Neuorientierungsphase der frühen Nachkriegszeit. Während aber andere Autoren bei einer restaurativen oder nur vordergründig geläuterten Begrifflichkeit verharren, zeigt die Lektüre späterer Schriften der beiden Theologen, dass ihnen an einem Aufbruch in Richtung einer exakteren Wissenschaftlichkeit gelegen ist, womit sie zu den maßgeblichen Wegbereitern einer sachlichen und objektivierbaren theologischen Wissenschaftssprache zu zählen sind, die nach einer mit anderen institutionalisierten universitären Fachbereichen vergleichbaren und auf allgemein anerkannten Kriterien akademischen Arbeitens fußenden Ausrichtung strebt.

Bei der Lektüre späterer Werke Ebelings und Thielickes ist diese Tendenz der fachsprachlichen Läuterung evident. So widmet Gerhard Ebeling eine ganze Monographie der *Einführung in die theologische Sprachlehre* (Ebeling 1971), die hier inhaltlich nicht ausführlich diskutiert werden kann, die aber, wie schon der Titel suggeriert, als eine programmatische Schrift zur Bewusstmachung der im-

mensen Bedeutung einer aufmerksamen Sprachverwendung im theologisch-wissenschaftlichen Diskurs angesehen werden kann. Im Einzelnen geht es in Ebelings Werk um Wortsemantik, Sprachkritik, Referenz, Hermeneutik, Sprechhandlungen, Verständlichkeit, Verständigung, sprachliche Aspekte der kontroversen Auseinandersetzung und andere Themen einer explizit linguistischen Betrachtungsweise der theologischen Fachsprache. Ebeling leitet seine Schrift mit der Diagnose einer Krise in der theologischen Fachsprache und der christlichen „Sprachüberlieferung“ insgesamt ein:

Überdruß an der Sprache, Überdruß am Wort – so läßt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat. Das Vertrauen auf das, was für das Leben des christlichen Glaubens, zumal in dessen reformatorischer Gestalt, konstitutiv ist: nämlich auf das Wort, ist weitgehend geschwunden. Im Gegensatz zur dialektischen Theologie, die in bewußter Rückwendung zum reformatorischen Erbe sich selbst als Theologie des Wortes ausgab, herrscht heute geradezu eine Allergie gegenüber der anspruchsvollen, aber als inhaltsleer empfundenen Rede vom Worte Gottes. Sie erscheint als eine Art magischer Formel, als Ideologie oder als bloße Redewendung, deren verantwortlicher Vollzug nicht mehr erschwänglich ist. [...] Wir haben es nicht mit einer bloßen Augenblicksreaktion auf die Strapazierung eines theologischen Begriffs zu tun. War doch selbst die Theologie des Wortes aus der tief durchlittenen Erfahrung der Schwäche und Ohnmacht christlichen Wortes erwachsen, aus der Anfechtung durch Überdruß am herkömmlichen kirchlichen Wort, ja aus der Ergriffenheit durch die Paradoxie des Wortes Gottes im Menschenwort als einer unmöglichen Möglichkeit. Das entsprach mutatis mutandis dem Kampf [...] gegen den orthodoxen, rationalistischen oder einen traditionalistischen Wortoptimismus, dem gerade die um sich greifende Inflation des christlichen Wortes und damit der Schwund an Vertrauen zum Wort zur Last zu legen war. Es zeichnet sich hier ein Sachverhalt ab, mit dem die Theologie der Neuzeit sich von jeher auseinanderzusetzen hatte und der ein durchlaufendes Grundmotiv der neueren Theologiegeschichte darstellt: *Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört.* (Ebeling 1971: 3–5)

Ebeling diagnostiziert hier am Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts eine „Krise des Christentums“, die seiner Auffassung nach auf einer Krise der theologischen Sprache und auf einem Vertrauensverlust gegenüber dem christlich-religiösen *Wort* beruhe. Er illustriert diese Beobachtung mit Formulierungen wie „Überdruß am Wort“, „Überdruß an der Sprache“, „Allergie gegenüber der [...] als inhaltsleer empfundenen Rede vom Worte Gottes“, Wahrnehmung der religiösen Sprache als „eine Art magischer Formel, als Ideologie oder als bloße Redewendung“ und schließlich als „Störung der christlichen Sprachüberlieferung“. Er räumt ein, dass die „Theologie des Wortes“ der Dialektischen Theologie ursprünglich eine Überwindung des Versagens des christlichen Wortes in der Katastrophe des Ersten Weltkrieges sowie aufgrund der Rationalisierung und unreflektierten Traditionsverhaftung der theologischen Sprache des 19. Jahrhunderts habe herbeiführen sollen, bemängelt aber, dass sich aus dieser vermeintlichen Überwin-

dung des überkommenen „Wortoptimismus“ dann wiederum eine Aversion gegen die „Wortergriffenheit“ und die magisch-paradoxe Sprache der „Wort-Gottes-Theologie“ der Zwischenkriegszeit entwickelt habe. Dass die Skepsis gegenüber dieser Sprache der formverliebten, oft hermetischen Rhetorik auch mit deren Vereinnahmung und Pervertierung durch die Sprache der ‚völkischen‘ Erwähltheits-theologie zu erklären ist, erwähnt Ebeling nicht explizit. Dies ist aber zweifellos eine weitere Ursache für die „Störung“ des „Einverständnisses mit der christlichen Sprachüberlieferung“ und damit auch für eine Suche nach einer Sprache, die einerseits dem rationalistischen Weltbild des ausgehenden 20. Jahrhunderts gerecht werden kann, andererseits aber auch dem Bedürfnis nach Verinnerlichung und Spiritualität Raum gibt.

Ebelings programmatische Schrift zur theologischen Sprachlehre stellt den Versuch einer theoretischen Grundlegung für eine zeitgemäße und angemessene theologische Fachsprache der zweiten Nachkriegstheologie mit ihren immensen Herausforderungen und unausweichlichen Widersprüchen dar, die für die theologische Fachsprache der zweiten Jahrhunderthälfte von beträchtlicher Bedeutung ist. Denn Ebeling versucht hier das Dilemma der modernen theologischen Wissenschaft, das für ihn in erster Linie eine Krise der Sprache ist, nicht nur zu beschreiben, sondern auch Wege zu dessen Überwindung aufzuzeigen, wobei die „theologische Sprachlehre“, die ein „Krisensymptom und eine Notmaßnahme“ sei, „bestenfalls sich selbst überflüssig [...] machen solle“ (228), insofern als die Bewusstmachung der Krisenphänomene mit deren Behebung gleichgesetzt werden soll.

Ebelings Sprachlehre ähnelt in vielen Punkten in frappierender Weise den Konversationsmaximen (cooperative principles) von Paul Grice, die er im Abschnitt *Logic and Conversation* des Vorlesungskompends *Studies in the Way of Words* erstellt (Grice 1989: 24–28). So benennt Ebeling als Grundprinzipien einer theologischen Sprache die Begriffe „Sprachermächtigung“, „Sprachverantwortung“, „Verstehenszumutung“ und „Verständigung“.

Mit dem angesichts der historischen Konnotation immer noch reichlich unglücklich gewählten Begriff „Sprachermächtigung“ spielt Ebeling zunächst auf die Notwendigkeit an, in der theologischen Sprache der Wahrheit verpflichtet zu sein: „Sprachermächtigung wäre ein Zur-Wahrheit-Kommen, das den Menschen dazu frei macht, ohne Selbstwiderspruch von der Sprache Gebrauch zu machen“ (Ebeling 1971: 217); die Sprache müsse „uneingeschränkt der Wahrheit verpflichtet sein“ (239), denn „Wahrheit ist das Reich der Sprache“ (241). Damit bewegt sich Ebeling im Bereich einer der von Grice aufgestellten grundsätzlichen Konversationsmaximen, die eine erfolgreiche Kommunikation überhaupt erst ermöglichen, nämlich: „Try to make your contribution one that is true“ bzw. „Do not say what you believe to be false“ und „Do not say that for which you

lack adequate experience“ (Grice 1989: 27). Dieses für die menschliche Kommunikation grundlegende Prinzip spezifiziert Ebeling seinerseits für die theologische Sprachlehre, indem er – sicherlich auch unter Bezug auf die Sprachmissbräuche in der politisch vereinnahmten Theologie der Zeit vor 1945 – eine klare Abgrenzung von „Propaganda und Pseudowahrheiten“ vornimmt, unter die er u. a. „ein pedantisches Haften an Teilwahrheiten; ein hartnäckiges Sichverschanzen hinter toten Richtigkeiten; ein bössartiges, lebenszerstörendes Umgehen mit Wahrheiten, die aus ihrem Lebenszusammenhang herausgerissen sind“ zählt. Hier wird zunächst die Relativität des Wahrheitsbegriffs thematisiert, der Wahrheitswert einer ausschließlich objektiven Wahrheit in Frage gestellt und schließlich die Wahrheit demgemäß im Weiteren in objektive und subjektive Wahrheit ausdifferenziert. Aus dem „subjektiven Wahrheitsbewusstsein“, das der objektiven Wahrheit nicht zum Opfer gebracht werden dürfe, resultiert bei Ebeling die Notwendigkeit der „Wahrhaftigkeit“ und des „Wahrheitswillens“, die die theologische Sprache somit gegenüber der weltlichen wissenschaftlichen Sprache auszeichne.

Zweitens spielt der Begriff der „Sprachverantwortung“ eine entscheidende Rolle, der als „das Wahrnehmen der Sprachsituation und [...] das Wahrmachen dessen, wozu sie herausfordert“, (Ebeling 1971: 217) erläutert wird. Hier geht es ebenfalls explizit um pragmatische Aspekte der Sprache, und zwar die situative Einbettung sprachlicher Handlungen sowie deren performative Dimension: Ebeling bezieht sich hier vorrangig auf die „Zeitgemäßheit“ bzw., „Zeitbedingtheit“, also auf eine Sprache, die „auf die Zeit eingeht, [...] ihr entspricht, [...] also an der Zeit ist“ (Ebeling 1971: 253). Es geht um die referenzielle Dimension einer Sprache, die überlieferte Wahrheit auch sprachlich in einen neuen synchronen Kontext stellen muss. Auch in diesem Punkt erläutert Ebeling den Begriff der „Zeitgemäßheit“ eingehender, indem er davor warnt, ihn mit einer Dimension zu verwechseln, „die sich der Zeit sklavisches unterwirft und gerade deshalb, weil sie so eilfertig im Gleichschritt der Zeit mitmarschiert, nüchtern besehen, alles beim alten lässt“, und bringt seine Forderung auf die paradoxe Formel „Das wahrhaft Zeitgemäße ist oft genug das Unzeitgemäße“ (Ebeling 1971: 253). Die Warnung vor einer zu unkritischen Unterwerfung unter den Zeitgeist oder vorübergehende unbeständige Moden und Ideologien, bei der in der Metapher des „im Gleichschritt Mitmarschierens“ sicher ein weiteres Mal die Erinnerung an die jüngere deutsche Vergangenheit mitschwingt, verweist auf eine weitere Ambivalenz der theologischen Fachsprache: Sie muss ein Gleichgewicht zwischen Anpassung an synchrone Sprachformen und Vermittlung ursprünglich in gegenwartsfernen Zeiträumen formulierter Inhalte finden.

Ein drittes Grundprinzip in Ebelings theologischer Sprache ist das der sogenannten „Verstehenszumutung“. Dieser Aspekt der theologischen Sprache kann in

unmittelbaren Bezug zur Griceschen konversationellen Kooperationsmaxime der Relevanz bzw. *relation* gestellt werden: „I expect a partner's contribution to be appropriate to the immediate needs at each state of the transaction“ (Grice 1989: 28). In Ebelings theologischer Sprache geht es um die Relation zwischen „Verborgenheit und Offenbarung“. Er erläutert in diesem Zusammenhang die Besonderheit der theologischen und religiösen Sprache, die einerseits den jeder sprachlichen Äußerung innewohnenden Charakter der Benennung von außersprachlichen Objekten hat, die im Moment der Rede nicht erkennbar, also „verborgen“ sind, sofern nicht durch deiktische Elemente unmittelbarer Bezug auf sinnlich Wahrnehmbares genommen wird. Andererseits ist die theologische Sprache gleichzeitig Offenbarungssprache, verweist also im Moment des Sprechens paradoxerweise auf eine weitere außersprachliche, wenn auch transzendente Realität, die in Form performativer Sprechakte im Moment der Äußerung Realität gewinnt. Diese „Polaritätsstruktur der Sprache des Glaubens“ führe zu einer Überlagerung bzw. zu einem „Miteinander und Ineinander“ von abstrakter Sprachäußerung und konkreter transzendenter Wirklichkeit (Ebeling 1971: 256). Auch hier erweist sich die theologische Fachsprache als im Gegensatz zu sonstigen Fachsprachen doppelbödiges Idiom, und die Gricesche Maxime der Relevanz gliedert sich damit in eine diskursbezogene Relevanz und eine zusätzliche performative Relevanz auf, die als Alleinstellungsmerkmal charakteristisch für den Sonderstatus der theologischen Fachsprache ist. Es wäre einzuwenden, dass die perlokutive Dimension in der Fachsprache per definitionem keine Rolle spielen kann. Dieses Dilemma manifestiert sich insbesondere an der Schnittstelle zwischen theologischer Fachsprache und homiletischer Praxissprache und stellt offenbar die größte Herausforderung für eine wissenschaftliche theologische Fachsprache in der rationalistischen und postideologischen Moderne dar.

Viertes und letztes Prinzip der theologischen Sprache ist bei Ebeling dasjenige der „Verständigung“. Ebeling beklagt die „unüberbrückbaren Verständigungsschwierigkeiten und unüberbrückbaren Gegensätze“ in der theologischen Diskussion und führt diese auf „die rabies theologorum und die Engstirnigkeit nicht weniger theologischer Laien“ zurück (Ebeling 1971: 257). Auch in diesem Fall scheint eine Verletzung der Konversationsmaximen seitens der von Ebeling inkriminierten Fachkollegen und dilettierenden Laien vorzuliegen, nämlich eine Verletzung der Maxime der Art und Weise (*manner*): „I expect a partner to make it clear what contribution he is making and to execute his performance with reasonable dispatch“ (Grice 1989: 28). Die Maxime impliziert die Notwendigkeit einer angemessenen und adressatenbezogenen Sprechweise, die eine erfolgreiche Dialogführung ermöglicht. Auch dieses Prinzip befinde sich, so Ebeling, in der Krise und müsse durch die „Sprache des Glaubens“, die ihrerseits „Kampfsprache“ sei, wie im Übrigen die Theologie auch „Kampflehre“ sei, einen „Kampf um Verstan-

digung“ führen (Ebeling 1971: 257). Mit dieser wiederum martialischen Metapher bezeichnet Ebeling in seinen eigenen Worten einen „Kampf um Verständigung [...], und zwar als Eintreten für eine Verständigung, die an der Erscheinung Jesu ihren Grund, ihre Notwendigkeit und ihre Verheißung hat“ (Ebeling 1971: 257). Die Gricesche Forderung einer vernunftorientierten und klaren Gestaltung von Äußerungen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Konversation wird in der theologischen Sprachlehre als nur unzureichend eingelöst gebrandmarkt und auf „Sprachstörungen, Gefährdungen, Verdunkelungen, Zerstörungen“ (Ebeling 1971: 217) zurückgeführt, die in den Einstellungen der Fachwissenschaftler und interessierten Laien begründet seien und durch „das menschliche Miteinander zur Wahrheit“ gebracht werden müssten. Der „Kampf“ ist somit kein Kampf gegeneinander, sondern ein Kampf der Worte zugunsten eines einvernehmlichen Miteinanders zur Bekämpfung des Ebeling zufolge „bedrohten und schon verdorbenen Sprachvorgangs“ (Ebeling 1971: 217).

Mit seiner sprachkritischen Beurteilung der theologischen Kommunikation propagiert Ebeling am Beginn der 70er Jahre nicht mehr und nicht weniger als eine grundlegende Revision der theologischen Fachsprache im Hinblick auf eine aufmerksame Respektierung der Konversationsmaximen der Qualität (Wahrheit), der Relevanz und der Modalität, die um theologische Dispositionen der „Wahrhaftigkeit“, der „unzeitgemäßen Zeitgemäßheit“, der „Gleichzeitigkeit von Verborgenheit und Offenbarung“ und des „glaubensbezogenem Miteinander“ erweitert werden sollen. Diese spezifisch theologischen Sprachdimensionen lassen sich aufgrund von Ebelings Definition der theologischen Sprache insgesamt nachvollziehen, die dieser mit einer „Sprache des Glaubens“ gleichsetzt, so dass seine Sprachlehre eine „Sprachlehre des Glaubens“ sei (Ebeling 1971: 226). Diese „Sprache des Glaubens“ werde nicht von der Theologie erzeugt, sondern sei ihr vorgegeben, sei aber nicht identisch mit dem „fixierten und konservierten Bibelwort“ (Ebeling 1971: 228), sei also kein „Destillat, das durch Abtrennung von der übrigen Sprache der Welt“ zustande komme, sondern vielmehr „ihrem Wesen nach in die Sprache der Welt tief eingesenkt“, wobei „Sprache der Welt“ eine „formelhafte Chiffre für das Sprachengewirr der Welt“ sei (Ebeling 1971: 230). Die Unterschiede zwischen der theologischen Sprache als „Sprache des Glaubens“ und den uneigentlichen Formen einer zu überwindenden, überholten und unglaubwürdigen Fachsprache, wie sie Ebeling vorschwebt, kann im Folgenden durch eine tabellarische Gegenüberstellung (vgl. Tabelle 1) illustriert werden (Ebeling 1971):

Bei der vergleichenden Betrachtung der Kriterien einer „Sprache des Glaubens“ als Idealform einer theologischen Fachsprache und den dieser entgegengesetzten und also zu verwerfenden, als „Sprache der Ungläubigen“ bezeichneten Sprachformen und Sprachverwendungen erscheinen letz-

Tabelle 1: Sprache des Glaubens und Sprache des Unglaubens bei Ebeling (1971).

Sprache des Glaubens	Sprache des Unglaubens
– Kritischer Wächter über kontinuierlichen Begegnungsvollzug inmitten des Sprachgewirrs der Welt – Dialog des Glaubens mit der Welterfahrung – Nur in der Begegnung mit dem Sprachgewirr der Welt existierend – Uneingeschränkte Wahrheitsverpflichtung – Uneingeschränkte Verpflichtung der Liebe gegenüber, Sprachvorgang als Vollzug von Liebe – Liebe als Kriterium der Sprache des Glaubens – Anwesenheit von Verborgenen als eigentliche Macht und Funktion der Sprache – Ausrichtung auf fundamentaltheologische Probleme – Verkündigungssprache – Gebetssprache – Menschenwürdige Sprache zur Befähigung der schlichten und treffenden Mitteilung darüber, was christlicher Glaube ist und zu sagen hat	– Sprachregelung zur Einexerzierung einer bestimmten Sprache bis in Redewendungen und Vokabular hinein – Kirchensprachen oder Frömmigkeitssprachen im Stil einer Zeitepoche – Kirchliche Richtungssprachen mit charakteristischen Schibboleths – Kurzlebige theologische Schulsprachen – Bestimmte vorfindliche Sprachtraditionen – Erscheinungen gewaltsamen Indoktrinierens, intoleranten Zensurierens und Imitierens – Verworrenes und verborgenes Streitgespräch um den Glauben – Aus dem Dialog mit der Welterfahrung herausgefallene, der Welt ausweichende, in sich selbst entartete [!] Sprache des Glaubens – durch Verlust der Polarität verdorbene Sprache des Säkularismus und des Religionismus – Sprache, die das Evangelium als isolierte zeitlose Größe konserviert (Pseudogesetz) – Sprache, die das christliche Wort als Gesetz in die gegenwärtige Welterfahrung einpasst (politischer Aktionismus) – Mißbrauch der Sprache als Mittel zur Vergewaltigung – Verkümmern der Sprache zu bloß technischer Information

tere als sehr viel konkreter und eingrenzbarer als die eigentlichen positiven Definitionskriterien. Ebeling wendet sich mit seiner Sprachlehre gegen fossilisierte Sprachüberlieferungen, mechanisierte Formelhaftigkeiten, autoritäre Doktrinen, aber auch gegen unreflektierte Glorifizierungen, inadäquate Politisierungen oder rationalistische Entmythisierungen sowie jede Art weltfernen Theoretisierens. Auf der anderen Seite favorisiert er eine Sprache, die

insgesamt eher durch Abgrenzung von dem, was sie nicht sein soll, als durch klare Bestimmung ihrer Merkmale gekennzeichnet ist. Deutlich wird in erster Linie, dass es Ebeling um eine Auseinandersetzung der theologischen Sprache mit dem „Sprachengewirr der Welt“, also mit der Sprache der täglichen Lebenswelt des Menschen geht, womit er die theologische Sprache aus einer doktrinen, traditionalistischen, rückwärtsgewandten Selbstisolation heraushalten will, wobei er sie aber zugleich durch das, was er als Verpflichtung gegenüber der Wahrheit und der Liebe bezeichnet, vor Verstrickung im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Tagesgeschehen bewahren will. Dass er mit der konkreten Formulierung dieses Sprachprogramms trotz des großen Aufwandes an definitorischer Vielschichtigkeit erstaunlich vage bleibt, bezeugt die Schwierigkeit, der sich die theologische Fachsprache auf dem Weg aus einer historisch und ideologisch zutiefst kompromittierenden Sackgasse heraus in Richtung auf eine gegenüber anderen Fachsprachen konkurrenzfähige und zur Koexistenz geeignete Wissenschaftssprache stellen muss.

7.3 Fazit

Die von Ebeling geforderte Neuaufstellung der theologischen Sprache ist zwangsläufig in die Reform der politischen und gesellschaftlichen Sprache nach 1945 eingebettet, die in erster Linie die politische Sprache betraf. Schlosser bezeichnet diese verordnete und bis zu einem gewissen Grad überwachte Reform als einen „Sprachwechsel [...], bei dem alles tabuisiert wurde, was eine geistige Nähe zu dem soeben noch allmächtigen Leitbildkomplex hätte verraten können“ (Schlosser 2016: 278). Ferner stellt Schlosser fest, dass man in Westdeutschland „mehr und mehr auf Distanz zu sprachlichen Symbolen ging, die durch die NS-Ideologie korumpiert erschienen“, wobei man im Vergleich zur Sowjetzone und späteren DDR den Westdeutschen „sehr viel mehr Zeit, die zunächst unvertrauten Schlüsselwörter einer neuen politischen Ordnung [...] zu verinnerlichen“, gegeben habe (2016: 279). Auch Felbick spricht von einer „Tabuisierung der Nazi-Sprache“ (2003: 65) nach 1945, die in erster Linie den Wortschatz betroffen habe, auch weil zahlreiche Referenzobjekte entfallen seien; die Tabuisierung habe aber auch Textsorten (Propagandarede, wertende Nachrichten), Kommunikationsmuster (monologische Rede), Sprechakttypen (Befehl, rhetorische Persuasionsformen) miteingeschlossen. Ferner verweist Felbick auf stilistisch-pragmatische Aspekte wie das „Irrationale und Emotionale der Nazi-Sprache, den Schwulst und das Militaristische“, die in Teilen der Tabuisierung entgangen seien und Bereiche des öffentlichen Lebens weiterhin geprägt hätten wie etwa die Verwaltung, in denen

die Kontinuität personell und damit auch sprachlich größer gewesen sei (Felbick 2003: 66–67).

Für die theologische Fachsprache sind diese Phänomene der Sprachreform und des verordneten Sprachwandels sicher nicht unerheblich. Denn im Bereich der religiösen, homiletischen und vor allem theologisch-wissenschaftlichen Sprache stellt sich das Dilemma der Notwendigkeit einer Abkehr vom inkriminierten Sprachgebrauch der Nazi-Diktatur und seiner Tabuisierung bei gleichzeitiger Kontinuität des Gebrauchs biblischer, kirchlicher, religiöser und theologischer Schlüsselbegriffe und traditionell etablierter sprachlicher Gebilde unterschiedlicher Art als besonders komplex dar. Das beruht auf der bereits erläuterten Affinität der Ideologiesprache zu religiösen Sprachmustern auf der einen Seite sowie auf der Vereinnahmung theologisch-kirchlich-kultischen Vokabulars durch die nationalsozialistischen Ideologen und NS-regimetreue Theologen auf der anderen Seite. Hinzu kommt, dass in theologischen Diskursen per se Phänomene wie direktive und kommissive Sprechhandlungen bzw. sprachliche Umsetzungen von Unterordnungsstrukturen, Verhältnisse von Befehl und Gehorsam, Autorität und Nachfolge etc. eine zentrale Rolle spielen. Eine Befreiung der wissenschaftlichen Fachsprache der protestantischen Theologie aus dieser ideologischen Zweideutigkeit in Richtung auf ein sachorientiertes, begrifflich eindeutiges Idiom erwies sich als komplexes Unterfangen. Ebelings *Theologische Sprachlehre* kann in diesem Zusammenhang als Reaktion auf eine Diagnose der Krise der Theologie als Krise der Sprache gewertet werden. Mit seiner *Sprachlehre* unternimmt er den ernsthaften, wenn auch weitgehend im Vagen verharrenden und vorwiegend durch abgrenzende und negative Definitionen charakterisierten Versuch, der Krise der Theologie durch die Behebung ihrer Sprachkrise entgegenzuwirken.