

8 Entrüstete und Ernüchterte – die Sprache der protestantischen Theologie in der BRD zwischen Traditionsbruch und Politisierung

Eine tatsächliche sprachliche Neuorientierung der protestantischen Theologie setzt in der BRD erst allmählich und dann verstärkt mit dem politisch-gesellschaftlichen Umbruch der 60er Jahre ein. Die breite gesellschaftliche Debatte um die Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit, um die Übernahme von Verantwortung für Gewaltherrschaft, Genozid und Kriegsverbrechen sowie um eine konsequente Umsetzung der Prinzipien einer demokratischen Gesellschaft, die vorwiegend durch die nachgewachsene Generation ausgelöst wurde, die Krieg und Diktatur nicht am eigenen Leibe erlebt hatte, erreicht zwangsläufig auch die theologischen Laien- und Fachdebatten. Die umfassende Politisierung der Gesellschaft auf allen Ebenen, die durch die Infragestellung der vorherrschenden, seitens einer jüngeren, kritischen Generation als selbstgerecht und unkritisch empfundenen Haltung der Wiederaufbau- und Wirtschaftswunderzeit ausgelöst wurde, wurde bekanntlich zum großen Teil an Universitäten ausgetragen und hier stehen theologische Fakultäten nicht zufällig an vorderster Front, da die großen gesellschaftlichen Entwürfe und Grundfragen des *Guten* und des *Bösen*, des *richtigen* und des *falschen Lebens*, der *Rechtschaffenheit* und der *Im-moralität* vor allem auch hier verhandelt werden müssen und können.

Die Sprache spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle; denn es sind die 60er und 70er Jahre, in denen auch der Sprachgebrauch als solcher kritisch hinterfragt wird und neue Themen wie sprachliche Geschlechtergerechtigkeit durch die Frauenbewegung in der Linguistik auch außerhalb von Universitätsseminaren enorme Aufmerksamkeit und auch vehementen Widerspruch finden, sich aber in den folgenden Jahrzehnten weitgehend als gesellschaftliches Gemeingut durchsetzen. Zu diesen neuen Themen gehören auch eine kritische Beleuchtung des nationalsozialistischen Vokabulars und seiner Residuen im bundesdeutschen Sprachgebrauch (vgl. Klemperer 1975 [1947], *LTI*; Sternberger / Storz / Süskind 1962, *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*; Ehlich 1995, *Sprache im Faschismus* u. a.), die Aushöhlung und Entmenschlichung der Sprache durch Bürokratisierung und Abstrahierung (Korn 1962, *Sprache in der verwalteten Welt*; Pörksen 1988, *Plastikwörter* u. a.) sowie eine generelle Demokratisierung der Sprache. Es ist naheliegend, dass solche Tendenzen einer erhöhten sprachlichen Sensibilität auf der einen Seite sowie eines Wunsches nach Freilegung und Bekämpfung überkommener antidemokratischer, Freiheit und Selbstbestimmung bedrohender Denkweisen und ihres

Niederschlags im sprachlichen Ausdruck auf der anderen Seite schnell Einzug in die theologische Fachsprache halten. Die renommierte Theologin Dorothee Sölle fasst diese Desiderate in einer 1970 in der Zeitschrift *Der Spiegel* erschienenen Rezension von Heinz Zahrnts 1966 publiziertem Buch *Die Sache mit Gott* (1974) im Kontext einer Distanzierung von „einer Theologie, die weithin in Parteichinesisch verfaßt ist“ und in der „Un- oder Schwerverständlichkeit immer noch mit Wissenschaftlichkeit verwechselt wird“, in sehr konkrete Forderungen:

Parteilichkeit der Wahrheit; Fähigkeit, andere, weil sie Menschen betrügen, zu verurteilen; Leiden an dem, was der Fall ist; eine gewisse Ungerechtigkeit und ein langer Zorn; historisch-materialistisches Wissen, das zum Suchen nach Lösungen auffordert; Selbstkritik und Entwürfe der Zukunft.¹

Was von Zahrnt in seinem Buch vertreten werde und nicht mehr zeitgemäß und daher in der gesellschaftlich-politischen und theologischen Diskussion verworfen werden müsse, sei hingegen:

Toleranzbreite; Fähigkeit, andere zu verstehen; Abstand von den Dingen; eine gewisse Gerechtigkeit; historisches Wissen, das zum Einordnen und Urteilen befähigt; Skepsis und Vorsicht bei Prognosen.²

Sölles radikaler Aufruf zu einer neuen Grundhaltung ist deutlich erkennbar gleichzeitig auch ein Appell zu einer erneuerten Sprachverwendung: Elemente, die hier im Vordergrund stehen, sind: Parteilichkeit und Intoleranz im Dienste der Wahrheit, Schärfe und Unerbittlichkeit bis hin zur „Ungerechtigkeit“ im Dienst einer Kritik an der bestehenden Ordnung, ferner ein moralischer Entrüstung entspringender „Zorn“, problembewusstes und lösungsorientiertes Wissen sowie skeptische, selbstkritische Reformfreudigkeit, nicht aber traditionsbewahrendes und vorgefertigte Urteile rechtfertigendes Wissen. Dies bedeutet für die theologische Fachsprache nicht nur eine Abkehr von der abstrakten Wissenschaft als akribischer Philologie oder metaphysischer Dogmatik, sondern auch eine Hinwendung zu leidenschaftlich geführter, sich konkret einmischender Auseinandersetzung im Zusammenhang von politischen und gesellschaftlichen Konflikten und Missständen. Gewisse Parallelen zur Barth'schen *Wende* nach dem Ersten Weltkrieg im Hinblick auf eine gesteigerte sprachliche Radikalität zeichnen sich auch hier ab. Inwieweit eine befreite, unmittelbare, auch aggressive und unduldsame Sprache in der wissenschaftlichen Theologie Schule macht, soll im vorliegenden Kapitel ermittelt werden.

¹ <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-44906713.html> (letzter Zugriff 20.10.2021).

² Vgl. Anm. 1.

Dabei steht außer Frage, dass die oben unter Berufung auf Sölle beschriebene ideologische und damit auch sprachliche Neuorientierung keineswegs unwidersprochen blieb. Die universitäre Theologie als strukturell konservative Institution wehrt sich in Gestalt zahlreicher Fakultäten und Wissenschaftlerpersönlichkeiten gegen die als ‚linksintellektuell‘ verpönte Radikalisierung der Sprache und der Inhalte, so dass sich eine apologetische, wissenschaftliche Tradition und historische Kontinuität restituierende Gegentendenz zu behaupten sucht. Dennoch lässt sich kaum bestreiten, dass die politisch engagierte Theologie in der Bundesrepublik der zweiten Jahrhunderthälfte, zu der unter anderem feministische Theologie, Befreiungstheologie, die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie“ und andere Strömungen gehören, deutliche Spuren in der fachlichen Kommunikation hinterlassen hat, hinter die die aktuelle Disziplin der protestantischen Theologie kaum wieder zurückgehen kann. Dazu gehören eine größere Unmittelbarkeit der Sprache und eine hoch sensibilisierte Aufmerksamkeit für pragmatische, semantische, lexikalische und sogar morphologische Elemente einer als frauenfeindlich, rassistisch, homophob, kolonialistisch, inhuman, postfaschistisch oder sonst in irgendeiner Weise diskriminatorisch kritisierten Sprache, und dies gilt zweifellos im Konzert der nach wissenschaftlicher Objektivität und Glaubwürdigkeit strebenden humanwissenschaftlichen Fachsprachen in besonders drängender Weise für die protestantische theologische Fachsprache.

8.1 „Politisches und Theologisches mischen, wie es in der Sprache Jesu geschieht“ – Revolution durch Sprache

Wollte man die öffentlichkeitswirksamsten und innovativsten Hauptströmungen der protestantischen Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte unter ein prägnantes Schlagwort fassen, drängt sich zunächst die Bezeichnung „politische Theologie“ auf. Die Entstehung einer „politischen Theologie“ verdankt sich den gesellschaftspolitischen Umwälzungen in der Bundesrepublik Deutschland in den 60er, 70er und 80er Jahren, die sich, da sie in beträchtlichem Ausmaß von den Universitäten und deren Studentenorganisationen ausgingen, zwangsläufig auch auf Diskussionen, Reformen und wissenschaftliche Argumentationen in den protestantisch-theologischen Fakultäten auswirkten. Dies war umso mehr der Fall, als die protestantische Theologie zu denjenigen Fachbereichen gehörte, die sich einerseits auf eine jahrhundertelange Wissenschaftstradition beriefen, andererseits besonders stark von Repression, aber auch von Kollaboration während der nationalsozialistischen Herrschaft in Mitleidenschaft gezogen waren. Dadurch gehörten die theologischen Fakultäten zu den gesellschaftlich-öffentlichen Räumen, in denen demokratisch-fortschrittliche Reformen, Aufarbeitung

problematischer obsoleter Strukturen und die Etablierung einer offenen, vorurteilsfreien Diskussionskultur besonders dringlich erschienen und sich daher vergleichsweise vehement Bahn brachen. Der Begriff der „Politischen Theologie“ wurde ursprünglich durch den Staatsrechtler und Philosophen Carl Schmitt geprägt, der 1922 die Schrift *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Schmitt 1922) publizierte. Der Ausdruck, der sich bei Schmitt noch auf konservative politische Vorstellungen bezieht, nimmt jedoch in den 70er Jahren eine entgegengesetzte semantische Denotation an, wenn er jetzt eine politisch deutlich progressive, linksorientierte Theologie bezeichnet. Über die Themenbereiche der Vergangenheitsbewältigung und der gesellschaftlichen Demokratisierungsprozesse hinaus wendet sich die „Politische Theologie“ auch Forderungen einer sogenannten „Theologie der Befreiung“ zu, die den bislang germano- und eurozentrischen Blick der theologischen Auseinandersetzung auf eine weltweite Perspektive ausdehnt und eine theologische Debatte zu religiösen und politischen Fragen in zeitgenössischen Diktaturen und staatlichen Unterdrückungssystemen, insbesondere in Lateinamerika, anstößt. Bei dieser globalen Erweiterung des Blickwinkels spielt sicherlich die u. a. durch die Frankfurter Auschwitz-Prozesse, den Eichmann-Prozess in Israel und die historische Aufarbeitung des Holocaust ausgelöste gesellschaftliche Sensibilisierung in Deutschland eine entscheidende Rolle. Darüber hinaus weitet sich die „Politische Theologie“ später zur gesellschafts- und sprachkritischen Etablierung der „Feministischen Theologie“ aus, die ihrerseits an Entwicklungen der US-amerikanischen protestantischen Theologie anknüpft. Fischer bringt die so entstandene Neuorientierung auf den Punkt:

Insgesamt ergeben sich so in den 70er und 80er Jahren, sicher nicht ohne Mitwirkung der damaligen revolutionären studentischen Bewegung, für die theologische Tagesordnung ganz neue Fragestellungen, und in Verbindung damit wird die Rangfolge der Themen neu geordnet. (Fischer 2002: 152)

Die veränderte Themenpräferenz, die Konzentration auf bisher in der theologischen Wissenschaft unberücksichtigte Problemstellungen sowie das vielerorts geforderte und praktizierte politisch-gesellschaftliche Engagement der theologischen Fakultäten führt zu einem Wandlungsprozess im Bereich der theologischen Fachsprache. Als besonders engagierte und einflussreiche Repräsentantin der „politischen Theologie“ in allen ihren Facetten kann die Theologin Dorothee Sölle angesehen werden, der es zudem als erster Frau gelungen ist, sich in der bis heute maßgeblich von Männern dominierten Domäne der protestantischen Universitätstheologie einen international anerkannten Namen zu machen, obwohl sie nie einen Lehrstuhl an einer deutschen Universität innehatte.

Dorothee Steffensky-Sölle (1929–2003) ist in der theologischen Fachwelt weitgehend unter ihrem ersten Ehenamen Sölle bekannt und war von 1971 bis 1975 Pri-

vatdozentin für neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Köln, von 1975 bis 1987 Professorin für Systematische Theologie am US-amerikanischen New Yorker Union Theological Seminary. Sölle war Mitgründerin der Kölner Journalistenschule. Darüber hinaus war sie in zahlreichen kirchlichen und ökumenischen Organisationen sowie in der Friedensbewegung aktiv und war maßgeblich an der Gründung und Durchführung des „Politischen Nachtgebets“ in Köln 1968 bis 1972 beteiligt, einer Art politischen Gottesdienstes, der nach Sölles eigenen Worten „politische Information, [...] ihre Konfrontation mit biblischen Texten, eine kurze Ansprache, Aufrufe zur Aktion und schließlich die Diskussion mit der Gemeinde“ (Sölle 1995: 71–72) umfasst habe.

Dorothee Sölle kann insofern als Hauptrepräsentantin der innovativen protestantischen Theologie der 60er bis 80er Jahre und der damit verbundenen Erneuerung der theologischen Fachsprache innerhalb und außerhalb der theologischen Fakultäten betrachtet werden, als sie in ihrer Wissenschaftlerinnenpersönlichkeit und in ihrem umfassenden Werk mehrere der wirkungsvollsten Hauptströmungen ihrer Theologengeneration bündelt. Das wird allein schon an den Titeln vieler ihrer Werke deutlich, wie etwa *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (Sölle 1982 [1965]), *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie* (Sölle 1968), *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Sölle 1971), *Der Mann. Ansätze für ein neues Bewußtsein* (Sölle 1977), *Sympathie. Theologisch-politische Traktate* (Sölle 1978), *Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden* (Sölle 1981) etc. Dass die theologische Fachsprache allein schon aufgrund der teils provokativen neuen Inhalte einer radikalen Neuorientierung unterworfen ist, wird am Begriff der sogenannten „Gott-ist-tot-Theologie“ oder provokativ-paradoxalen Fragestellungen wie dem Titel eines Aufsatzes *Atheistisch an Gott glauben?* (Sölle 1968) deutlich. Härle stellt in Bezug auf Sölles Theologie fest: „[...] wenn in der Theologie von ‚Gott‘ geredet werden soll, dann muss dies so geschehen, dass *klar* zum Ausdruck kommt, welche *weltverändernde* Bedeutung dieses Reden (und dieser Glaube) zu Gunsten des Menschen hat“ (Härle 2012: XLV). Wenn Theologie die Wissenschaft von Gott ist, dann ist theologische Fachsprache wissenschaftliches ‚Reden von Gott‘. Sölle fordert somit eine „nachtheistische Theologie“ (Härle 2012: XLVI), in der jede konventionalisierte Selbstverständlichkeit in der wissenschaftlichen Reflexion und Diskussion über Gott in Frage gestellt und neu überdacht werden müsse. Ähnlich wie Barth sich in den 20er Jahren von der schul- und konventionsmäßigen Sprache des sogenannten „Kulturprotestantismus“ durch eine neue Sprache der religiösen Unmittelbarkeit und Ergriffenheit im Glauben zu distanzieren sucht, geht es Sölle über 40 Jahre später um eine ebenso radikale Abkehr von einer institutionalisierten, auf allgemeinen Konsens gegründeten Sprache sowie um eine unvoreingenommene, von historisch-traditionellem Ballast befreite Sprache, die die Theologie in einer Welt mit bisher unvorstellbaren Herausforde-

rungen vom „ethischen Engagement im Interesse des Menschen“ (Härle 2012: XLV) her denkt und nicht aufgrund von Prämissen einer ausformulierten und erstarrten Gottesvorstellung.

Sölles Sprache wird von Fischer gleichzeitig positiv gewürdigt und scharf kritisiert, wenn er ihr „sprachlich beeindruckende Formulierungen und kühne Gedanken“ attestiert, gleichzeitig aber „Vereinfachungen und plakative Entgegensetzungen, die die argumentative Rezeption behindern“ vorwirft oder auch bemängelt, dass sie mit rhetorischen Mitteln „auf Wirkung zielt“, ohne „sachlich begründet“ zu argumentieren, durch einen „eher assoziativen Umgang mit dem Ausdruck ‚Tod Gottes‘ mehr zur Verwirrung als zur Klärung beiträgt“. Die von ihm als „plakative Rede“ inkriminierte Diskussion über den ‚Tod Gottes‘ sei insgesamt nur eine Vorstufe zur sehr viel umfassenderen „politischen Theologie“ der 70er Jahre, mit deren Durchsetzung erstere dann auch „verstumme“ (Fischer 2002: 162–163). Festzuhalten bleibt dessen ungeachtet, dass Sölles fachsprachliche Verve zumindest für das Umfeld der progressiven und politisch linken Überzeugungen zuneigenden theologischen Wissenschaft wegweisend war.

Um Sölles Fachsprache angemessen analysieren zu können, sollte zunächst der gesellschaftspolitische und sprachhistorische Kontext um 1968 ausgeleuchtet werden, der in seinen kultur- und kommunikationskritischen Aspekten den Hintergrund für ihr wissenschaftliches und publizistisches Wirken bildet. Dabei kann Dorothee Sölle als theologische Vermittlerin gesellschaftlich-linguistischer Diskurse der Umbruchphase um 1968 gesehen werden, wobei sie nicht nur im Bereich der theologischen Fachwissenschaft zu den einflussreicheren Protagonisten und Akteuren der Epoche zählt. Die germanistische Linguistik hat sich bereits eingehend mit sprachlichen Charakteristika der 1968er Bewegung und ihrer Epoche beschäftigt. Kämper, Scharloth und Wengeler geben dazu in ihrer Einleitung zu 1968. *Eine sprachwissenschaftliche Zwischenbilanz* (2012) einen detaillierten Überblick. Als besonders kennzeichnend für den stilbildenden Sprachgebrauch der „Neuen Linken“ im öffentlichen Diskurs werden in erster Linie häufiger Fremdwortgebrauch, inflationäre Verwendung von Fachbegriffen aus den Bereichen der (neo)marxistischen Philosophie und der Kritischen Theorie, der Psychologie, der Soziologie, der amerikanischen Bürgerrechts- und Studentenbewegungen betrachtet (5). Die von der Studentenbewegung ausgehenden Wandlungen im öffentlichen Sprachgebrauch betreffen außerdem grundsätzlich eine sprachliche „Entwicklung von konservativ-tabuisierender Akzentuierung hin zu progressiv-liberalistischen und sozio-personalen Akzentuierungen“ (6), eine erhöhte Sprachsensibilisierung und reflektierte Wortverwendung im Zuge der von den Vereinigten Staaten ausgehenden Sprache der ‚political correctness‘. Ferner wird der 68er-Bewegung ein „erheblicher Einfluss auf den Sprachgebrauch in den Debatten um die national-sozialistische Vergangenheit“ attestiert (6). Über lexikalische Aspekte hinaus

seien in der Epoche auch traditionelle Textsortenmuster und kommunikative Stile radikal verändert und „aufgesprengt“ worden (7) und umgangssprachliche Redeformen seien im Zuge einer „Informalisierung und Emotionalisierung des öffentlichen Sprachgebrauchs in großem Umfang in die Standardsprache eingezogen“ (9).

Scharloth bezeichnet diese Tendenzen als „hedonistischen Selbstverwirklichungsstil“, für den er den „Gebrauch von Umgangssprache (und dies in allen Domänen) und die häufige Signalisierung der Relativität und Ichbezogenheit von Aussagen“ sowie den „Abbau formeller und distanzierender Praktiken“ zugunsten eines „Ausbaus von Praktiken der Vertrautheit“ als hervorstechende Kennzeichen ermittelt (2012: 38, 50). Verheyen weist ferner auf die Etablierung der Diskussionskultur und Face-to-Face-Kommunikation als zentrale Kommunikationsformen der 68er-Bewegung hin und stellt fest, dass dieser Art der Verständigung, der das „Potential der Herrschaftsfreiheit“ zugeschrieben wird, Elemente der Entzeitlichung im Sinne der Tabuisierung zeitlicher Begrenzungen sowie eine komplette „Auflösung einer räumlichen Begrenzung der Gesprächsform“ eigen waren. Die Kommunikationsform des (Aus-)Diskutierens und der Metadiskussion sei aus den universitären und wissenschaftlichen Zusammenhängen in die allgemeinen gesellschaftlichen Verständigungskontexte hinausgetragen worden und zum „dominanten Interaktionsmodus schlechthin“ avanciert. Darüber hinaus, so gibt Verheyen zu bedenken, sei die neue Diskussionskultur, die zunächst autoritären und „vermachteten“ Strukturen etwas habe entgegensetzen wollen, stark ritualisiert worden und mit „hohen normativen Ansprüchen“ versehen worden, so dass emanzipatorische und demokratische Ideale bis zu einem gewissen Grade konterkariert worden seien (2012: 234–236). Weitere Aspekte der gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und damit auch sprachlichen Umwälzungen der 60er und 70er Jahre, die unter dem vereinfachten Schlagwort „68er-Bewegung“ zusammengefasst werden, sind Strategien, die Kämpfer, Scharloth und Wengeler als „Enthistorisierung“ und „Analogisierung“ bezeichnen (2012: 273–275). Mit „Enthistorisierung“ beziehen sie sich auf „die Identifizierung von für autoritär-demokratiefeindlich gehaltenen gegenwärtigen Strukturen und Erscheinungen der Bundesrepublik mit Merkmalen faschistischer Provenienz“ (274) und mit „Analogisierung“ auf die „Behauptung ‚Merkmale des gegenwärtigen Staats und des Faschismus stehen in einer Ähnlichkeitsbeziehung zueinander‘“ (278). Sich in Kommunikationsformen, Wortschatz und gesellschaftlichen Diskursen niederschlagende Phänomene dieser Art verdeutlichen die Ambivalenz der sprachlichen Innovation der 68er-Bewegung: Sie ist auf der einen Seite um eine Abkehr von überkommenen, autoritär-hierarchischen Sprachmustern bemüht, auf der anderen Seite bedient sie sich selbst einer Sprache der Ab- und Ausgrenzung politisch-gesellschaftlicher

Gegner, die nicht vor radikalen Ausdrucksmitteln zurückschreckt, die denen ähneln, die sie gleichzeitig bekämpft. Kilian warnt jedoch vor einer Überbewertung der Alleinstellung der ‚68er-Sprache‘, wenn er die von der Studentenbewegung ausgehenden Sprachpraktiken in einen übergreifenden Kontext von studenten-, standes-, alters- und jugendsprachlichen Varietäten stellt und sie in erster Linie als „Gegen‘-Sprache“ klassifiziert bzw. als „gruppenspezifische Umgangssprache und akademisch gebildete, mithin theoriegesättigte und institutionell gebundene Fachsprache“ (Kilian 2012: 292).

Für die theologische Fachsprache lässt sich aufgrund des sprachlichen Aufbruchs im Kontext der Protest- und Auflehnungstendenzen der Studentenschaft in der 68er-Zeit eine Beeinflussung des akademischen Fachdiskurses ‚von unten nach oben‘ konstatieren, insofern Elemente der systemkritischen Studentensprache oder auch des studentischen ‚Revolutionsjargons‘ in beträchtlichem Maße in die fachsprachliche Diktion einfließen. Gätje beschreibt die von den sich als revolutionär betrachtenden und entsprechend gerierenden Wortführern der Studentenschaft initiierte Spracherneuerung folgendermaßen:

Die „totale Revolution“ – Assoziationen an die Rede vom „Totalen Krieg“ der Nazipropaganda drängen sich auf – könne also nicht erfolgreich sein, ohne die Sprache der kapitalistischen Gesellschaft von Grund auf zu erneuern. Diese Erneuerung wurde als notwendig angesehen, weil die herrschenden politischen und ökonomischen Instanzen das Bewusstsein der proletarischen Öffentlichkeit mit dieser Sprache vernebelten, um die längst überfällige Revolution zu verhindern. (Gätje 2012: 359)

Von einer „Revolution der Sprache“ bzw. „Revolution in der Sprache“ als Voraussetzung für eine „Revolution durch die Sprache“ spricht auch Kopperschmidt (2000: 7) in Bezug auf das Wechselverhältnis von politischem Aufbruch und Sprache; ebenso weist Habermas der „Metainstitution Sprache“ eine herausragende Bedeutung im Zusammenhang mit tief greifenden gesellschaftlichen Veränderungen zu (in Gätje 2012: 360).

Die theologische Fachsprache Dorothee Sölles und etlicher ihrer im linken politischen Spektrum engagierten Fachkollegen muss vor dem Hintergrund der oben geschilderten allgemeinsprachlichen Transformationsprozesse gesehen werden, die vorrangig die Kommunikationsräume Universität und höhere Bildung betreffen. Sölle kommt in diesem Zusammenhang eine Art Brückenfunktion zu, da sie, insofern sie keine institutionalisierte universitäre Position in der deutschen Hochschullehre einnimmt, in ihrer Person die akademische Autorität der theologischen Wissenschaftlerin mit dem Impetus der außeruniversitären Aktivistin und intellektuellen Bannerträgerin progressiver gesellschaftlicher Reformforderungen vereinigt. Damit figuriert sie auch sprachlich als Bindeglied zwischen der system- und autoritätskritischen studentischen Innovationsspra-

che und der traditionskonformen wissenschaftlich-theologischen Publikations-sprache. In Vorworten einiger ihrer Bücher artikuliert sie diese Bemühungen um eine unmittelbare, innovative Sprache innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses, wenn sie sich etwa von einem „patriarchal geprägten Sprachgebrauch“ abgrenzen will und zur Forderung einer geschlechtergerechten Sprache in der theologischen Fachdiskussion feststellt:

Das Nebeneinander verschiedener Sprachen spiegelt unsere derzeitige theologische Situation wider. Auch an diesen Fragen haben wir gemeinsam gearbeitet. [...] Während wir den Traum von der guten Arbeit träumten, haben wir ihn ein wenig realisiert und uns weniger individualistisch, mehr kooperativ auf die Suche nach einer allen Menschen gemeinsamen, niemanden ausschließenden Sprache gemacht. (Sölle 1985: 8)

Über die sprachlich ausgewogene Einbeziehung von Männern und Frauen in den theologischen Diskurs hinaus fordert Sölle eine Sprache, die „niemanden ausschließt“ und wendet sich damit implizit gegen jede Art der sprachlichen Diskriminierung, Herrschaftsausübung, Marginalisierung oder Ausgrenzung. Ein weiteres für Sölles Sprache charakteristisches Merkmal ist deren Provenienz aus der mündlichen Diskussion bzw. aus der unmittelbaren Face-to-Face-Kommunikation. Im Vorwort zur *Politischen Theologie* erläutert sie diesen Ansatz:

Der zweite [...] Teil des Buches wäre undenkbar ohne die vielen Gespräche mit den Freunden vom ökumenischen Arbeitskreis Politisches Nachtgebet, Köln. Vieles, was wir gemeinsam und kontrovers dachten und hofften, wird hier nachträglich theologisch aufgearbeitet und rückbefragt. Dem Arbeitskreis zu danken, entspräche nicht ganz dem Stil unserer Kommunikation. Aber vielleicht schließt die Bitte um Weiterarbeit an der Politisierung des Gewissens in Köln und anderswo diesen Dank mit ein. (Sölle 1971: 8)

Aus dem Zitat wird deutlich, dass die Form der theologischen Fachsprache, derer sich Sölle in ihren Publikationen bedient, aus der mündlichen kontroversen Auseinandersetzung hervorgeht und erst in einem zweiten Schritt „theologisch aufgearbeitet und rückbefragt“ wird: Die fachwissenschaftliche Publikation soll nicht Ergebnis der Forschungsarbeit einer elitären, gesellschaftlich privilegierten Einzelperson sein, sondern demokratisch-pluralistische Auseinandersetzungen widerspiegeln, deren fachsprachliche Aufbereitung dem wissenschaftlichen Autor als einer Art vermittelndem Überbringer obliegt. Über diese Revision durch die sprachlich und herausgeberisch kompetente Fachtheologin hinaus hat diese außerdem die Aufgabe der „Rückbefragung“, soll sich also in ständigem Kontakt zu den an den vorausgehenden Diskussionen Beteiligten bei diesen rückversichern und damit die Wahrheit und Relevanz der zu veröffentlichenden Aussagen demokratisch legitimieren. Diese Vergesellschaftung und Entindividualisierung des Wissens garantiert zusätzlich, dass sogenanntes „Herrschaftswissen“ den Lesern vorenthalten wird, das Weiss in seiner kommentierten Auflistung von *Schlagwör-*

tern der Neuen Linken definiert als „Information, die nur wenigen Menschen kraft ihrer Stellung, ihrer Dienstobliegenheiten, ihres Fachwissens, ihrer Arbeit zugänglich ist, nicht allgemein bekannt gemacht werden kann, weil sich sonst Schäden für die Gesellschaft ergeben könnten“ (1974: 116). Die Publikation soll kollektiv erarbeitetes, demokratisch geteiltes Wissen, nicht aber aufgrund von Bildungshierarchien und im Rahmen von institutionalisierten Wissensautoritäten entstandene Diskurse vermitteln. Bemerkenswert ist ferner, dass Sölle in der programmatischen Vorbemerkung zu ihrem Buch gar nicht von Diskussionen, Gesprächen oder verbalen Auseinandersetzungen spricht, sondern von „vielen, was wir gemeinsam und kontrovers dachten und hofften“. Außerdem stellt sie fest, dass der expressive Sprechakt des Dankens nicht dem „Stil unserer Kommunikation“ entspreche. Der Dank an die Mitglieder des Arbeitskreises, aus dessen mündlicher Auseinandersetzung die Schrift entstanden ist, sei vielmehr im direktiven Sprechakt einer Bitte einbegriffen, mit der um „Weiterarbeit an der Politik des Gewissens“ ersucht wird. Die in diesen Aussagen enthaltene pragmlinguistische Paradoxie sei kurz kommentiert: Die für Diskussion, Argumentation, Streitgespräch und vergleichbare Kommunikationsformen charakteristischen assertiven Sprechhandlungen des Behauptens, Konstatierens, Feststellens bzw. Entgegnehmens, Erwiderns, Widersprechens werden hier durch expressive Sprechakte des offenbar verbalisierten Denkens und Hoffens ersetzt, also durch Verben, die im Fall von „denken“ einen nonverbalen geistigen Prozess und im Fall von „hoffen“ einen nonverbalen emotionalen bzw. psychischen Zustand bezeichnen. Dass diese eigentlich keine Sprechhandlungen bezeichnenden Verben hier an die Stelle von performativen Verben des Äußerns und Aussagens gesetzt werden, zeigt, dass mit den „Gesprächen mit den Freunden vom ökumenischen Arbeitskreis Politisches Nachtgebet“ offenbar auf eine besondere Form der Kommunikation angespielt wird, die auch Elemente der individuellen Intuition und Introspektion zum Tragen kommen lässt, die dann jeweils kollektiv diskutiert und bestätigt werden. Darüber hinaus werden konventionelle Sprechhandlungstypen wie das Danken verworfen, da sie keinen Impetus zur unmittelbaren christlich motivierten und politisch relevanten Aktion enthalten. Der dennoch hier konzedierte Dank wird dementsprechend zum direktiven Sprechakt des Bittens im Hinblick auf eine handlungsorientierte Sensibilisierung des Gewissens umfunktioniert. Auch der Akt des Hoffens ist bei Sölle offenbar nicht als individuelle Gemütsbewegung zu verstehen, sondern als Initiation zur (politischen) Handlung, wodurch sich die Verwendung des Begriffes als Sprechhandlung erklären lässt. Es entstehen somit spezifische Sprechhandlungen, die gleichzeitig kooperativ, entindividualisiert und von einer politisch homogenen Gruppe autorisiert werden und gleichzeitig spontane und emotionale Äußerungen eines kollektiven Geistes- und Gefühlszustandes des präverbalen Denkens und des vorrationalen Hoffens versprachlichen. Die Paradoxie dieser

Äußerungsform ist bereits in der Bezeichnung „Politisches Nachtgebet“ manifest, aus dem Sölles innovative theologische Sprachverwendung hervorgeht. Sölles Ehemann und Mitbegründer des „Nachtgebets“, Fulbert Steffensky, stellt dazu fest:

Der Begriff ‚Politisches Nachtgebet‘ [enthält] eine gewisse Ironie [...]: Also Nachtgebet, das privateste, stillste, was man sich denken kann und das Wort politisch, das öffentlichste, das man sich denken kann. [...] Zum ersten Mal hat man gesprochen in der Kirche, zum ersten Mal hat man diskutiert. Das war einerseits eine Befreiung, aber natürlich auch eine hochaufgeladene Stimmung.³

Aus Steffenskys Interviewaussage geht deutlich die Widersprüchlichkeit und Spannung, aber auch die im theologisch-kirchlichen Kontext ganz und gar ungewohnte Gestalt dieser innovativen theologischen Kommunikationsformen hervor. Spirituelle, nonverbale und persönlich-private Praktiken der Reflexion, der Emotion und des Gebets verbinden sich hier mit der politisch-öffentlichen, rational durchdachten und sprachlich ausgefeilten Rede zu einer hybriden Äußerungspraxis, die nicht nur die theologische Fachsprache in Teilen revolutioniert, sondern die theologische Praxis- und Fachsprache auch politisiert und umgekehrt Elemente der theologischen Sprache in den politisch-gesellschaftlichen Diskurs einfließen zu lassen bestrebt ist. Die Politisierung der Kirchen und theologischen Seminare wurde dabei von weiten Teilen der theologischen Fachelite, von denen nicht wenige ihre Position aus der Tradition der *Bekennenden Kirche* ableiteten, skeptisch beurteilt, da die *Bekennende Kirche* trotz aller späteren Selbstkritik eine explizite kirchlich-theologische Vereinnahmung durch politische Institutionen und Gruppierungen verwarf.⁴

Sölles Werk ist besonders relevant für eine fachsprachliche Neuorientierung, da sie an der Schnittstelle zwischen akademisch-wissenschaftlicher Theologie und politisch-gesellschaftlichem Engagement in der Zeit des Generationenkonfliktes und des antiautoritären Aufbegehrens der 60er Jahre verortet werden kann und damit einen erheblichen Einfluss auf fachsprachliche Ausrichtungen der theologischen Fachdiskussion in der Folge der Rebellionsjahre um 1968 ausgeübt hat.

An den Anfang ihrer *Politischen Theologie* von 1971 stellt Sölle unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer eine nachdrückliche fachsprachenkritische Reflexion in Form von an den Leser gerichteten Fragen:

³ Interview mit Fulbert Steffensky (2019): <https://www.evangelisch.de/inhalte/155364/28-12-2019/fulbert-steffensky-wie-das-politische-nachtgebet-entstand-warum-streiten-spass-macht-7-wochen-ohne> (letzter Zugriff 20.10.2021).

⁴ Vgl. Anm. 3.

Haben wir wirklich ein neues Verhältnis von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis gefunden? Hat sich nicht gerade das theologische Denken von dieser Notwendigkeit dispensiert? Welche Praxis hat es entwickelt? Was hat es aus der Praxis, auch aus der fehlgeschlagenen, gelernt? Bonhoeffer zitiert in diesem Zusammenhang ein Wort Jesu aus der Bergpredigt: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! In das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“ (Matth. 7,21) – ein Wort, das man als Theologe nur unter der selbstkritischen Frage hören kann, ob nicht alle Theologie ein „Herr-Herr-Gerede“ ist, das gerade die Funktion hat, vom Tun des Willens Gottes abzulenken. Bleibt die Theologie nicht trotz aufrichtiger Bemühungen um Weltlichkeit weiter in dem elfenbeinernen Turm ihres Herr-Sagens? (Sölle 1971: 9)

„Herr-Herr-Gerede“ und „Herr-Sagen“ sind Chiffren für die abstrakte, konsequenzlose theologische Fachsprache im „elfenbeinernen Turm“, gegen die Sölle mit einer neuen handlungsorientierten Sprache vorgehen will, die nicht Ausdruck theologischen Denkens als „Luxus des Zuschauers“ sein soll, sondern „im Dienste des Tuns“ stehen soll (Bonhoeffer in Sölle 1971: 9). Dabei sei die zu fordernde Theologie eine solche, die „von einer Theologie, deren wichtigste Tätigkeitswörter ‚Glauben‘ und ‚Verstehen‘ sind, zu einer, die Glauben und Handeln zum Thema macht“, übergehe (Sölle 1971: 11). Die wissenschaftliche Theorie dürfe keinesfalls „die theologische Aufklärung zu einer bloß textkritischen Methode instrumentalisieren und sie von politischer isolieren wollen“ (Sölle 1971: 13) und an jede Theologie sei schließlich die Frage zu stellen,

ob sie die Menschen liebesfähiger macht, ob sie die Befreiung des einzelnen fördert oder verhindert, das ist das Verifikationskriterium, um mich wissenschaftstheoretisch, oder der Beweis des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2,4), um mich biblisch auszudrücken.

(Sölle 1971: 14)

Mit einer Differenzierung zwischen wissenschaftlicher Terminologie und kirchlich-biblischer Praxissprache auf der Ausdrucksebene benennt Sölle die beiden wesentlichen Handlungsziele, die der theologische Diskurs auch in die politische Sphäre einbringen müsse. Sie stellt fest, dass die mehr oder weniger an Konventionen der Wissenschaftssprache oder der homiletischen Sprache ausgerichtete Wahl der terminologischen Mittel dabei zweitrangig ist, solange das eigentliche Ziel der aufklärerischen Befreiung aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant in Sölle 1971: 12) und die Erweiterung der menschlichen „Liebesfähigkeit“ im spirituellen Sinn im Blick bleiben. So wendet sie sich gegen den „grassierenden Jargon des Kerygmas“ (Sölle 1971: 16), also der Selbstmitteilung Gottes in der durch Theologie und Kirche vermittelten Verkündigung. Diese ihr zufolge depravierte Sprache des missverstandenen Kerygmas umschreibt sie kritisch:

Kerygma [...] wird zu einer Summe von unkritisierbaren, unhinterfragbaren Lehrsätzen, die meist – und das wird für einen Fortschritt gehalten – nicht mehr mythologisch, sondern ideologisch formuliert werden. Unter Ideologie verstehe ich hier ein System von situationsunabhängigen Satzwahrheiten, einen Überbau, der auf die Praxis des Lebens, auf die Situation, auf die Fragen nicht mehr bezogen ist. Der Überbau hat [...] den Basisbezug verloren, er ist darum selber zu keiner Veränderung mehr fähig, und er ist auch nicht daran interessiert, auf die zugrundeliegende Situation verändernd einzuwirken.

(Sölle 1971: 35)

Sölles Kritik am „Jargon des Kerygmas“ richtet sich gegen einen Rückfall in eine statische, erstarrte Sprache, die sich an ‚fossilisierten‘ Dogmen, Glaubenssätzen und Sentenzen orientiert, die keinen für den Zeitgenossen erkennbaren Bezug zu dessen Lebenswirklichkeit haben und damit auch ungeeignet für die von ihr geforderte handlungsbezogene, auf die politisch-gesellschaftliche Jetztzeit und ihre ethischen Herausforderungen reagierende Fachsprache sind. Die theoretisch-abstrakte, erfahrungsferne und akademische Fachsprache, die sie polemisch als „Jargon“ bezeichnet, metaphorisiert Sölle mit dem aus der marxistischen Theorie entlehnten „Überbau“, der im theologischen Kontext mit einer realitätsfernen Dogmatik gleichzusetzen ist, die in akademischen oder traditionell überlieferten Formeln und Worthülsen besteht und nicht unmittelbar zur gewissensgesteuerten Tat im Jetzt anleitet. An anderer Stelle inkriminiert Sölle diese Sprache als „Textfetischismus der Exegeten“, der einer „Fortführung des emanzipatorischen Ansatzes historisch-kritischer Methode“ im Wege stehe, indem er kanonisierte, biblische Texte als nicht interpretatorisch verhandelbare, formelhafte Strukturen betrachte, die keiner Neuverortung im Hinblick auf konkrete Lebensherausforderungen bedürften. Weiterhin kritisiert sie die „Vergesetzlichung“ der ‚Botschaft‘ unter Hinweis auf das Überhandnehmen von formelhaften Indikativen anstatt zur Befreiung ermutigender Imperativsätze:

Nicht die Zumutung, die das Neue Testament in seiner Gesamtheit stellt, macht den Charakter des Gesetzes – als *mortificatio* – aus, nicht jede konkrete Überlegung des Handelns in der Gesellschaft ist mit dem Hinweis auf Gesetz abgetan, vielmehr kann die *vivificatio* des Evangeliums ja gerade in der Ermutigung, der Befreiung zum Handeln bestehen. Ob zum Beispiel die Aufforderung „Gehe und tue desgleichen!“ als Gesetz oder als Evangelium verstanden wird, das hängt davon ab, was sie anrichtet, ob sie Menschen unter zusätzliche Sachzwänge knechtet, ob sie ihnen die eigene Ohnmacht und das selbstgemachte Verderben zuspricht. Der undialektische Gebrauch der Formeln von Gesetz und Evangelium (wie er heute von der Bekenntnisbewegung über die Kirchenleitungen bis zur Neuorthodoxie üblich ist) orientiert sich nicht an dem, was Gesetz und Evangelium tun, *facere* (*vivificatio* und *mortificatio*), sondern bleibt rein formal, indem Perfektsätze – es ist vollbracht, Christus hat befreit, der Gekreuzigte gibt zu verstehen – gegen Imperativsätze ausgespielt werden.

(Sölle 1971: 44)

Das „Ausspielen von Perfektsätzen gegen Imperativsätze“, das Sölle hier mit Beispielen illustriert und vehement verwirft, steht ebenfalls im Zusammenhang mit ihrer generellen Forderung nach einer zum Handeln instruierenden Fachsprache. Dabei bemüht sie sich darum, beim Imperativgebrauch Imperative des Gesetzes und Imperative des Evangeliums zu unterscheiden. Erstere werden mit „Knechtung“, „Ohnmacht“, „Verderben“, „mortificatio“ (Tod / Tötung) in Verbindung gebracht und sind – so muss man Sölle verstehen – sprachlicher Ausdruck sowohl der überkommenen alttestamentlichen Gesetzesreligion als auch der staatlich-totalitären Unterdrückung, und sie sind als solche abzulehnen. Der Imperativ des Evangeliums sei hingegen trotz seiner formal-sprachlich identischen Gestalt als Aufforderung zur Umsetzung der ‚guten Nachricht‘ zu verstehen, deren Ausführung zur „vivificatio (Wiederbelebung / Lebenserhaltung) führe. Im Gegensatz zu diesem Imperativ der Befreiung stünden „Perfektsätze“, die abgeschlossene Handlungen und Ereignisse benennen und damit einen unveränderlichen Status quo sanktionieren, ohne einen Impuls zu revolutionären, lebenserhaltenden und lebensfeindliche Herrschaftsstrukturen durchbrechenden Taten zu vermitteln. Die formal-linguistische Verkürzung auf den Gegensatz „Perfektsätze / Imperativsätze“ lässt sich auf die Ausrichtung der theologischen Fachsprache insgesamt übertragen, die demnach nicht mehr vorwiegend den Charakter einer Sprache der Archivierung, Bestandssicherung, konsequenzloser Überlieferung von kodifizierten Lehr- und Glaubenssätzen haben soll, sondern sich in Richtung auf eine direktive Sprache der Schärfung eines gesellschaftspolitischen Problembewusstseins und daraus abgeleiteter Ausübung eines aktiven Christseins in Bewegung setzt. Es ist nicht zu übersehen, dass diese vereinfachend als „imperative Sprache“ zu bezeichnende Kommunikationsform in riskante Nähe zu autoritären Sprachfigurationen der unterdrückenden und entmachtenden Gesetzessprache gerät. So wie der 68er Bewegung insgesamt immer wieder kritisch attestiert wurde, in ihren progressiv-revolutionären, teils radikalen Forderungen nicht frei von einem totalitären Gestus zu sein, der sie mit umgekehrter Stoßrichtung in die sprachlich-habituelle Nähe der von ihnen bekämpften oppressiven Kräfte rückt, ist auch die von Sölle geforderte theologische Fachsprachenausrichtung dieser Gefahr ausgesetzt.

Eine weitere zentrale Forderung Sölles, die im direkten Zusammenhang mit dem bisher Ausgeführten steht, ist diejenige nach einer sprachlichen Orientierung an der „Sprache Jesu“. Dazu führt sie aus:

Je abstrakter die Theologie Begriffe, wie Erlösung, Sünde, Gnade, Auferstehung, gebraucht, je kerygmatisch reiner und weltloser sie selber denkt, umso weiter wird sie sich von den Worten und dem Handeln Jesu, von seiner Weltlichkeit, entfernen. Das ist keineswegs ein Problem des unterschiedlichen Sprachniveaus, bei dem die Wissenschaft für das höhere Abstraktionsniveau zu plädieren hätte, wohl aber das Problem außerordent-

lich verschiedener Sprachbewegungen. Es scheint mir, daß eine deduktive Theologie, die von kerygmatisch fixierten oder fixierbaren Sätzen ausgeht, immer weniger Chancen der Verständlichkeit hat. Die heute zu fordernde induktive theologische Methode entspricht nicht einem modischen Bedürfnis, sondern dem Bewusstseinsstand des vergleichenden kritischen Prüfens, den die protestantische Theologie in der Entfaltung historischer Kritik bereits eingenommen hatte, aber durch den Rückschlag der Dialektischen Theologie wieder verlor. (Sölle 1971: 46)

Sölle unterstreicht, dass der Unterschied zwischen einer von ihr geforderten „Sprachbewegung“ und der von ihr inkriminierten „kerygmatisch reinen und weltlosen“ Sprache nicht in einem unterschiedlich hohen Abstraktionsgrad oder in einem mehr oder weniger ausgeprägten Wissenschaftlichkeitsgrad mit entsprechend höheren grammatischen und lexikalischen Gebrauchsfrequenzen von fachsprachlichen Merkmalen besteht; vielmehr gehe es um eine Sprache, in deren Mittelpunkt statt „fixierter oder fixierbarer Sätze“, die zunehmend der Gefahr der Unverständlichkeit ausgesetzt seien, ein induktiver Ansatz stehe, demzufolge einzelne Aussagen Jesu historisch-kritisch hinterfragt und als Grundlage für allgemeingültige Denk- und Handlungsmaximen dienen sollten. Den Unterschied zwischen theologisch „reiner“ Sprache und der „vermittelten“, also bildhaften, gleichnishaften oder situationsgebundenen Sprache Jesu erläutert Sölle dementsprechend folgendermaßen:

Diese Sprache Jesu aufzugeben, weil in ihr das Kerygma ja nur vermittelt und nicht „rein“ erscheint, bedeutet faktisch eine Entpolitisierung des Evangeliums, die wie jede vermeintliche Entpolitisierung nur scheinbar ist, weil sie in Wahrheit zumindest die bestehenden Zustände und die Politik der Herrschenden durch Schweigen rechtfertigt. Es ist eine gefährliche Einbildung, zu meinen, theologische Sätze seien zunächst „rein“ theologisch zu verstehen und hätten keine politischen Voraussetzungen, Gehalte und Konsequenzen. In einer solchen Vorstellung wird die dualistische Zerspaltung der Wirklichkeit in zwei hierarchisch geordnete Bereiche – oben der Glaube, unten die Politik – gefördert. Zugleich wird übersehen, wie in scheinbar apolitischen Sätzen und Begriffen politisch erwünschte Haltungen verklärt und eingeübt werden. Demut, Anspruchslosigkeit, Aufgabe des eigenen Willens, Unterordnung sind solche Tugenden, die aus bestimmten „rein“ theologischen Entscheidungen folgern [sic!]. [...] Je weltloser, je „reiner“ theologisch gedacht wird, desto besser funktioniert Theologie als Mittel gesellschaftlicher Anpassung. [...] Der politische Gehalt solcher Sätze ist die Stabilisierung der Klassenherrschaft. [...] Daß gesellschaftliche Interessen in theologischen Formulierungen Ausdruck finden, bleibt verborgen, der affirmative Gehalt wird nicht durchschaut. (Sölle 1971: 47–49)

Einander gegenübergestellt werden hier wiederum die akademische, hier polemisch als „rein“ titulierte, theoretische, auf Dogmenüberlieferung beruhende und vor allem scheinbar entpolitierte, „weltlose“ theologische Fach- und Lehrsprache auf der einen Seite und die Sölle zufolge politische und welthaltige Sprache Jesu auf der anderen Seite. Wie aus den letzten Sätzen des Zitats her-

vorgeht, handelt es sich bei der theologischen Fachsprache, die Sölle vor-schwebt, um eine konkrete, explizite, auch ungehorsame, unangepasste und schließlich auch klassenkämpferische Sprache, die nicht durch Verschweigen, Beschwichtigen, Verklären etc. die bestehenden Herrschaftsverhältnisse und damit verbundene Ungerechtigkeiten zu sanktionieren und zu zementieren hilft. Hauptargument ist dabei die Feststellung, dass ein Rückzug in ein akademisches Vakuum oder eine ausschließliche Rückbesinnung auf eine kanonisierte und unhinterfragt weitervermittelte ‚reine Lehre‘ nicht unpolitisch seien, sondern vielmehr eine zwar nicht affirmative, dennoch aber unmissverständliche politische Position zum Ausdruck brächten, nämlich die einer Trennung in zwei Sphären der Politik und der Religion, wobei die Religion und die Theologie durch Nichteinmischung gesellschaftliche Missstände und politische Fehlentwicklungen nicht nur duldeten, sondern bewusst guthießen und aufrechterhielten. Dementsprechend bezeichnet Sölle die von ihr favorisierte Sprache Jesu ironisch als „unrein“:

Nur der höchste Grad von Bewußtsein, die vollzogene Identifikation mit den Interessen der Armen, könnte diesen ideologischen Schein reiner apolitischer Rede aufheben und „unrein“ werden, Politisches und Theologisches mischen, wie es in der Sprache Jesu geschieht. Jesu Heilruf für die Armen (Luk. 6, 20), seine Parteilichkeit gegen die Reichen (Matth. 19,24) schließen selbstverständlich politisches Bewußtsein ein [...]. Seine Sprache war entsprechend „unrein“, das heißt: nicht auf Bereiche verrechenbar, nicht auf ein sogenanntes „proprium“ des Glaubens fixiert, mehrdeutig in ihren Anwendungsmöglichkeiten und darum umstritten, eindeutig nur in der Tendenz der Befreiung. Im Unterschied zu der theologischen Sprache, die sich vermeintlich entpolitisiert hat und damit den herrschenden Interessen dienstbar wurde, ist die Sprache Jesu immer zugleich religiöse und politische – nämlich den ganzen Menschen in seiner gesellschaftlichen Umwelt betreffende – Sprache. Anknüpfung an die Sprache Jesu würde daher heißen, die politische Relevanz des Evangeliums wieder aufzudecken; der Verzicht auf den historischen Jesus und die Ersetzung seiner Sprache durch die kerygmatischen Formulierungen fördert die Entpolitisierung des Evangeliums. (Sölle 1971: 50)

Damit formuliert Sölle einen Programmentwurf für eine zeitgemäße und innovative theologische Fachsprache. Das Vorbild der Sprache Jesu, so wie sie von Sölle gedeutet wird, wird zum Maßstab für theologische Rede und Fachsprache insgesamt deklariert, wobei die Gestalt dieser Sprache mit einer ganz spezifischen, eigenwilligen Definition versehen wird. Das in Anführungszeichen gesetzte provokatorische Attribut „unrein“ umfasst dabei die zentralen Merkmale dieser rebellischen und gleichzeitig durch Identifizierung mit der Redeweise Jesu als Religionsstifter und Gottessohn legitimierten Sprache. Unter „unreiner“ Sprache Jesu versteht Sölle ein Idiom, das in erster Linie nicht „rein“ fachlich, „rein“ theologisch oder in irgendeiner Weise „rein“ akademisch ist, sondern eine „gemischte“ theoretisch und gleichzeitig praktisch ausgerichtete, politi-

sche und ebenso spirituelle Sprache, die eben nicht aseptisch, steril, papieren, also einseitig und weltfremd, sondern ganzheitlich und politisch relevant ist. Dabei wird deutlich, dass die so definierte „Sprache Jesu“, die im Gegensatz zu einer nur scheinbar „entpolitisierten“, aber in Wahrheit hoch politischen Sprache der theologischen Wissenschaftstradition stehe, ihrerseits von den vorherrschenden Zeitmoden der revolutionären politischen Bewegung der 68er vereinnahmt wird. Damit wird die Fachsprache selbst instrumentalisiert und vereinfachend in zwei antagonistische Lager unterteilt, in der die traditionelle Sprache der theologischen Lehre und Verkündigung dem Bereich des konservativen, politisch rechten und auch oppressive Herrschaftsstrukturen unterstützenden Spektrums zugeordnet wird, wohingegen die als „Sprache Jesu“ ‚geadelte‘ Sprache der Befreiung und der politischen Einmischung mit dem favorisierten linksrevolutionären, traditions- und autoritätskritischen Feld identifiziert wird. Inwieweit und in welcher Form sich diese „in ihren Anwendungsmöglichkeiten mehrdeutige und darum umstrittene, nur in der Tendenz der Befreiung eindeutige“, also politisch engagierte, im Umgang mit theologischen Quellen ihre Interpretationen politischen Zwecken unterordnende Fachsprache in Sölles Werken niederschlägt, kann anhand einiger weiterer Beispiele illustriert werden.

Die von Sölle geforderte theologische Fachsprache, die sie mit der „Sprache Jesu“ in Übereinstimmung sieht und u. a. als „Sprache der Befreiung“ bezeichnet, prägt zahlreiche ihrer Werke sowohl in der Lexik als auch in der Sprachstruktur. So werden theologische Terminologie und politische Schlüssel- oder Schlagworte der Gegenwart durchgängig in unmittelbaren Zusammenhang gebracht, wie aus folgenden Zitaten am Beispiel des biblischen Begriffs der *Schöpfung* in *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung* (Sölle 1985) hervorgeht:

Partizipation, Anteilhabe, Kooperation oder Teilnahme an der Schöpfung? [Meine Hervorhebungen in diesem und in den folgenden fünf Zitaten, J.G.] (Sölle 1985: 9)

Dem Gedanken der Schöpfung steht der Begriff des „Exterminismus“, der Ausrottung gegenüber [...]. (Sölle 1985: 11)

Exterminismus hat drei Dimensionen: die Vergewaltigung der Natur, den Krieg gegen die Armen [...] und die atomare Bedrohung durch die Aufrüstung. (Sölle 1985: 11)

Die Erde ist heilig. [...] Die Verschwörung zur Vernichtung der Schöpfung – oder zumindest großer Teile von ihr in einem sogenannten „gewinnbaren Atomkrieg“ – entzündet in uns ein neues Bewußtsein von der Heiligkeit [...]. (Sölle 1985: 12)

Wir [brauchen] Befreiung, bevor wir an Schöpfung glauben können. Zumindest unterdrückte Menschen brauchen einen Gott, der ihnen gegen ihre Unterdrücker zur Seite steht. Die Schöpfungsordnung als solche – ohne Verbindung zu einer Befreiungstradition –

kann Sklenen und Unterdrücker nicht versöhnen, weil sie ihnen die Kraft, sich zu befreien nicht zu geben vermag. (Sölle 1985: 20)

Das Unvermögen, die Wahrheit der Befreiung im ontologischen Entwurf des Schöpfungsglaubens zu entdecken, ist dann gepaart mit dem Versuch, das Leben und Denken der Menschen unter Kontrolle zu bringen und ihre Kraft zur Selbstbestimmung zu schwächen. Die vulgarisierte Theologie der „moralischen Mehrheit“ in den USA ist eine nationalistisch-religiöse Ideologie, die das biblische Motiv der Befreiung um jeden Preis vermeidet. Aber die biblische Zusage „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Psalm 124,8) nimmt die Befreiung, die hier schlicht „Hilfe“ genannt wird, zum Ausgangspunkt, als Erfahrung, von der aus wir zur Erkenntnis von Gottes Schöpfung kommen. Im Anfang war Befreiung – im Sinn dieses Anfangs nähern wir uns den Dimensionen unseres Geschaffenseins. Wir müssen eine Synthese von Schöpfungs- und Befreiungstraditionen finden, die die Befreiungstraditionen nicht entwertet, sondern die Schöpfungstradition aus der Befreiungsperspektive begreift. (Sölle 1985: 23–24)

Die zitierten Auszüge veranschaulichen exemplarisch Sölles sprachliche Vorgehensweise: Ein theologischer Terminus, in diesem Fall der zentrale christliche Begriff der *Schöpfung*, wird mit Begriffen aus politisch-weltanschaulichen Diskursen der aktuellen, zeittypischen gesellschaftlichen Debatten in direkte Verbindung gebracht, um in einer reziproken Argumentationsbewegung theologische Konstellationen in die politische Domäne zu überführen und umgekehrt politisch-ideologische Gegenwartsbegrifflichkeiten in die theologische Domäne hineinzuprojizieren. So wird der Begriff *Schöpfung* zunächst durch Verbindung mit politischen Schlüsselbegriffen wie „Partizipation“, „Anteil-habe“, „Kooperation“ und „Selbstbestimmung“ mit zeitüblichen Diskursen der grundlegenden gesellschaftlichen Demokratisierung und Überwindung von Herrschaftsprivilegien in Zusammenhang gebracht. In einem weiteren Schritt wird die auf diese Weise ‚vergesellschaftete‘ *Schöpfung* in Gegensatz zu Phänomenen gestellt, die in der politisch-revolutionären Auseinandersetzung des Umfelds der 68er-Bewegung Feindbilder repräsentieren und von progressiven gesellschaftlichen Kräften bekämpft werden, darunter „Unterdrücker“, „Krieg gegen die Armen“, „Verschwörung“, „Aufrüstung“, „Atomkrieg“ etc. Mit dem politischen Fachterminus des „Exterminismus“ werden diese zu bekämpfenden Phänomene einem abstrakten Hyperonym untergeordnet, um die stark politisierte Argumentation wissenschaftlich zu legitimieren. „Exterminismus“ erscheint hier als von „Extermination“ (Zerstörung) abgeleitetes lateinischstämmiges Abstraktum, das eine Vernichtungsideologie bezeichnet. Der Begriff wird im Allgemeinen im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Rassenideologie oder seltener mit Stalinismus, Maoismus und vergleichbaren totalitären und menschenverachtenden politischen Ideologien verwendet. Sölle verwendet ihn hier explizit gegen demokratisch-kapitalistische

Systeme unter Führung der Vereinigten Staaten, die sich gegenüber wirtschaftlich abhängigen, ärmeren Ländern imperialistisch und ausbeuterisch gebärdeten. Damit stellt die Theologin implizit die Demokratien des westlichen Bündnisses in eine Reihe mit den menschenverachtenden Diktaturen des 20. Jahrhunderts; eine solche Gleichsetzung war im politischen Diskurs der 60er und 70er Jahre innerhalb des linken Spektrums durchaus üblich, unterscheidet sich im hier vorliegenden Rahmen des theologischen Fachtextes aber insofern von allgemeinen gesellschaftspolitischen Debatten, als ein politisch relativ radikaler Standpunkt christlich und theologisch gerechtfertigt wird und mit Verweisen auf Bibelstellen und die „Sprache Jesu“ untermauert wird. Durch derartige sprachliche Operationen der semantischen Opposition (Schöpfung vs. Exterminismus, Unterdrückung, nationalistisch-religiöse Ideologie etc.) werden theologisch-biblische Dimensionen auf die politische Tagesdiskussion übertragen und für politisch-parteiische Stellungnahmen instrumentalisiert; gleichzeitig werden in biblische und theologische Überlieferungen aktuelle ideologische Gegenwartsbezüge implementiert. Zur Technik der semantischen Identifizierung kann anhand der zitierten Textauszüge insbesondere die Gleichung *Schöpfung* = *Befreiung* exemplarisch angeführt werden: Sölle knüpft den Begriff der *Befreiung* unmittelbar an den der *Schöpfung*, indem sie *Befreiung* als Voraussetzung für einen Schöpfungsglauben bezeichnet, darüber hinaus eine „Schöpfungsordnung“ ohne „Befreiungstradition“ als unwirksam darstellt und außerdem konstatiert, dass die „Wahrheit der Befreiung“ im „ontologischen Entwurf des Schöpfungsglaubens“ enthalten sei. Es werden auf diese Weise zunächst fachsprachlich verklau-sulierte Abhängigkeitsbezüge zwischen den beiden Begriffen hergestellt, um dann im Anschluss den Begriff der *Befreiung* direkt in den Wortlaut von Bibelstellen einzufügen, indem das Syntagma „unsere Hilfe“ im Psalm 124 kurzerhand apodiktisch zu *Befreiung* umgedeutet wird, obwohl das Lexem „Hilfe“ hier durchaus anders verstanden werden kann, etwa als „Rettung“, „Verschonung“ oder auch symbolisch als geistig-spirituelle Freiheit (Sölle 1985: 24). Darüber hinaus formuliert Sölle den Beginn des Johannesevangeliums zur Sentenz „Im Anfang war Befreiung“ um, womit das „Wort Gottes“ zur „Befreiung durch Gott“ umgedeutet wird. Die Synonymisierung oder zumindest Parallelsetzung von *Befreiung* mit *Schöpfung*, „Wort Gottes“ und „Rettung vor dem Untergang“ stellt insofern eine dezidierte Politisierung der theologischen Fachterminologie dar, als der Begriff der *Befreiung* im politisch-gesellschaftlichen Diskurs der 60er und 70er Jahre eine ideologisch enorm aufgeladene Konnotation besitzt. Weiss führt den Begriff der *Befreiung* im ideologiekritischen Glossar *Schlagwörter der Neuen Linken* mehrfach auf, und zwar in den Zusammensetzungen „Befreiungsbewegung“, „Befreiungskampf“ und in der Kollokation „Befreiung der kolonialen und halbkolonialen Völker“ (1974: 231), und bezeichnet das Lexem als „ungefähr

bedeutungsgleich“ mit „Emanzipation des Menschen“ (148), die wiederum als „eine wesentliche Zielsetzung der Revolution [...], d. h. die Abschaffung der Herrschaft des Menschen über den Menschen“ bis hin zu einer „Abschaffung des Staates“ definiert wird (113). Die theologische Fachsprache wird, wie gezeigt werden konnte, in beträchtlichem Maße zu einem Vehikel der zeitaktuellen politischen Auseinandersetzung, verlässt damit die Sphäre der hermetisch-wissenschaftlichen Abkapselung und tritt in einen aktiven Austausch mit der außeruniversitären kritischen Gesellschaft. Dabei ist eine interessengesteuerte und politischen Prämissen verhaftete Neuinterpretation theologischer Grundbegriffe dem Risiko ausgesetzt, wissenschaftliche Erkenntnis den Zielsetzungen gesellschaftspolitischen Engagements unterzuordnen.

In *Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden* (Sölle 1981) werden politische Schlagworte der revolutionären Linken („gewaltfreie Illegalität“, „herrschender Militarismus“, „privates Eigentum an Produktionsmitteln“ etc.) in unmittelbaren Bezug zu Haltungen und Handlungen Jesu und seiner Jünger gebracht:

Christsein im Kontext des über uns herrschenden Militarismus bedeutet nicht, ein vorpolitisches Weihnachtsliedchen zu summen, wir müssen schon etwas deutlicher werden Mit „deutlich“ meine ich: so militant, so gewaltfrei und so illegal wie Jesus und seine Freunde. [Meine Hervorhebungen in diesem und im folgenden Zitat, J.G.] (Sölle 1981: 10)

Der demokratische Charakter gewaltfreier Illegalität muß sichtbar werden. Wir müssen endlich anfangen, auch am Sabbat ein paar Ähren auszuraufen. Die Jünger Jesu, die das taten, verstießen gegen ein religiöses Gesetz. Sie handelten illegal; [...], sie verletzten eine Grenze, die in ihrer Gesellschaft als heilig anerkannt war. Das Heiligste in unserem Land ist das private Eigentum an den Produktionsmitteln; dient es dem Tod, so ist es noch heiliger, noch schützenswerter, noch mehr tabuiert [sic!]. (Sölle 1981: 11)

Der „militante, gewaltfreie, illegale“ Jesus und die „illegal“ handelnden Jünger stehen in solchen Argumentationen zeitgenössischen aufbegehrenden oder mehr oder weniger gewaltfrei in der Illegalität operierenden, herrschaftskritischen oder staatsfeindlichen Kräften durch identische Attribuierungen Pate, die auf diese Weise theologisch legitimiert und sprachlich auf die gleiche Ebene gestellt werden. Unabhängig davon, inwieweit man der systemkritischen Argumentation inhaltlich folgen will, kommen hier rhetorische Figuren wie Vergleich und Parallelismus zum Einsatz, um zeitlich, kulturell und semantisch weit voneinander entfernte Begriffsinhalte in einen unmittelbaren gemeinsamen Kontext zu stellen. In *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“* (Sölle 1982 [1965]) werden in ähnlicher Vorgehensweise Elemente der jüngeren Geschichte und der zeitgenössischen Weltpolitik in Bezug zu Bibelaussagen gestellt:

Den Anfang der Freiheit besingt zum Beispiel das Christuslied im Philipperbrief, das Paulus von der Urgemeinde übernahm: die kosmischen Mächte unter, über und auf der Erde haben dem Christus gehuldigt (Phil. 2, 10). Seitdem sie den Christus anerkannt haben, sind sie als Mächte, als mythisch-schicksalhafte Gewalten, erledigt. Sie können niemanden mehr ängstigen. Wo immer sie noch beschworen werden, wo immer an ihre Herrschaft appelliert wird – in Blut und Boden, Partei oder Staat, in Amt oder Hierarchie –, da kann auf ihre Entmächtigung hingewiesen werden [...]. Die einst Herren der Welt waren, haben nichts mehr zu sagen. [Meine Hervorhebungen in diesem und im folgenden Zitat, J.G.] (Sölle 1982 [1965]: 104)

Denn jener Gott, der wegen des Leidens der Unschuldigen angeklagt wird, ist der Gott der Allmacht, der König, Vater und Herrscher über die Welt. Ihn klagt die Moderne mit Recht an – und alle theologischen Kunststücke, sie zum Schweigen zu bringen durch die bloße autoritative Setzung Gottes, der uns verstummen heißt, weil nur er das Recht des Fragens und der Anklage hätte, können die Wahrheit dieser Frage an den allmächtigen Gott nicht ersticken. Will man sie nicht zum Schweigen bringen oder religiös verdrängen, so führt sie zur Absetzung des theistisch verstandenen Gottes. [...] nur in Christus erscheint die Auffassung vom leidenden Gott, nur hier sind es Gottes eigene Leiden, die von einem Menschen übernommen werden, erst seit Christus ist deutlich geworden, daß wir Gott töten können, weil er sich uns ausgeliefert hat. [...] Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf geht, dass Gott zu seiner Identität komme. [...] Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit dem Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun. (Sölle 1982 [1965]: 153–154)

Wiederum sind es direkte oder indirekte Bibelzitate oder, wie im zweiten Zitat, theologische Einlassungen zu zentralen Glaubensthematiken (Leiden und Tod Jesu), von denen aus kühne Bögen zu Zeitgeschichte und Tagespolitik geschlagen werden. So wird das indirekte Zitat aus dem Philipperbrief („[...] in dem Namen Jesu [beuge] sich [...] jedes Knie derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind [...]“) als Argument gegen weltliche Herrschaft ins Feld geführt, wobei auf die nationalsozialistische Diktatur („Blut und Boden“), sozialistische Parteidiktaturen („Partei und Staat“) und jede Art der diesseitigen Herrschaftsausübung („Amt oder Hierarchie“) angespielt wird. Mit dem Begriff „Entmächtigung“ wird auf die ‚Ermächtigung‘ der NS-Herrscher verwiesen, deren Macht in der Welt zerronnen sei. Mit dem Menschen Jesus, der gleichzeitig „leidender Gott“ ist, identifiziert Sölle erneut innerhalb von gedrängten, sentenzartigen Satzgefügen den biblischen Gottessohn mit Menschen, die „beleidigt, gefoltert, verbrannt und vergast“ wurden; auch hier drängt sich der unmissverständliche Gegenwartsbezug zu Folterregimen in Lateinamerika, zur Shoah und zu Napalmeinsätzen im Vietnamkrieg sowie zur Rassendiskriminierung in den USA und im Apartheidsregime in Südafrika auf. In diesem Fall wird die Theorie vom Tod Gottes mit den Morden an mit dem göttlichen Men-

schensohn oder menschlichen Gottessohn identifizierten in der Gegenwart lebenden Menschen untermauert; auch hier handelt es sich um eine (fach)sprachliche Operation, deren theologische Begründung ausbleibt und auf eine sprachliche Oberflächenebene verlagert wird.

In vergleichbarer Weise werden feministische Argumentationen bei Sölle auf theologische Dimensionen zurückgeführt:

Die meisten bildenden Künstler haben Jesus weibliche Züge mitgegeben, diese Künstler wollten den Menschen, dessen Gestalt das Bild Gottes so klar spiegelt, nicht zum Mann verkürzen. So näherten sie sich dem androgynen Mythos der Einheit der Geschlechter. Ich weiß nicht, ob Jesus ein Feminist war, aber daß er heute einer wäre, der im Widerspruch zum Kult des Männlichen steht, ist außer Frage. [Meine Hervorhebungen, J.G.]

(Sölle 1977: 14)

Im Zitat aus dem Aufsatz *Der Mann. Ansätze für ein neues Bewußtsein* (Sölle 1977) bezieht sich Sölle auf kunsthistorische Aspekte der Christusdarstellungen, um in diesem Fall eine apodiktische Behauptung („Jesus war ein Feminist“) nicht nur theologisch, sondern auch durch Verweis auf sakrale Kunst zu stützen.

Als abschließendes Beispiel führen wir zwei Zitate aus *Sympathie. Theologisch-politische Traktate* (Sölle 1978) an, in denen es um Deutungen der Mutter Gottes und der Person Jesus Christus geht, die wiederum durch Bezugnahme auf Schlüsselbegriffe der Gegenwartspolitik aktualisiert werden:

Maria lehnt das Leistungsprinzip ab: Nicht weil du schön, klug, erfolgreich musikalisch, potent oder was immer bist, stehe ich zu dir, sondern – ohne Bedingungen. [...] Maria unterläuft die Einteilung der Menschen in Schafe und Böcke. Dieser anarchistische Zug der Maria hat sich nie ganz ausrotten lassen. [...] So ist die Gestalt der Maria ebenso doppeldeutig wie alle religiösen Inhalte und Symbole. Sie funktioniert im Interesse religiös verkämpfter Unterwerfung, aber auch im Interesse von Trost, Schutz und Rettung der Opfer. Maria ist submissiv, ist unterwürfig. Aber sie ist auch subversiv in dem Sinn, wie die lateinamerikanische Polizei das Wort benutzt: Sie zersetzt die Macht der Herrschenden. Im neuesten Vokabular der Bundesrepublik unserer Tage würde man sagen: Maria ist eine Sympathisantin. [Meine Hervorhebungen in diesem und im folgenden Zitat, J.G.]

(Sölle 1978: 59)

Die schärfsten Worte Jesu sprechen von der Notwendigkeit des Hasses um der neuen Welt willen, von der Entzweiung innerhalb der Familien, die seine Botschaft bringt: „Meinet nicht, daß ich gekommen sei, Friede auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert“ (Matthäus 10, 34). Es läßt sich nicht weginterpretieren oder verschleiern, daß es in Jesu Predigt einen revolutionären Haß gibt, ein eindeutiges und radikales Nein, das aus dem Ja zur Sache, um die es Jesus geht, folgt.

(Sölle 1978: 85)

Maria wird als Gegnerin des „Leistungsprinzips“ bezeichnet, als „anarchistisch“, als gleichzeitig „submissiv“ und „subversiv“, als „Zersetzerin der herrschenden Macht“ und schließlich als „Sympathisantin“; Jesus wird unter Verweis auf eine

Stelle aus dem Matthäusevangelium als Träger eines „revolutionäre Hasses“ und Verfechter eines „radikalen Neins“ dargestellt. All dies sind sprachliche Etiketten, die denotativ an Phänomene des politischen Gegenwartsgeschehens gebunden sind und konnotativ auf ideologische Auseinandersetzungen in aktuellen gesellschaftlichen Debatten verweisen. Durch derartige ahistorische sprachliche Identifizierungen erzielt Sölle eine gleichzeitige Aktualisierung theologischer Basiskonzepte und eine historisierende Sakralisierung jetzzeitgebundener schlagwortartiger Begrifflichkeiten. Wenn auch die Inhalte entgegengesetzt sind, erinnert das Verfahren an ideologische Aktualisierungen theologischer Begriffe seitens der gleichgeschalteten Wissenschaftler während des NS-Regimes. Der Unterschied besteht vor allem darin, dass in Sölles Fall im Gegensatz zu Hirsch, Grundmann, Kittel und anderen keinem diktatorischen Regime sekundiert werden soll, sondern umgekehrt demokratisch legitimer Herrschaft kritisch begegnet werden soll und deren Nähe zu totalitärem Machtverständnis sowie Kontinuität im Hinblick auf nazifaschistisches Gedankengut aufgedeckt werden soll.

Der 1926 geborene Theologe Jürgen Moltmann gehört wie Sölle zur Generation der sogenannten ‚68er‘, repräsentiert aber im Gegensatz zu ihr die universitär-institutionalisierte wissenschaftliche Theologie der mittlerweile zu politischem Selbstbewusstsein und wirtschaftlicher Stärke herangereiften Bundesrepublik. Moltmann war 1958–1963 zunächst Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 an der Universität Bonn und schließlich 1967–1994 an der Universität Tübingen. Moltmanns zentrales Thema ist seine „Theologie der Hoffnung“ (vgl. Moltmann 1964), mit der er, ähnlich wie Sölle, einen Impetus zum gesellschaftlich engagierten Handeln begründet und durch die er, wie Härle feststellt, weltweit bekannt wurde (Härle 2012: XLIV). Fischer zufolge „entspricht Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ in hohem Maße dem Zeitgeist. In den 60er Jahren haben Publikationen zu Stichworten wie Zukunft, Futurologie oder Hoffnung Konjunktur“ (2002: 180). Damit unterstellt Fischer dem Theologen eine gewisse Nähe zu modegebundenen Tendenzen der öffentlichen Debatte und konstatiert: „Mit seiner Hoffnungstheologie in ihrer ursprünglichen Fassung hat Moltmann den Anstoß zu Konzeptionen ‚politischer Theologie‘ gegeben. Mehr noch: seine ‚Theologie der Hoffnung‘ ist selbst verkappte politische Theologie“ (Fischer 2002: 189). Zahrnt stellt zur Sprache dieser von der christlichen Eschatologie ausgehenden und vorwiegend auf die Zukunft der Menschheit ausgerichteten „Theologie der Hoffnung“ fest: „Alle theologischen Sätze sind ‚Hoffnungssätze‘ und alle theologischen Begriffe sind ‚Vorgriffe‘“ (Zahrnt 1984: 217) und fügt im Hinblick auf die aus der theologischen Hoffnung erwachsenden Handlungsmaximen hinzu:

Wenn die Christen wirklich an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten glauben, dann können sie sich nicht damit begnügen, diese Welt nur so zu erhalten, wie sie nun einmal ist, sondern dann müssen sie sie auch bereits verändern und erneuern, und zwar nicht nur die Personen, sondern auch die Verhältnisse. Das ist das echte Pathos, das bei Moltmann auch durch die Pathetik seiner Sprache spürbar wird. (Zahrnt 1984: 219)

In Jürgen Moltmanns wissenschaftlichen Texten ist die zeittypische Gestalt einer objektivierenden, aber gleichzeitig auch enthusiasmierenden und emotionalisierten Fachsprache allgegenwärtig. In einem Aufsatz mit dem Titel *Wort Gottes und Sprache* (Moltmann 1968) äußert sich Moltmann ausführlich zu seinem Sprachverständnis im Hinblick auf die christliche Predigt und auf die Aufgabe religiöser und theologischer Fachsprache insgesamt:

Die allgemein-menschliche Sprachfähigkeit ist doch kein abgeschlossener Kreis von Möglichkeiten. Sprache ist kein Werk (ἔργον), kein totes Erzeugtes, sondern ein offener, lebendiger Prozeß [...]. Die christliche Gottesrede erscheint darin als eine durchaus neue Möglichkeit, die neue Möglichkeiten und Freiheiten eröffnet. Die christliche Predigt hat sich darum nicht an vorhandene Möglichkeiten zu assimilieren, sondern den vorhandenen neue zu eröffnen. Sie darf auf der anderen Seite auch nicht als Zungenrede draußen vor der Tür bleiben. Das Sprechen und Denken der Menschen ist geschichtlich und darum offen für das, was Menschen im Sprechen und Denken eigentlich intendieren. In Worten und Sätzen suchen Menschen „das Wort“ und „den Satz“, die sie aus ihrer Uneindeutigkeit befreien, die lösen, die aufklären und in die Wahrheit bringen. Die Erinnerung, daß es ein solches Wort geben müßte und das es kommen müßte, hat sich tief in den Erwartungszusammenhang unseres Redens eingegraben. Sie zeigt sich noch darin, daß das Bewußtsein von der Unerreichbarkeit der wahren Welt lebendig ist. (Moltmann 1968: 111)

Moltmanns Plädoyer für eine kreative, „offene“, „lebendige“ Sprache der Verkündigung und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung steht im Zusammenhang mit seiner neoeschatologischen Ausrichtung auf ein zukünftiges Heilsgeschehen. Wenn die religiöse und theologische Auseinandersetzung in der zentralen Erkenntnis auf Zukunftshoffnung und zukunftsgerichtetes Handeln ihre Kernaussage wahrnimmt, dann muss das auch Konsequenzen für ein homiletisches und wissenschaftliches Sprachbewusstsein haben. Eine erstarrte Sprache, die auf kanonisierten, „toten“ Erzeugnissen basiert, wie Moltmann es nennt, ist nicht geeignet, eine christliche Zukunftsperspektive angemessen auszudrücken. Moltmann schwebt eine ‚zur Erkenntnis der Wahrheit befreite Sprache‘ vor. Diese Sprache, für die die Ausstattung mit „neuen Möglichkeiten und Freiheiten“ die zentrale Forderung darstellt, dürfte als eine Kommunikationsform zu imaginieren sein, die zu drängenden gesellschaftlichen Zukunftsfragen Stellung bezieht und dabei gleichzeitig aus dem messianischen Fundus der christlichen Überlieferung schöpft. Sie sucht damit direkten Anschluss an soziale und naturwissenschaftlich-technische wie auch politische Problematiken der Gegenwartsdiskurse, insofern sie für eine menschenwürdige Zukunft relevant sind, greift aber gleichzeitig auf die Erinnerung an die

auf Wahrheitssuche und Erlösungshoffnung ausgerichtete Sprache der christlichen Überlieferung zurück. Dass es dabei nicht um eine Sprache der inspiratorischen Ergriffenheit geht, wird mit dem ablehnenden Hinweis auf die Praxis des ekstatischen und hermetischen „Zungenredens“ deutlich gemacht; vielmehr sucht Moltmann nach einer Synthese aus rationaler Verstandessprache und emotionaler Hoffnungssprache. In einer programmatischen Einlassung zur Predigtsprache im selben Text wird diese Forderung präzisiert:

Sollte die christliche Predigt sich nicht von der Bestätigungsneurose des Positivismus befreien und schöpferisch mit der Möglichkeit rechnen, daß sich die Wirklichkeit wandelt, wo das Wort ihr voranleuchtet? Die christliche Predigt kann die Zukunft als Macht in die Gegenwart bringen, so daß man im Zerfall von Sprache und Realität, von Zeichen und Sache, von Namen und Person beharrlich nach Wahrheit, Übereinstimmung und Identität fragen muß und nicht resigniert. Daß den Armen das Evangelium gepredigt wird, daß Gottlose gerecht gesprochen werden, daß Sterbende zur Hoffnung erhöht werden und die Grenzen der Erwählung, der Kultur, der Rassen, Klassen und Sprachen gesprengt werden, sind die Zeichen messianischer Zeit. Diese Aura messianischer Erfüllung des armen und wartenden Lebens sollte die christliche Predigt wieder umgeben. Nimmt man ihr diese Atmosphäre, so wird sie steril und stirbt. Vergißt man die Bedeutung der Zeit, in der dies gesagt werden darf, so muß man schweigen. (Moltmann 1968: 112)

In Moltmanns Ausführung ist es die Sprache des christlichen Verkündigungswortes, die eine mentale Verbindung zwischen Gegenwart und Zukunft herstellen kann. Zu dieser optimistischen Einschätzung gelangt er mittels einer sprachkritischen Analyse, der zufolge die Identität von Signifikant und Signifikat, von Nomen proprium und realer Person, insgesamt zwischen sprachlicher Begrifflichkeit und außersprachlicher Referenz, nicht mehr garantiert sei. Was Moltmann hier „Zerfall“ von Sprache und Realität nennt, ist im Grunde eine Fundamentalkritik an der Kommunikationsfunktion der Sprache. Wenn die Begriffe der Sprache bzw. die ihnen jeweils zugeordneten Benennungen nicht mehr geeignet sind, die außersprachliche Realität mental zu repräsentieren, wird die Sprache auf ihre phatische Funktion reduziert, in der es nicht mehr um Bezugnahme auf Inhalte, sondern nur um die Aufrechterhaltung einer verbalen Verbindung zwischen den Sprachteilnehmern geht. Dieser anti-positivistischen, äußerst pessimistischen Sprachauffassung, die an Positionen des Deutschen Idealismus, insbesondere Johann Gottlieb Fichtes, zur Wahrnehmung als bloßem Zustand unserer Sinne gemahnt (vgl. Fichte 1962 [1800]) und in letzter Konsequenz eine weitgehende Sprachlosigkeit im empirisch-rationalen Feld unterstellt, stellt Moltmann eine Reihe von anzustrebenden theologischen Sprachverwendungen gegenüber. Die „schöpferischen“, „voranleuchtenden“, nicht „sterilen“ und nicht „bestätigungsneurotischen“ Sprechakte seien geeignet, das Vertrauen in die Sprache und insbesondere die Bedeutungshaltigkeit der

Sprache wiederherzustellen. Als konkrete Beispiele führt er einige Äußerungsformen an, die sich an der Grenze von assertiven und deklarativen Sprechakten verorten lassen, wie die Verkündigung der ‚guten Botschaft‘ des Evangeliums gegenüber Bedürftigen, die Tröstung von Sterbenden, die verbale Aufhebung von Diskriminierung unterschiedlicher Art sowie die Sprechhandlung der Vergebung der Sünden. Bei letzterer handelt es sich eindeutig um einen performativen, deklarativen Akt, insofern, wenn der Sprecher ihn ernst meint, Aussage und außersprachliche Handlung ideell zusammenfallen. Wenn der Prediger oder Theologe die Vergebung der Sünden durch Gott verkündet, vollzieht er gewissermaßen stellvertretend für die metaphysische Instanz diesen performativen Sprechakt kraft seiner Qualifikation als irdisches Sprachrohr Gottes. Dasselbe gilt für die Rechtfertigung des Sünders, dem vergeben wird, sowie im weitesten Sinne für Trostspendung im Hinblick auf ein Leben nach dem Tod oder ein Leben jenseits des irdischen Elends. Die Legitimation zur Äußerung solcher transzendenten Sprechakte zieht Moltmann einerseits aus seiner Kritik an der Ohnmacht der Sprache angesichts der Menschheitsherausforderungen der technischen Moderne, andererseits aus seiner Proklamation der Zukunftshoffnung als maßgebliches Movens der religiösen Sprachinnovation, also einer eschatologischen Sprache der erkenntniskritischen Heilserwartung. Moltmanns zugleich skeptizistischer und optimistischer Ansatz unterscheidet sich nur insofern von Sölles Sprache des theologisch motivierten Handlungsappells, als Moltmann stärker aus einer sprachresignativen Haltung im Hinblick auf nichttheologische Kommunikation heraus argumentiert, während letztere ein dezidiertes Vertrauen in die Kraft und die Macht der Sprache auch in der außertheologischen Welt setzt.

In Moltmanns Schriften lassen sich die Spuren dieses (Fach)sprachverständnisses nachverfolgen. Der Titel der Schrift *Umkehr in die Zukunft* (1970) bringt Moltmanns charakteristische Kombination aus eschatologischer Zukunftshoffnung und Untermauerung dieser Hoffnung durch die Erfahrung der neutestamentlichen Erlösungsverkündigung in einem prägnanten Syntagma auf den Punkt. Moltmanns Sprache zeichnet sich hier wie auch andernorts durch die zeittypische Kombination von theologischen Fachdiskursen mit Einlassungen zu politischen Gegenwartsbetrachtungen aus. Charakteristisch sind ferner zwei weitere Tendenzen: einerseits das von Zahrnt konstatierte sprachliche Pathos, sowohl bei der negativen Darstellung der bedrohlichen Herausforderungen der Jetztzeit als auch bei der Ausmalung der eschatologisch begründeten optimistischen Zukunftsvision; andererseits zeichnet sich Moltmanns Fachstil durch eine in modernen Predigten übliche Volkstümlichkeit der Sprache aus, die durch zahlreiche sprichwörtliche Redensarten, Alltagsredewendungen und Phraseologismen gekennzeichnet ist. Auch dies ist ein zeittypisches Element des theologischen Fachstils, der, allgemeinen öffentlichen Forderungen folgend, demokratischer und der gesellschaftli-

chen Teilhabe zugänglicher sein soll, was auch mit der Öffnung der Universitäten während der Zeit der sozialliberalen Regierung in den 70er Jahren für breitere Bevölkerungskreise und niedrigere Bildungsschichten zusammenhängt. In theologischen Fachtexten traditioneller Art sind, abgesehen von der nationalistischen und nationalsozialistischen Theologie der 20er, 30 und 40er Jahre, unmittelbare konkrete Bezüge zur Tagespolitik und zum historischen Gegenwartsgeschehen Ausnahmen. Moltmann nimmt hingegen Stellung zu „Kriegen in Korea und Vietnam“, „der russischen Invasion in Ungarn und der Tschechoslowakei“, zu „Napalmbomben“, „ABC-Waffen“, „riesigen Arsenalen von Kernwaffen“, „riesigen Komplexen von Industrie und Militär“, „Raketenabwehrsystemen“ usw. Er verwendet politisch, historisch und ideologisch konnotierte Schlagworte wie „internationale Solidarität“, „totaler Krieg“, „Zeitalter des kalten Krieges“, „früher Kriegsministerium heute euphemistisch ‚Verteidigungsministerium‘“, „Krebsgeschwür der Rüstungsspirale im ganzen Sozialkörper“, „außer Kontrolle geratene Eskalation“, „Kampf gegen den Todestrieb in unseren Gesellschaften“ usw. (Moltmann 1970: 47–50). Als Gegensatz dazu skizziert er in leidenschaftlichem Pathos die christliche Erlösungshoffnung als Gegenentwurf zur Selbstzerstörung des Menschen:

Es ist der Gott vor uns, der, wie die Bilder der geschichtlichen Erinnerung sagen, voranzieht wie die Feuersäule in der Nacht. Es ist der Gott im Advent einer heimatlichen Zukunft, die verwandelnd und umstürzend in die versteinerten, unmenschlichen Verhältnisse der Gegenwart einbricht. Als die Macht solcher Zukunft wirkt er in die Gegenwart, macht die Gegenwart zur Geschichte, weckt das Leiden am verlassenem und verächtlichen Leben des Menschen, erregt die Leidenschaft der Hoffnung auf Überwindung. Es ist also nicht ein Gott der Natur oder der Seele, sondern der Geschichte, denn in den zukunftsöffnenden Ereignissen der Geschichte wird seine Macht erkannt: [...] Es ist bekannt, daß der Exodus zum unauslöschlichen und immer wiederholten Symbol abendländischer Freiheitsbewegungen wurde, von den Bauernkriegen angefangen bis zur [sic!] Negro-freedom-movement, aber auch von den mönchischen Reformationen der Kirche angefangen bis zur protestantischen und der puritanischen Reformation. (Moltmann 1970: 32)

Die schon in Sölles Texten zu beobachtende Verflechtung von Zivilisationskritik und Glaubenshoffnung manifestiert sich bei Moltmann in noch deutlich bildhafteren, emotionsgeladeneren Sprachfigurationen. Gegensatzpaare wie „verwandelnd, umstürzend“ vs. „versteinert, unmenschlich“ oder „verlassen, verächtlich“ vs. „Leidenschaft der Hoffnung, Überwindung“ und Bilder wie „Feuersäule in der Nacht“ oder „unauslöschliches [...] Symbol“ verweisen eher auf einen emphatisierenden Predigtstil als auf wissenschaftliche Fachsprache. Während Sölle in Ton und Stil weitgehend der wissenschaftlichen Diktion treu bleibt, gesellt sich bei Moltmann der schwärmerische Tenor des religiös Erweckten hinzu. Daraus entsteht eine eigenartige Mischung aus Zivilisationspessimismus und religiösem Missionseifer, die sich in teils verwegenen apodiktischen, teils repetitiven Formulierungen niederschlagen:

Der moderne Mensch wurde durch Wissenschaft und Technik zum Herrn der Naturkräfte, aber er wurde im gleichen Augenblick zum Knecht seiner eigenen Werke und Organisationen. Die Ausgeburten seines Kopfes und die Werke seiner Hände haben sich gegen ihn verselbständigt. Die Macht seines Lebens wurde übermächtig über ihn. Er hat technisch und politisch Kräfte freigesetzt, die ihm kraft ihrer Eigengesetzlichkeit davonlaufen. Der Herr der Natur wurde zum Knecht seiner eigenen Werke. Die Schöpfer der Technik beugen sich vor ihren eigenen Geschöpfen. Das ist der moderne Götzendienst. Das ist die Entfremdung. (Moltmann 1970: 59)

Neben einem Hang zur Pathetik illustriert der Textabschnitt auch eine Tendenz zur vereinfachenden, popularisierenden Sprache. Im Aufsatz *Der Gott der Hoffnung* ist dieser Popularisierungsstil besonders auffällig, da in diesem Text zahlreiche Alltagsfloskeln und volkstümliche Vergleiche ergänzend oder explizierend eingeschoben werden:

- Wie die Luft, in der wir atmen und wie das Brot, das wir essen
 - Wie ein Fisch, der auf Land geworfen wird und dort verdorrt
 - In den Tag hinein leben wie das liebe Vieh
 - der Stachel der Zukunft mitten im Leben
 - das Leben geht, wie man sagt, weiter
 - wer sich ständig nur selber auf die Schulter klopft
 - Hoffen und Harren macht manchen zum Narren
 - Das Licht eines neuen Morgens sehen
 - Jesus von Nazareth [ist] gar nicht die Trennmauer zwischen Christen und Juden [...], sondern [...] die Brücke
 - Die Macht dieser Zukunft, in der das Krumme gerade, das Zerrissene heil [...] werden
 - Alles [...] gerät in das Licht der Morgenröte eines neuen Tages
- (Moltmann 1967: 116–133)

In Moltmanns Werk verbinden sich drei zeittypische Tendenzen: eine nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Form sich manifestierende Politisierung der Fachsprache, die vor allem im Wortschatz, aber auch in der Verzahnung theologischer und gesellschaftspolitischer Redeweise insgesamt erkennbar ist; an zweiter Stelle ist ein im technischen, säkularisierten Zeitalter auch für die theologische Fachsprache ungewöhnliches neues Pathos zu konstatieren, das im Falle Moltmanns dessen eschatologischer Hoffnungstheologie geschuldet ist, das aber in seiner erratischen Unbedingtheit Anklänge an die „Wort-Gottes-Theologie“ der 20er Jahre aufweist; der dritte Aspekt, der sich in eine weitere epochenspezifische Entwicklung in der theologischen Fachsprache fügt, ist die verstärkte Bemühung um Demokratisierung der Wissenschaft zwecks weitestmöglicher Partizipation auch fachfremder und nicht akademischer gesellschaftlicher Gruppen an der fachinternen Diskussion.

Diese Aspekte spielen auch bei dem Systematiker Helmut Gollwitzer (1908–1993), 1950–1957 Professor an der Universität Bonn, 1957–1975 an der Freien Universität Berlin, eine zentrale Rolle. Gollwitzer war als noch junger

Pastor aktives Mitglied der *Bekennenden Kirche* gewesen und zählte zu den in der bundesdeutschen Öffentlichkeit bekanntesten protestantischen Theologen, insofern er sich seit den 50er Jahren gegen Wiederaufrüstung und atomare Bewaffnung engagierte und in den 60er Jahren als einer von wenigen Universitätsprofessoren in intensiven Dialog mit den studentischen Protagonisten der 68er-Bewegung trat und deren Forderungen vehement unterstützte. Gollwitzer engagierte sich als Mitglied der Internationale der Kriegsdienstgegner (IDK) gegen Aufrüstung und Kriege, darunter den Vietnamkrieg.

Härle umreißt Gollwitzers „Theologie der Revolution“, die noch unverblümt als eine zumindest denotativ unspezifische „politische Theologie“ eine ideologische Parteinahme insinuiert, indem er konstatiert:

Während die Tod-Gottes-Theologie ihre stärksten Anstöße aus Säkularisierungsphänomenen der modernen nordamerikanischen Gesellschaft empfangt, erhielt die Theologie der Revolution [...] ihre Anstöße aus dem lateinamerikanischen Kontext, genauer: aus seinen ökonomischen, politischen und militärischen Konflikten. [...] Gollwitzer befürwortet ebenso wenig [...] eine Theologie der Revolution, die als ideologische Rechtfertigung der Revolution fungiert, aber er sieht keine Schwierigkeit, dem Programm einer Theologie zuzustimmen, die Revolution zum Gegenstand ihrer Überlegungen macht. [...] Von da aus kommt Gollwitzer zwar nicht zu einer theologischen Überhöhung oder grundsätzlichen Rechtfertigung aller Revolutionen, wohl aber zu einer *prinzipiellen* ethischen Bejahung gerechter Revolutionen. (Härle 2012: XLIX–L)

Tatsächlich macht Gollwitzer noch deutlicher als Moltmann und Sölle keinen Hehl aus seinem politischen Standpunkt. Dies schlägt sich in seiner fachsprachlichen Diktion unmittelbar nieder, die sowohl hinsichtlich der verwendeten Lexik als auch textueller Gestaltungselemente explizite Annäherungen an politische Texte und Textsorten aufweist. Ein dafür besonders symptomatischer Text ist Gollwitzers Aufsatz *Revolution als theologisches Problem* (Gollwitzer 1969), der ein komprimiertes Programm seines Verständnisses der „Theologie der Revolution“ enthält und in dem er sein Verständnis des *Revolutions*-Begriffes folgendermaßen definiert:

Unter „Revolution“ wird hier nicht der weitere Sinn des Begriffes gemeint (Revolution als tiefgreifender historischer Prozess der Umwälzung von Lebensbedingungen: kopernikanische Revolution, industrielle Revolution u. ä.), sondern der von Menschen geplante und unternommene Umsturz der Staatsgewalt mit dem Ziel einer Veränderung der Lebensbedingungen (zum Beispiel Französische Revolution, mit Unterscheidung von Putsch, Staatsstreich u.ä.). (Gollwitzer 1969: 59)

Gollwitzers *Revolutions*-Begriff ist kein theologisches Konzept im Sinne einer spirituellen Strömung oder vom Glauben ausgehenden Erneuerungsbewegung, sondern vielmehr eines politisch-historischen Phänomens und bezieht sich auf Revolutionen, die durch Aufbegehren einer unterdrückten Bevölkerung gegen

ein unterdrückerisches Regime gekennzeichnet sind. Dadurch bleibt es nicht aus, dass bei ihm eine pragmatische und lexikalische Annäherung an die politische Sprache stattfindet, und zwar insbesondere an diejenige der sozialrevolutionären Linken. Als sachliche Grundlage für die die Schrift beherrschende Lexik fungiert eine generelle Zweiteilung der „Theologie der Revolution“ in eine „traditionelle Theologie der Revolution“ und eine Theologie der „*revolutio iusta*“ (Gollwitzer 1969: 59–61). Von dieser Dichotomie ausgehend operiert Gollwitzer mit einem stark von der politischen Gegenwartsdiskussion geprägten Vokabular, um die beiden gegensätzlichen Formen des theologischen Revolutionsverständnisses voneinander abzugrenzen. Insbesondere die Folgen der von ihm so bezeichneten „traditionellen Revolutionstheologie“ und ihrer „prinzipiellen Verwerfung der Revolution“ inkriminiert er unter Aufbietung zahlreicher aus der kontroversen gesellschaftspolitischen Diskussion der 68er-Bewegung entlehnter Begriffe:

- Versagen der Kirche in der sozialen Frage
 - Entfremdung von Kirche und Proletariat
 - Kirche wurde [...] Hilfsorganisation für die Erhaltung der bestehenden Machtverhältnisse
 - Überfahren des Nebenmenschen in der Konkurrenz
 - Unterdrückung der Schwächeren
 - Individualistische[r] [...] und [...] kollektivistische[r] Egoismus (Gruppenhass, Nationalismus, Rassismus)
 - Gruppenvorurteile und -aggressionen
 - Umwandlung der Theologie in konservative Ideologie
 - Moralische Diskriminierung der Gewalt von unten
 - Gewalt, auf der alle bestehenden politischen Systeme beruhen
- (Gollwitzer 1969: 59–66)

Begriffe wie „Entfremdung“, „Proletariat“, „bestehende Machtverhältnisse“, „Konkurrenzkampf (der Unternehmer)“, „Unterdrückung“, „Nationalismus“, „Rassismus“, „Diskriminierung“ sind in der vorliegenden Verwendungsweise als Begriffsnetz oder als semantisches Feld der Klassenunterschiede, des Klassenkampfes als Kontinuum der Unterdrückung und Auflehnung dem lexikalischen Inventar der zeittypischen öffentlichen Debatten entlehnt. Viele von ihnen sind in Weiss' Wörterbuch der *Schlagwörter der Neuen Linken* (1974) verzeichnet und werden zu erheblichen Teilen auf marxistische oder neomarxistische Denkschulen zurückgeführt. So wird etwa der Begriff „Entfremdung“ als „Zentralbegriff der neomarxistischen Renaissance“ klassifiziert und folgendermaßen definiert:

Zustand des Menschen, in dem er sich selbst und anderen fremd geworden ist, in dem er kein voller Mensch mehr ist. [...] er ist als Arbeitskraft entseelte Ware, und in seelenloser Arbeitsteilung hergestellte Produkte wenden sich gegen ihn oder werden gegen ihn verwandt [...].

(Weiss 1974: 141–142)

Ausgehend von dieser Verwerfung der traditionellen Ablehnung jeder Art von Revolution seitens der traditionellen Kirche und Theologie argumentiert Gollwitzer weiter zugunsten einer theologisch untermauerten Befürwortung einer „gerechten Revolution“, bei der er sich auf „Lenins Begriff des bellum iustum“ (Gollwitzer 1969: 62) beruft. Auch zu diesem Zweck bedient er sich politisch-ideologischer Begriffswörter, deren approximative Begriffsevidenz dann jeweils von der politischen in die theologische Sphäre überführt wird:

- Demokratie, Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit
 - Freiheit von materieller Not und von Angst vor der Staatsmacht
 - Gleichheit der Bildungschancen, Minoritätenschutz
 - Verwerfung von Krieg und Militärwesen
 - Approximative Verwirklichung der irdisch-sozialen Utopie
- (Gollwitzer 1969: 62)

Die Rechtfertigung einer „revolutio iusta“ im nicht traditionellen theologischen Verständnis stützt Gollwitzer dabei wiederum auf terminologische Identifizierungen von Lexemen des Wortfeldes der gerechten Revolution mit biblischen Begriffen. So wird zunächst die kategorische Ablehnung von Gewalt ihrerseits verworfen, denn diese könne nur begründet werden „entweder mit der früheren Obrigkeitsmetaphysik, die heute in der evangelischen Theologie nicht mehr ernsthaft vertreten wird und die heute eo ipso antidemokratischen Effekt hätte, oder mit dem christlichen Abscheu gegenüber der Gewalt“ (Gollwitzer 1969: 62–63). Eine pazifistische Argumentation gegen die Revolution bei gleichzeitiger Rechtfertigung des Militärs sei aber eine Argumentation, die sich als „Ideologie der herrschenden Klasse“ selbst ad absurdum führe (Gollwitzer 1969: 63). Gollwitzer kommt zu dem Schluss, Gewaltanwendung könne, solange sie nicht Selbstzweck sei, unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit evolutionärer Änderung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse „fremde, paradoxe Gestalt der Liebe sein, Liebe in der Selbstentäußerung“ (Gollwitzer 1969: 61–63). Mit der Gleichung „Gewalt = Liebe“ postuliert der Theologe damit eine radikale Synonymisierungsformel, in der er mit terminologischen Mitteln eine exponierte politische Forderung zu einer theologischen Maxime umdeutet. Dies gelingt ihm durch eine politisch befangene Begriffsbestimmung des Terminus „Gewalt“ als „ultima ratio und Fremdgestalt“ (Gollwitzer 1969: 63) und eine theologisch untermauerte Begriffsbestimmung von „Liebe“: Der Begriffsinhalt von „Gewalt“ ist dieser Definition zufolge, sofern sie als „zweite Art der Gewalt“ verstanden wird, „geringere, der freien Entfaltung des Menschen dienlichere Gewalt“ des „sich selbst zum Mitverantwortlichen für die Änderung des Bestehenden“ bestimmt habenden Menschen, dem es „um die bessere, humanere, freiere Ordnung zu tun ist“ (Gollwitzer 1969: 62). Diese Gewalt sei „ultima ratio, die er [der Mensch, J.G.] nicht verherr-

licht, sondern bedauert und am liebsten vermeidet“ (Gollwitzer 1969: 63). Der Begriff der *Liebe* ist hingegen ein zentraler Schlüsselbegriff der christlichen Religion, in der Gott selbst mit der Liebe gleichgesetzt wird und Gottes Sohn als Inkarnation der bedingungslosen Liebe verstanden wird, der selbst die Liebe als zentrale Forderung der von ihm verkündeten Religion predigt. Die zentrale Funktion der *Liebe* im Sinne der griechischen ἀγάπη im christlichen Glaubensverständnis als *Nächstenliebe*, *Feindesliebe*, alles umfassende *Liebe* etc. braucht hier nicht weiter erläutert zu werden. Sein Verständnis dieser Liebe erläutert Gollwitzer folgendermaßen:

Der Liebe ist die Methode der Gewalt fremd. Unter den Bedingungen des alten Äons kann es aber vorkommen, dass die Liebe ihren Dienst am Nächsten nur verrichten kann, wenn sie sich zur Gewaltanwendung (einschließlich der Anwendung von tötender Gewalt) entschließt. Weil sie die Gewalt verabscheut, kostet dieser Entschluss sie Überwindung. Ob das Subjekt der Gewaltanwendung Liebe ist oder nicht, wird am Maßstab dieser Überwindung zu messen sein. Mit ihr wird die Gewalt auf das nötigste Minimum reduziert [...].

(Gollwitzer 1969: 61)

Die semantische Formel für diese Deutung der christlichen Liebe, die hier in christlicher Diktion mit dem die Liebe ausübenden Subjekt gleichgesetzt wird, kann auf die folgende Kurzformel gebracht werden [(Subjekt + größtmögliche Überwindung $\triangleq$ geringstmögliche Gewalt) = Liebe]. Mit dieser semantischen Operation bemüht sich Gollwitzer, gegensätzliche Begriffe zu harmonisieren und zur terminologischen Grundlage seiner Revolutionstheologie zu machen.

In einem Standardwerk mit dem Untertitel *Einführung in die Evangelische Theologie* verweist bereits der Titel *Befreiung zur Solidarität* (Gollwitzer 1978) auf die politische Komponente der Theologie Gollwitzers. Die Begriffe *Befreiung* und *Solidarität* sind in denotativer Hinsicht durchaus kompatibel mit traditionellen theologischen Diskursen, wenn man sie standardsprachlich als „Freiwerden, Befreitwerden von Unterdrückung, Erlösung“ bzw. als „unbedingtes Zusammenhalten mit jemandem aufgrund gleicher Anschauungen und Ziele; auf das Zusammengehörigkeitsgefühl und das Eintreten füreinander sich gründende Unterstützung“⁵ definiert. In ihrer konnotativen, zeitgeistbedingten Semantik gehen sie jedoch weit über diese nüchternen Signifikate hinaus, insofern sie zu politischen Schlagworten mit ideologischen Nebenbedeutungen avancieren, die auch im theologischen Kontext nicht semantisch neutral verwendet werden können. So ist der Begriff *Befreiung*, wie ein erneuter Blick in Weiss' Glossar zeigt, ein zentraler Begriff der 68er-Bewegung und ihrer sozialrevolutionären Forderungen (Weiss 1974: 90, 113, 147, 153, 173); dasselbe gilt für den Begriff *Solidarität*, der insbesondere in Verbin-

5 Vgl. die entsprechenden Einträge auf <https://www.duden.de>.

dung mit dem Attribut „international“ genannt wird und als „Haltung, auf die sich die Vorstellungen gründen, die mit den Schlagwörtern ‚Einheitsfront‘ und ‚Aktionseinheit‘ verbunden werden“, definiert wird (Weiss 1974: 166). In jedem Fall evoziert der Titel von Gollwitzers Studieneinführung im gesellschaftlich-diskursiven Kontext ein eindeutiges politisches Statement, das sich in ein Netz von politisch konnotierten Begriffen nahtlos einfügt, das dann auch in der Sprache der Monographie weiter aufgefächert wird, wie aus folgenden Textauszügen exemplarisch hervorgeht:

Offenbarung und Lehramt sind hier in gleicher Autoritätsstruktur gedacht. Sie sprechen in Sätzen und wenn sie gesprochen haben, gibt es nur noch Unterwerfung. [...] Wenn nun die altprotestantische Theologie anstelle des Papsttums [...] die verbalinspierte Bibel setzte [...], dann bleibt [...] die gleiche Autoritätsstruktur erhalten. [Meine Hervorhebungen in diesem und in den folgenden zwei Zitaten, J.G.] (Gollwitzer 1978: 29)

Die theologischen Fakultäten sind Anstalten für die Ausbildung von Inhabern des Verkündigungsmonopols gewesen, – eines Monopols, das seine Funktion in der Kontrollierbarkeit dieser Inhaber seitens der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit hatte und verhindern sollte, daß eigenes theologisches Denken der „Laien“ die Gemeinden zu Unruhezellen in der gesellschaftlichen Ordnung machten. (Gollwitzer 1978: 41)

Die Theologen waren und sind auf dem Boden des katholischen Priester- und protestantischen Predigermonopols den Wirkungen der Arbeitsteilung besonders wehrlos ausgesetzt. Diese ist aber zugleich immer auch (wenigstens in jeder Privilegiengesellschaft) Zuteilung oder Verweigerung von Privilegien, und zwar auch sehr materiellen Privilegien. Elitär gegenüber den nichtakademischen Massen und materiell abgesichert werden Theologen und Theologie exterritorial gegenüber den Daseinskämpfen um sie her und zugleich Teil der privilegierten Schicht [...]. (Gollwitzer 1978: 42)

Die in den Zitaten von mir markierten Lexeme sind Beispiele für Korrelate, die für Gollwitzers Fachsprache symptomatische Verbindungen zur Sprache der Politik und insbesondere zu gesellschaftspolitischen Debatten um die marxistischen und sozialrevolutionären Forderungen der Studentenbewegung herstellen. So werden in diesen Textauszügen die hierarchischen Strukturen von Kirche und institutionalisierter Theologie dezidiert mit der Terminologie der marxistischen Klassenkampftheorie etikettiert: Katholische und protestantische Kirche und Theologie werden gleichermaßen als autoritär durchorganisierte Klassenstrukturen angeprangert, wobei jeweils „Elite“, „Obrigkeit“, „Autorität“, „privilegierte Schicht“ den Unterprivilegierten, „Laien“, „nichtakademischen Massen“ und potenziellen, unter Kontrolle zu haltenden „Unruhezellen“ gegenübergestellt werden, ähnlich wie es in der marxistischen Klassentheorie auf die gesamte Gesellschaft appliziert wird. Das Monopol auf Produktionsmittel und wirtschaftliche Erträge auf Seiten der privilegierten Klassen im Marxismus wird hier von Gollwitzer umfunktioniert zum „Verkündigungsmonopol“ und

zum „Predigermonopol“, durch das die theologische und kirchliche Elite für sich einen religiösen Alleinvertretungsanspruch reklamieren, um ein demokratisches Mitspracherecht in der religiösen Debatte im Keim ersticken zu können. Dieses „Verkündigungsmonopol“ werde durch „materielle Privilegien“ abgesichert und die Theologen und kirchlichen Würdenträger dadurch aus den „Daseinskämpfen“ der Klassengesellschaft herausgehalten, wodurch sie zur bequemen Lebensweise einer „exterritorialen Elite“ korrumpiert würden. Es wird deutlich, dass Gollwitzer das Vokabular der sozialrevolutionären Fortschrittsideologien, die in der gesellschaftlichen Diskussion der 60er Jahre ihre philosophisch-soziologischen Fachsprachenkernbereiche verlassen und zu Schlagworten der gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzung werden, en gros für die theologische Fachdebatte übernimmt und die Fachsprache dadurch massiv politisiert.

Über die Übertragung klassentheoretischer Modelle auf Theologie und Kirche hinaus lässt sich Gollwitzer in seiner *Einführung in die Evangelische Theologie* auch unmittelbar auf marxistisch und kapitalismuskritisch geprägte politische und staatsphilosophische Diskussionen ein:

Menschliche Moral [...] enthält, wie sehr auch von Klassengesellschaft geprägt und für Klassenherrschaft ausgenützt, ein Plus über das Bestehende hinaus, eine Ahnung vom guten Leben, ein kritisches Moment gegen das Bestehende [...]. [Meine Hervorhebungen in diesem und in den folgenden drei Zitaten, J.G.] (Gollwitzer 1978: 183)

Für meinen Vorteil kämpfen die Interessengruppen, denen ich anhöre, ob ich will oder nicht, und zu ihnen gehört auch mein Staat in seinem nationalen Konkurrenzkampf mit anderen Staaten, z. B. als kolonialistischer und imperialistischer, in seinen Kriegen, zu denen ich eingezogen werde und die ich jedenfalls durch meine Berufstätigkeit und als Glied eines mobilisierten Volkes unterstütze. (Gollwitzer 1978: 191)

Innerhalb der Produktion stellt der Vorsprung der Kapitalbesitzer und die Abhängigkeit derer, die nur ihre Arbeitskraft besitzen, einen durch die Gewaltstruktur der Gesellschaft befestigten Herrschaftszustand dar von fehlendem *sum cuique*, also von fehlender Rechtsverwirklichung, die auch eine fehlende Freiheitsverwirklichung ist – eben infolge des Mangels an Mitbestimmung über die Produktionsgestaltung. Solange das kapitalistische System andauert, stellt sich also der politischen Mitarbeit der Christen die Aufgabe der Überwindung der kapitalistischen Lebensweise der Gesellschaft zugunsten einer Gesetzgebung, die diese fundamentalen Ungleichheiten, die alle Gesellschaftsmitglieder an ihrer gemeinschaftlichen Selbstverwirklichung hindern, beseitigt. Das wird dann noch nicht das Reich Gottes sein; denn es ist immer noch eine Ordnung für Sünder, durch Gesetze und Gewalt durchgesetzt. (Gollwitzer 1978: 202)

Gegen den Totalitarismus in anderen Weltteilen protestierend, leben wir schon im totalitären Zwang der Todesrüstung. Wir sagen zu der gottlosen Produktion des von uns er-

fundenen in der Natur nicht vorkommenden Giftes Plutonium [...] praktisch Ja durch unseren Energieverbrauch, mit dem die Machthabenden dieses Gift rechtfertigen.

(Gollwitzer 1978: 223)

In diesen Aussagen überwiegt eine kaum noch theologisch unterfütterte kritische Stellungnahme zu gesellschaftspolitischen und wirtschaftlich-historischen Gegebenheiten. Gollwitzer skizziert auf vielen Seiten ein zeittypisches Bild von einer aus seiner Sicht nationalistischen, imperialistischen, kolonialistischen, kapitalistischen und bellizistischen Klassengesellschaft, die es zu bekämpfen gelte. Die Analyse der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Zustände und die daraus abgeleiteten Forderungen entbehren weitgehend einer theologischen Dimension und kommen ohne theologische Fachbegrifflichkeit aus. Lediglich andeutungsweise werden vom Autor Bezüge zu theologischen Diskursen hergestellt, wenn er von der „Mitarbeit der Christen“ bei der großen gesellschaftlichen Umwälzung spricht und einräumt, dass die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft noch nicht zur Errichtung des „Reiches Gottes“ auf Erden führe, da auch die revolutionierte Gesellschaft zunächst nicht ohne „Gesetze und Gewalt“ auskomme und sich nach wie vor nicht von der Prämisse der Sündhaftigkeit des Menschen lösen könne. Die Produktion des künstlichen, nicht in der Natur auftretenden Plutoniums bezeichnet Gollwitzer als „gottlos“, nicht unmittelbar wegen dessen Einsatzes in der Atomrüstung, sondern aufgrund von dessen Abwesenheit in der ursprünglichen göttlichen Schöpfung; Menschenwerk erscheint so als gottlose Hybris. Insgesamt entbehrt Gollwitzers revolutionäre, politisch interessengesteuerte Sprache nicht eines gewissen utopischen Moments, wenn er impliziert, dass die Veränderung der materiellen Welt zu einer gottgefälligeren und christlichen Daseinsweise führe. An einigen Stellen recurriert er dennoch explizit auf die theologische Dimension des christlichen Lebens in einer selbstzerstörerischen und ausbeuterischen Welt:

Daran, daß Gottes Solidarität mit uns auch in dieser Einseitigkeit sich bewährt, ergibt sich [...] eine Brücke von chesed zu den Worten ‚Gnade‘ und ‚Barmherzigkeit. [...] Gnade gewährt gegenseitige Solidarität, und diese hebt meine Isolation, mein verzweifelter Aufmich-selbst-Gestelltsein, mein arrogantes, monadisches Keinen-anderen-nötig-Haben samt der unüberbrückbaren Distanz und Fremdheit von Ich und Du auf. [Meine Hervorhebungen in diesem und im folgenden Zitat, J.G.]

(Gollwitzer 1978: 167)

Das Mißverhältnis der scheinbaren Ohnmacht dieser Verheißung gegenüber der riesigen Macht der Vernichtungskräfte ist das gleiche Mißverhältnis, in dem der Gekreuzigte steht gegen die Macht derer, für deren politisches Spiel er nur eine winzige Schachfigur ist. Das gleiche Mißverhältnis auch, in dem die das Evangelium Hörenden sich zu allen Zeiten gegenüber dem Morden und Vergewaltigen um sie herum befanden, das sie nicht verhindern konnten.

(Gollwitzer 1978: 224)

Die Erwähnung von „Gottes Solidarität mit uns“ und der Gestalt des „Gekreuzigten“ als scheinbar ohnmächtigen Gegengewichtes gegen die „riesige Macht der Vernichtungskräfte“ signalisieren Gollwitzers Rückbezug auf den eigentlichen theologischen Kontext seines Einführungswerkes. Dabei wird auch Gott selbst mit dem politisch konnotierten Begriff der Solidarität (internationale Solidarität, Volkssolidarität, Solidarität mit der Arbeiterklasse) in einen terminologischen Kontext mit Begrifflichkeiten der sozialrevolutionären politischen Philosophie gestellt, während Jesus in eine Reihe mit den gegen militärische und totalitäre Gewalt aufbegehrenden, machtlosen Unterprivilegierten gestellt wird. Politische Fachsprache und politische Propagandasprache werden damit bei Gollwitzer, mehr noch als bei Sölle, zum Vehikel für eine hybride theologische Fachterminologie, womit nicht zum ersten Mal in der Geschichte der protestantischen theologischen Fachsprache eine epochenspezifische Vermengung von Fachterminologie und außerfachlicher ideologischer Lexik zu beobachten ist.

8.2 „Hier werden wirklich Mücken geseiht und Kamele verschluckt“ – Freiheitsruf, Universalwissenschaft, Sprachereignis

Bei einer ausgewogenen Betrachtung der protestantisch-theologischen Fachsprache in der Bundesrepublik im Zeitraum zwischen Nachkriegs- und Wiederaufbauphase und Wiedervereinigung kann nicht unberücksichtigt bleiben, dass jenseits von politischer, revolutionärer Theologie oder Hoffnungs- und Zukunftstheologie an den protestantisch-theologischen Fakultäten eine weniger auf Außenwirkung bedachte, wohl aber in der Fachdiskussion selbst einflussreiche Phalanx von Theologen lehrte und forschte, deren Werke ebenfalls relevant für die theologische Wissenschaftssprache waren. Im Folgenden werden exemplarisch die Schriften von Wolfhart Pannenberg, Ernst Käsemann und Eberhard Jüngel betrachtet, die zu den einflussreicheren protestantischen Theologen in der bundesrepublikanischen Universitätslandschaft zählten und daher als repräsentativ für die Wissenschaftssprache ihrer Zeit gelten dürfen.

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) war zunächst für jeweils kurze Zeit Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und an der Universität Mainz, dann von 1967 bis 1994 an der Ludwig-Maximilians-Universität München, wo er das Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene gründete. Pannenberg unterscheidet sich einerseits insofern diametral von seinen gesellschafts- und sozialpolitisch um Einmischung und aktive Einflussnahme bemühten Kollegen, als er sprachlich und inhaltlich im imprägnierten

Raum der streng fachlichen Diskussion blieb, ohne explizite Bezüge zu zeitgeschichtlichen und tagespolitischen Diskursen herzustellen. Dennoch geht der Gesamtentwurf seines theologischen Selbstverständnisses deutlich über eine Forschungstätigkeit in engen fachdisziplinären Grenzen hinaus und strebt einen universellen Geltungsanspruch an, mit dem er auf anderem Weg und mit anderen Mitteln die Vision einer weltumspannenden Heilsutopie vermittelt. Pannenberg konstatiert in einem Aufsatz von 1962 mit dem Titel *Die Krise des Schriftprinzips* (1971b):

Eine Theologie, die sich der intellektuellen Verpflichtung bewußt bleibt, die der Gebrauch des Wortes „Gott“ mit sich bringt, wird sich tunlichst darum bemühen, alle Wahrheit und daher nicht zuletzt die Erkenntnisse der außertheologischen Wissenschaften auf den Gott der Bibel zu beziehen und von ihm her neu zu verstehen. Das mag wie Anmaßung aussehen, aber es ist die unabdingbare Last, die einem Reden von Gott, sofern es bedenkt, wovon es spricht, auferlegt ist. Mit dieser Aufgabe wird sicherlich keine Theologie je zuende kommen, aber ihre Last zu tragen, macht nicht nur die Not, sondern auch die Würde der Theologie aus, zumal in einer geistigen Situation, die sonst auf allen Seiten durch specialistische Zersplitterung gekennzeichnet ist. (Pannenberg 1971b: 11)

Theologische Fachsprache ist Pannenberg zufolge letztlich „Reden von Gott“, und das impliziert seiner Auffassung nach eine Reihe von fundamentalen Voraussetzungen, um seiner Relevanz oder der durch es bedingten „unabdingbaren Last“ gerecht zu werden: Die theologische Wissenschaft habe die Aufgabe, „alle Wahrheit“ und damit auch „die Erkenntnisse der außertheologischen Wissenschaft“ von Gott her zu verstehen. Das heißt, dass die Theologie und damit auch ihre Sprache wieder den Status einer Universalwissenschaft für sich in Anspruch nehmen müsse, die das gesamte menschliche Weltwissen in einer Disziplin umgreifen solle, und nicht, wie es in der jüngeren Geschichte der theologischen Forschung der Fall ist, wie die nomothetischen Wissenschaften „spezialistischer Zersplitterung“ zum Opfer fallen dürfe. Pannenberg ist sich dessen bewusst, dass dies eine „Anmaßung“ sei, es sei dem Theologen aber „auferlegt“ und mache die „Würde“ dieses außergewöhnlichen geistigen Betätigungsfeldes aus, die sich aus dem privilegierten und ihrer Zielsetzung eigenen zentralen Gebrauch des Gottesbegriffes ableite. Pannenberg führt weiter aus, dass es ein „verführerischer Gedanke“ wäre, wenn die Theologie „sich auf einen Sonderbereich göttlicher Offenbarung zurückzieht und zu einer Wissenschaft neben anderen wird“. Die „Universalität, die mit dem Gedanken Gottes verbunden ist“, gerate dabei jedoch in den Hintergrund (Pannenberg 1971b: 12). Pannenberg konstatiert, dass die „schön klingende Versicherung einer Konzentration der Theologie auf ihre besondere Aufgabe“ Verrat am ersten Gebot sei und damit einem Abfall von Gott gleichkomme (Pannenberg 1971b: 12). Die Universalität des theologischen Themas beruhe dabei grundsätzlich auf der mono-

theistischen Gottesvorstellung der christlichen Religion. Pannenberg wendet sich mit seiner Argumentation in erster Linie gegen eine Beschränkung der theologischen Forschung auf Bibelauslegung und Schrifthermeneutik, da auch diese letztlich „von der Schöpfung der Welt und des Menschen und von der Geschichte Gottes mit der Menschheit, die alles Geschehen von den Anfängen der Welt bis zu ihrem künftigen Ende umspannt“, rede (Pannenberg 1971b: 12). Die Beschäftigung mit den in der Heiligen Schrift kodifizierten christlichen Glaubensgrundlagen sei demnach nicht auf eine spezialisierte Nischenwissenschaft bzw. auf deren Verständnis als einer nicht mehr universellen, sondern untergeordneten Fachdisziplin zu reduzieren, sondern müsse einen menschheitsumgreifenden und geschichts- wie welterklärenden Deutungsanspruch erheben. In diesem Sinn fasst Pannenberg seine Auffassung von der Rolle der Theologie im Zusammenspiel mit anderen Wissenschaften folgendermaßen zusammen:

Wenn Theologie und profane Wissenschaften über die Welt, den Menschen, die Geschichte verschiedene und gar gegensätzliche Aussagen machen, so ist die Frage unabweisbar, welche dieser Behauptungen als die wahren zu gelten haben. Die Beantwortung solcher Fragen im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaften mußte sich gegen die Glaubwürdigkeit der Theologie und der Heiligen Schrift selbst kehren. Das Selbstverständnis der Theologie als einer positiven Einzelwissenschaft für den Sonderbereich der Offenbarung erwies sich als unhaltbar, indem im Verlaufe der neuzeitlichen Geschichte die Grundlage solcher Theologie, die Schrift selbst, von der Kritik erfaßt wurde, und zwar als Rückwirkung des neuen Wirklichkeitsverständnisses, das die aus dem universalen Thema der Theologie entlassenen Einzelwissenschaften ausgearbeitet hatten.

(Pannenberg 1971b: 13)

Aus Pannenburgs Ausführungen wird deutlich, dass er der Theologie als Wissenschaft von Gott ihren angestammten Sonderstatus als übergreifende Lehre von den ‚ersten und letzten Dingen‘ wieder zurückzugeben beabsichtigt und sie nicht als eine unter vielen gleichberechtigten Wissenschaften oder akademischen Disziplinen eingeordnet verstehen will. Die Konkurrenz zu empirischen oder, wie Pannenberg sie nennt, „profanen“ Wissenschaften und die damit verbundene Marginalisierung der Theologie bei der Welterklärung und bei der Beantwortung der fundamentalen Menschheitsfragen führe zur Reduzierung der Glaubens- und Religionsgrundlagen auf einen verhandelbaren und bezweifelbaren Forschungsgegenstand und entziehe der Theologie ihre angestammte Rechtfertigung aufgrund ihres überzeitlichen und transzendenten Deutungsanspruches. Die Affirmation der so begründeten Sonderstellung der theologischen Wissenschaft als Disziplin, die sich einen weitgehenden Alleinvertretungsanspruch gegenüber allen anderen Fachrichtungen auf die Fahnen schreibt, entbehrt nicht einer gewissen Hybris. Dennoch kann Pannenburgs Argumentation nicht ganz von der Hand gewiesen werden, wenn die traditionelle Aufgabe der

Theologie als Wissenschaft von Gott und seiner Offenbarung sowie aller daraus resultierenden Konsequenzen für den Menschen und sein historisches und soziales Selbstverständnis noch ernst genommen werden soll. Damit erweist sich Pannenberg's theologische Grundhaltung schließlich auch als weniger konträr zu den Positionen der politischen und revolutionären, insgesamt handlungsorientierten Theologen, als es zunächst scheinen mag; denn auch sie leiten aus einem Alleinstellungsanspruch der protestantischen Glaubens- und Gotteslehre historische, politische, sozialrevolutionäre, schöpfungsbewahrende, systemkritische und andere mehr oder weniger radikale Handlungsmaximen ab, die mit dem Primat der theologischen Einsicht vor Erkenntnissen aus „profanen“ Wissenschaften gerechtfertigt werden. Auch Pannenberg leitet, durchaus vergleichbar mit der Forschungshaltung der „politischen Theologie“, aus der dogmatisch-exegetischen Beschäftigung mit christlich-protestantischen Glaubensfragen einen allgemeingültigen Missionsauftrag für die außertheologische Wirklichkeit ab; nur bleibt er dabei im Gegensatz zu den spektakuläreren theologischen Zeitströmungen konsequent im Bereich der wissenschaftlichen Terminologie und der weitgehend abstrakten fachsprachlichen Rede, die kaum Bezüge zur aktuellen Gegenwartsrealität herstellt.

Ein Beispiel für den allumfassenden Welterklärungsanspruch sind in Pannenberg's theologischer Fachsprache erwartungsgemäß umfangreiche Exkurse in außertheologische Bereiche, wodurch zahlreiche terminologische Elemente aus unterschiedlichen akademischen Disziplinen in seine Argumentation einfließen, darunter Geschichtswissenschaften, Rechtswissenschaften und Politikwissenschaft. So findet sich etwa im Aufsatz *Heilsgeschehen und Geschichte* (Pannenberg 1971a) eine ausführliche Auseinandersetzung mit Aspekten der Geschichtswissenschaften, speziell der Geschichtsphilosophie, wie unmittelbar schon aus den Titeln der Teilkapitel hervorgeht:

- I. Die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte durch die biblische Gottesoffenbarung
- II. Die Geschichte Gottes und die historisch-kritische Forschung
 - 1. Die Anthropozentrik der historischen Kritik
 - 2. Das Monopol der historischen Methode für die Geschichtserkenntnis
 - 3. Die theologische Problematik historischer Erhellung des Glaubensgrundes
 - 4. Offenbarungsgeschichte als Problem historischer Methode

(Pannenberg 1971a: 23–25)

Anhand der Kapitelüberschriften wird deutlich, dass eine beachtliche terminologische und konzeptuelle Grenzüberschreitung in den Bereich der Historiographie vorgenommen wird. Noch deutlicher wird dies bei einem Blick in den Einführungsteil des Aufsatzes. Im Einleitungssatz umreißt Pannenberg die Bedeutung der Geschichte und damit der Geschichtswissenschaft für die christliche protestantische Theologie:

Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die von der Welt noch verborgen, an Jesu Christus jedoch schon offenbar ist.

(Pannenberg 1971a: 22)

Der Anspruch, Erkenntnisse und Methoden der Geschichtswissenschaft für die theologische Forschung in Dienst zu nehmen, ist deutlich erkennbar, wobei die Deutungshoheit der historischen Teleologie und der epochenübergreifenden Interpretation historischer Diskurse seitens der theologischen Wissenschaft zweifellos nicht aus der Hand gegeben werden soll, da nur aus deren Perspektive der Sinn der Geschichte unter Berufung auf den göttlichen Willen und auf die eschatologische Zukunftshoffnung im Kontext der christlichen Offenbarung angemessen gedeutet werden könne. In einer einführenden Reflexion verdichtet Pannenberg seine terminologisch-fachsprachliche Gratwanderung an der Grenze zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft dann noch einmal massiv, um seine Forderung nach historiographischem Vorrang der theologischen Betrachtungsweise gegenüber der „profanen“ wissenschaftlichen Betrachtung zu konsolidieren. Unter den auf nur zwei Seiten zusammengedrängten Fachbegriffen finden sich folgende teils genuin geschichtswissenschaftliche, teils hybride, teils vom Autor selbst geprägte adjektivische und substantivische Termini:

- Übergeschichte, übergeschichtlich
- übergeschichtlicher Kern der Geschichte
- übergeschichtlicher Glaubensgrund
- heilsgeschichtlich
- eigentliche Geschichte
- Geschichtlichkeit der Existenz
- Reduktion der Geschichte auf Geschichtlichkeit
- reine Geschichtlichkeit
- Erfahrung der Bedeutsamkeit der Geschichte der „Geschichtlichkeit“ des einzelnen
- Urgeschichte
- wissenschaftliche Feststellung des Geschehenen
- sinn- und heilloser „objektiver“ Geschehensablauf
- Heilsgeschehen
- heilsgeschichtliche Theologie
- Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens

- historisch-kritische Forschung
 - Historiographie
 - Historie
- (Pannenberg 1971a: 22–23)

Aus dieser Fülle von Termini, die die historiographische Kompetenz des theologischen Forschers unter Beweis stellen sollen, seien für eine eingehendere Betrachtung nur einige herausgegriffen: Pannenberg spricht abwechselnd von „Geschichte“, „Geschichtlichkeit“, „dem Geschehenen“, „Geschehensablauf“, „Geschichtshaftigkeit“ und „Historie“; ferner verwendet er die präfigierten Substantivableitungen „Urgeschichte“, „Übergeschichte“ sowie die Komposita „Heilsgeschehen“ und „Heilsgeschichte“. Während die letzten beiden Begriffe genuin theologische Fachtermini sind, die sich auf die neutestamentliche Geschichte des Lebens Jesu bzw. auf die christliche Erlösungshoffnung als Zielpunkt der Menschheitsgeschichte beziehen, sind die anderen Begriffe hybrid oder eindeutig aus dem Inventar der Geschichtswissenschaften entlehnt. So bezeichnen Begriffe wie „Übergeschichte“ oder „übergeschichtlicher Kern der Geschichte“ offenbar die theologische Sichtweise eines universellen Geschichtsverständnisses, bei dem vom historischen Einzelgeschehen abgesehen wird bzw. dieses jeweils in einen teleologischen göttlichen Gesamtplan einbezogen und damit gewissermaßen in seinen Einzelaspekten als irrelevant deklariert wird. Im Gegensatz zu dieser eschatologischen „eigentlichen Geschichte“ steht die „reine Geschichtlichkeit“, unter der die empirischen Tatsachenabläufe zu verstehen sind, mit denen sich die außertheologische historische Forschung befasst, also die „wissenschaftliche Feststellung des Geschehenen“ bzw. die „Historiographie“. Tatsächlich lehnt Pannenberg beide Betrachtungsweisen für seine theologische Reflexion ab:

Collingwood meint mit Historie die methodische Feststellung vergangenen Geschehens, eben Historie und nicht Geschichte. Wenn ich so Geschichte und Historie unterscheide, verstehe ich als Historie [...] „nicht die geschehene Geschichte selbst“ mit der ihr als solche eigenen Wirklichkeitsstruktur, „sondern das *ιστορεῖν* derselben“ im Sinne des „Ken-nenlernens und In-Erfahrung-Bringens und Berichtens über das Erfahrene“.

(Pannenberg 1971a: 27)

Damit nimmt Pannenberg für seine Wissenschaft die Beschäftigung mit der eigentlichen, ‚wirklichen‘ Geschichte in Anspruch und weist der „Historie“, die Gegenstand der Geschichtswissenschaften als ‚Historiographie‘ sei, eine nachrangige Relevanz zu, da sie sich nur mit dem subjektiven ‚Berichten‘ von Erlebtem und Erfahrenem beschäftige und somit nicht in das ‚wirklich Geschehene‘ eindringen könne. Diese Vereinnahmung der Geschichtswissenschaft ist nicht folgenlos für den Status von Pannenberg's theologischer Fachsprache. Wenn der zur lediglich historisches Quellenmaterial inventarisierenden und ordnen-

den Hilfswissenschaft degradierten Historiographie der Rang einer hermeneutischen Geistes- und Kulturwissenschaft streitig gemacht wird, dann übernimmt die theologische Fachsprache die Zuständigkeit für die ‚eigentliche‘ wissenschaftliche Fachsprache der Geschichtswissenschaften. Damit führt Pannenberg die Tradition der Völker- oder Nationengeschichtsschreibung des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fort, während sich in den Geschichtswissenschaften heute „Makro- und Mikrohistorie herausgebildet [haben], Multikulturalität, eine unübersichtliche Globalisierung und zugleich das Ende globaler Systemkonfrontationen [...] einheitsstiftende Kategorien von Geschichtswissenschaft aus[höhlen]“, wie Bruch feststellt und daraus folgert: „Geschichte‘ zerfällt erneut und neuartig in Geschichten“ (2007: 129). Pannenburgs „Übergeschichte“ oder „eigentliche Geschichte“ wird damit im Gegensatz zur „Historie“ als bloßer „Geschichtlichkeit“ und als „sinn- und heillosem ‚objektiven‘ Geschehensablauf“ zum mit „Geschichtshaftigkeit“ versehenen Gegenstand einer erklärbaren, deutbaren und teleologisch sinnhaften Geschichtswissenschaft, die jedoch nur im Kontext einer theologischen Betrachtungsweise möglich sei. So konstatiert Pannenberg konsequenterweise:

Die historische Forschung und die von den biblischen Schriften gehören für die heute gewöhnliche Sicht zwei ganz verschiedenen geistigen Ebenen an. Historische Forschung erscheint wesentlich als Methode zur Entdeckung und Rekonstruktion beliebiger vergangener Geschehnisse am Leitfaden der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung. Dagegen ist die Geschichte, von der die biblischen Zeugnisse berichten, ein Zusammenhang von Ereignissen einmaligen Charakters, die alltäglichen Maßstäben überlegen sind und daher nicht an ihnen gemessen werden können. (Pannenberg 1971a: 44)

Die „Überlegenheit“ der theologisch fundierten, eschatologisch ausgerichteten Geschichtswissenschaft legitimiert den Theologen somit zu umfangreichen Exkursen in geschichtswissenschaftliche Hoheitsgebiete. Charakteristische Begriffswörter der Geschichtswissenschaften – im theologischen Kontext eigentlich fachfremde Terminologie –, darunter *Kausalität*, *Kulturgeschichte*, *Periodisierung*, *Weltgeschichte* u. a., finden auf diese Weise Eingang in theologische Diskurse und werden im Kontext der theologischen Fachsprache diskutiert. So werden grundsätzliche Problemstellungen der Geschichtswissenschaften und der Geschichtsphilosophie reflektiert, wie etwa folgendes Zitat beweist:

Nur unter Voraussetzung eines universalgeschichtlichen Horizontes [...] kann die Frage sinnvoll gestellt werden, ob der Eine Gott sich in der Geschichte hier oder dort offenbart hat. [...] Historisches Denken wird auf die Voraussetzung einer Einheit der Geschichte schwerlich verzichten können. Die philosophischen Voraussetzungen, die jeder zu historischem Forschen schon mitbringt, beschränken sich ja nicht auf ein bestimmtes Existenzverständnis, sondern schließen immer auch Modelle von Geschehensabläufen ein. Da nun

in der Geschichte alles unter übergreifenden Zusammenhängen steht, läßt sich keine partikuläre Geschehenseinheit aus sich selbst heraus abschließend verstehen. [...] Erst im Horizont einer Weltgeschichte kann auch das Einzelgeschehen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden. [...] Das zeigt sich besonders deutlich bei den Problemen historischer Periodenbildung. Nur eine weltgeschichtliche Sicht vermag eine Einteilung des Geschichtsablaufes in Perioden zureichend zu begründen. (Pannenberg 1971a: 68–69)

Im Gegensatz zur modernen Auffassung von Weltgeschichte, an der nach Osterhammel „die postmoderne und mikrohistorische Kritik an ‚großen Erzählungen‘ nicht spurlos [...] vorüber[ging]“ und die sich „weniger durch den Umfang der betrachteten Gegenstände und den Allgemeinheitsgrad der über sie getroffenen Aussagen als durch die Reichweite der untersuchten Beziehungen [definiert]“ (Osterhammel 2007: 324–325), geht Pannenberg hinter Marx’ weltgeschichtlich konzipierten historischen Materialismus und Hegels teleologische Geschichtsphilosophie zurück und weist dem Begriff der *Weltgeschichte* eine genuin theologische, heilsgeschichtliche Definition zu. Damit wird auch der Begriff der *Periodisierung* gewissermaßen zweckentfremdet und theologieterminologisch vereinnahmt. Aus heutiger geschichtswissenschaftlicher Sicht spricht gegen eine Periodisierung der Geschichte im Sinne des „Gedanken[s] einer fortschreitenden Entwicklung zu einer wie auch immer gedachten Vollendung [...] die Unmöglichkeit, sie wissenschaftlich zu belegen: Der Gang der Menschheitsgeschichte läßt sich nicht empirisch nachweisen. Über Anfang und Ende der Geschichte sind keine gesicherten Erkenntnisse möglich“ (Becher 2007: 234–235). Hier setzt wiederum Pannenburgs Übernahme geschichtswissenschaftlicher Terminologie ein, wenn dieser die „Periodenbildung“ rehabilitiert und im Zuge der Welt- und heilsgeschichtlichen Sichtweise auch wieder einen postmarxistischen und posthegelianischen Geschichtssinn konstatiert, bis hin zur Neubehauptung der Existenz eines Anfangs und eines Endes der Geschichte.

Pannenburgs Anspruch, die theologische Fachsprache als eine wissenschaftliche Universalsprache zu betrachten, beschränkt sich freilich nicht auf die Einbeziehung und Neudefinierung geschichtswissenschaftlicher Terminologie, die hier exemplarisch verhandelt wurde, sondern erstreckt sich auch auf weitere Wissenschaftsbereiche. Als Beispiele können hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit Philosophie, Politikwissenschaften, Rechtswissenschaften und Naturwissenschaften ins Feld geführt werden. Insbesondere die Aufsatzsammlung *Ethik und Ekklesiologie* (Pannenberg 1977) bietet dafür einige Anhaltspunkte. Im Vorwort kündigt Pannenberg an, „daß eine sachlich angemessene Erörterung und Darstellung der Lehre von der Kirche sich in den weiteren Zusammenhang der ethischen Fragen nach Gesellschaft, Staat und Recht einordnen sollte“ (Pannenberg 1977: 5). Mit diesen drei Begriffen umreißt er seine Forderung, dass die theologische Wissenschaft auf den Feldern der Sozial-, Po-

litik- und Rechtswissenschaft fachliche Kompetenz zu beanspruchen habe. Es versteht sich, dass damit keine Rechts-, Politik- oder Gesellschaftswissenschaft im eigentlichen Sinne betrieben werden soll. Wohl aber ist dies der Fall in den Grenzbereichen der Rechtsphilosophie und Rechtsethik, der politischen Ethik und der Gesellschaftsethik. So kündigt Pannenberg im Vorwort an, dass der erste Beitrag des Bandes sich im Themenbereich der „Theologie des Rechtes“ bewege und sich im Zusammenhang der „Diskussion von der christologischen Rechtsbegründung auf der einen, naturrechtlichen Ansätzen auf der anderen Seite“ zum Ziel setze, „ein christliches Prinzip der geschichtlichen Wandelbarkeit des Rechtes zu gewinnen“ (Pannenberg 1977: 5). Es ist offensichtlich, dass eine „Theologie des Rechtes“ sowohl inhaltlich als auch terminologisch in die Sphäre der Rechtswissenschaft eindringt und sich deren fachsprachliche Begrifflichkeit zu eigen macht. Die bereits im Vorwort zitierten Termini sind Spezifika der juristischen Fachsprache. Das *Naturrecht*, definiert als „Gesamtheit der in der Natur begründeten Rechtssätze, wobei diese Natur meist als von Gott geschaffen und der Vernunft entsprechend gedacht ist, oft unterschieden vom geschriebenen oder positiven Recht“⁶, kann noch als Scharnierbegriff angesehen werden, der am Übergang zwischen Ethik, Theologie und Rechtswissenschaft eine wesentliche Rolle für alle genannten Disziplinen spielt. Mit dem Begriff der *Rechtsbegründung* bewegt sich Pannenberg jedoch weit in die fachspezifische Domäne der Rechtswissenschaft, genauer gesagt der Rechtsgeschichte hinein. Willoweit stellt zu dem Begriff fest:

Die historisch verifizierbaren Modelle der Rechtsbegründung müssen das willkürliche Handeln eines Despoten nicht abdecken. Speziell die historische Last des 20. Jahrhunderts muß sich nicht aufladen, wer rückblickend danach fragt, wo die verschiedenen Ansätze der Rechtsbegründung eventuell konvergieren. Denn an dieser Frage nach den Gemeinsamkeiten legitimierenden Rechtsdenkens über Epochen hinweg wird die rechtsgeschichtliche Forschung und überhaupt die Rechtswissenschaft nicht vorbeikommen.

(Willoweit 2000: 321–322)

Pannenberg setzt sich in seinem Aufsatz mit diesen und anderen fundamentalen Themen der Rechtswissenschaft und zu dieser zugehörigen Fachdisziplinen auseinander, womit er einen weiteren akademischen Wissenschaftskomplex in die theologische Auseinandersetzung implementiert.

⁶ <https://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw-cgi/zeige?index=lemmata&term=Naturrecht> (letzter Zugriff 20.10.2021).

Ähnliches gilt auch für Themenfelder der Philosophie, die allerdings per se, vor allem hinsichtlich der systematischen Theologie, traditionell mit dem theologischen Denken Hand in Hand geht. Pannenberg geriert sich in seinen Publikationen auch hier raumgreifend als philosophierender Theologe bzw. als theologisch versierter Philosoph. In zwei Aufsätzen desselben Bandes geht es um „die Angewiesenheit der Ethik auf die Fundierung in einem vorgängigen Wirklichkeitsverständnis, anders gesagt: um das Verhältnis von Ethik und Dogmatik“ (Pannenberg 1977: 6). Pannenberg beansprucht auch hier eine wegweisende Autorität des Theologen als Ethiker, womit er der Ethik als genuin philosophischer Teildisziplin einen bloß sekundären Rang zuweist. Aus theologischer Perspektive verhandelt er eine der Grundfragen der philosophischen Ethik, nämlich die Frage nach dem *Guten* an sich:

Sie [die Ethik, J.G.] wird [...] am Gedanken der Gottesherrschaft als der Individuum und Gesellschaft konfrontierenden Zukunft Gottes orientiert sein, aber diesen Ausgangspunkt nicht als postulierte Theozentrik, sondern durch Vermittlung einer Kritik der verschiedenen philosophischen Expositionen der ethischen Frage nach dem Guten gewinnen müssen. In der Ausführung einer solchen Ethik wird [...] der „objektiven“ Ethik der sozialen Institutionen ein Vorrang gebühren gegenüber den sonst abstrakt bleibenden Themen einer individualistischen Persönlichkeitsethik. (Pannenberg 1977: 6)

Aus dem Zitat geht deutlich hervor, dass Pannenberg sich die philosophische Perspektive auf zentrale Themen der Ethik aneignet, wenn er ankündigt, von der „objektiven“, also der prämissenfreien Ethik auszugehen und nicht von der glaubensgesteuerten Ethik des persönlichen Gottesverhältnisses, um von hier aus die theologische Sichtweise der „Zukunft Gottes“ zu entfalten. Von der philosophischen Ethik und der „Ethik der sozialen Institutionen“ ausgehend, bewegt sich Pannenberg dann auch auf dem Terrain der „politischen Ethik“ und der politischen Wissenschaften allgemein.

In mehreren Aufsätzen setzt sich Pannenberg mit genuin politischen und politologischen Themenbereichen wie der deutschen Ostpolitik, dem Friedensbegriff und dem Weltfrieden, der Zukunft und Einheit der Menschheit, dem Begriff der Nation und schließlich der immer wieder in der politisch-theologischen Diskussion virulenten Lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“ auseinander. Letztere relativiert er unter Hinweis auf deren Gebundenheit an den historischen Kontext und Luthers vom ausgehenden Mittelalter geprägtes Denken und bezeichnet sie als auf den heutigen politischen Diskurs nicht mehr anwendbar, womit er sich gleichzeitig von der opportunistischen Berufung auf Luthers Lehre durch die ‚völkische‘, nationalsozialistische Theologie distanziert. So wirft er Luther eine „Gleichgültigkeit der Prinzipien, auf denen der Staat beruht, gegen den religiösen Boden, auf dem das konkrete politische Gemeinwesen sich bildet“, vor (Pannenberg 1977: 99) und be-

zeichnet seine „Zwei-Reiche-Lehre“ als „eine sehr zeitbedingte Ausprägung politischen Denkens im Überlieferungszusammenhang christlicher Theologie“ (Pannenberg 1977: 110). Ferner stellt er fest, dass Luther den Staat als politisches Gebilde lediglich als „bloße Notordnung gegen die Sünde“ (Pannenberg 1977: 110) betrachtet habe und somit eine „Inspiration zur Veränderung der politischen Verhältnisse aus der Kraft der [...] Vision der eschatologischen Gottesherrschaft“ bei diesem nicht erkennbar sei (Pannenberg 1977: 113). Die Bedeutung von Luthers Auffassung von der staatlich-politischen Gewalt bestünde heute nur noch in ihrer Eignung zum „Korrektiv [...] gegen den schwärmerischen Enthusiasmus, der sich mit der Idee der Freiheit so leicht verbindet“ (Pannenberg 1977: 114). Mit dieser historisch-politologischen Einordnung der „Zwei-Reiche-Lehre“ und der Verwendung von Begriffen wie *politisches Gemeinwesen*, *Notordnung*, *Veränderung politischer Verhältnisse*, die hier nur stellvertretend für zahlreiche weitere aufgelistet seien, entlehnt Pannenberg Termini der Politologie, die in der theologischen Debatte fachfremd erscheinen. In einer Reihe weiterer Aufsätze wird dieses Verfahren potenziert, sodass sich eine Art theologisch-politologische Hybridfachsprache herausbildet: Im Aufsatz *Christlicher Glaube und Gesellschaft* diskutiert Pannenberg das Problem der „politischen Ordnung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten aller Bürger“ als Kritik an der marxistischen Forderung nach einer „Änderung der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen“ (Pannenberg 1977: 119). Mit diesem Eintauchen in die ureigene Sphäre der politischen Theorie fährt der Autor dann ein umfängliches Arsenal von politologischen und gesellschaftswissenschaftlichen Termini auf, die von *politischem Handeln*, *Institutionalisierung der politischen Ordnung*, *Loyalität der Individuen gegenüber dem Staat* über die *Idee der Freiheit*, den *neuzeitlichen Verfassungsstaat*, die *Menschenrechte* bis hin zum *ideologischen Totalengagement*, dem *politischen Verfall*, dem *Ruf nach Umsturz der politischen Ordnung* usw. reichen (Pannenberg 1977: 119–123). Pannenberg führt seine Ausführungen zur politischen Theorie dann jedoch jeweils wieder auf eine theologische Ebene zurück, womit die Unterlegenheit auch der politischen Wissenschaften gegenüber dem transzendenten Erkenntnisanspruch der Theologie unter Beweis gestellt werden soll. Zum politologischen Fachwortschatz gesellen sich somit theologische Begrifflichkeiten, die den Anspruch auf die definitive Wahrheitserkenntnis jeweils auch terminologisch sicherstellen sollen:

Die Bestimmung des Menschen ist also politisch nicht definitiv realisiert und auch nicht durch politisches Handeln definitiv realisierbar. Das ändert nichts daran, daß die Bestimmung des Menschen in der Tat politisch ist, nämlich nur gemeinschaftlich von allen Individuen und für alle Individuen verwirklicht werden kann. Das ist aber nur da möglich, wo die Einheit der Individuen nicht durch menschliche Herrschaft, sondern durch die Herrschaft Gottes begründet wird. Erst wenn Gottes Herrschaft über die Menschen kommt, wer-

den alle Individuen in der Weise von einem gemeinsamen Geist beseelt sein, daß sie einander unverkürzt respektieren und jeder in der Beziehung zu allen andern die Erfüllung seines Lebens finden wird. Daher wird erst mit dem Kommen der Gottesherrschaft [...] die Menschlichkeit des Menschen volle Wirklichkeit werden. (Pannenberg 1977: 119–120)

Durch das Prinzip der religiösen Neutralität des Staates ist in der Neuzeit das Bewußtsein davon verdrängt worden, daß politische Ordnung ohne Religion gar nicht möglich ist. Nur eine dem Belieben aller Individuen und insbesondere auch der die politische Herrschaft ausübenden Individuen entzogene, allgemein überzeugende „Wahrheit“ über den Menschen und seine Bestimmung vermag die Loyalität der Individuen gegenüber dem Staat zu begründen. Insofern beruht die These von der Neutralität des Staates gegenüber der Religion auf einer Selbsttäuschung, wenn sie nicht im Einzelfall bewußte Heuchelei darstellt. (Pannenberg 1977: 121)

[...] diese politischen Ideen [ziehen] ihre Kräfte aus dem Fortgang christlicher Überlieferung. Darum vernachlässigt eine auf Freiheit begründete politische Ordnung die Grundlagen ihrer eigenen Existenz, wenn sie sich oberflächlich im Sinne der Trennung von Staat und Religion versteht. (Pannenberg 1977: 123)

Indem etwa die „menschliche Herrschaft“ durch „Gottesherrschaft“ ersetzt wird oder „Loyalität der Individuen gegenüber dem Staat“ durch „Beseelung durch einen gemeinsamen Geist“, wird mittels einer terminologischen Substituierung das Primat der theologischen Deutung auch politikwissenschaftlicher Domänen besetzt. Dabei agiert Pannenberg einerseits auf einer historisch orientierten und andererseits auf einer auf die Zukunft ausgerichteten Achse, wenn er die modernen politischen und staatlichen Institutionen und juristisch-administrativen Grundprinzipien pauschal zu notwendigen Konsequenzen der religiösen, christlich-abendländischen Geschichte deklariert, gleichzeitig aber auch die religiöse Untermauerung gesellschaftspolitischer Maximen und herrschaftsbezogener Praktiken apodiktisch als fundamental für ein funktionierendes Staatswesen bezeichnet. Auf diese Weise instrumentalisiert Pannenberg Teile des fachfremden politologischen Fachwortschatzes für seine theologisch-eschatologische Argumentation. Ähnlich verfährt er im Aufsatz *Nation und Menschheit* (Pannenberg 1977), in dem ebenfalls eine große Anzahl von politologischen und historisch-politischen Fachbegriffen herangezogen werden, darunter:

- Nationalstaat
- politische Selbstbestimmung
- nationale Selbstbestimmung
- Menschenwürde
- Freiheit und Gleichheit
- Nationalitätenstaat
- Vaterland
- nationale Zusammengehörigkeit
- Sprache, Kultur und Sitte

- Pflege der nationalen Besonderheiten
 - übernationale Rechts- und Friedensordnung
 - gemeinsame politische und wirtschaftliche Aufgaben
 - europäische Integration
 - umfassende Friedensordnung
- (Pannenberg 1977: 142–158)

Auch in diesem Fall folgt auf eine ausführliche fachsprachenfremde Auseinandersetzung mit universalhistorischen, welt-, kontinental- und regionalpolitischen Fragestellungen die bei Pannenberg unweigerliche Kehrtwende in Richtung auf eine theologische ‚Metawissenschaft‘, wenn es resümierend heißt:

So ist die angedeutete Stufenreihe partikularer Zusammenschlüsse [...] ausgerichtet auf das universale Ziel einer die Menschheit umfassenden Friedensordnung. Wegen seiner Verbindung mit der biblischen Reich-Gottes-Hoffnung muß dieser Gedanke das Kriterium einer christlichen politischen Ethik sein. [...] Für die nationalen Probleme Deutschlands bedeutet das angegebene Kriterium der biblischen Reich-Gottes-Hoffnung, daß unsere nationalen Interessen nicht als Selbstzweck behandelt werden dürfen, sondern nur im Zusammenhang übergeordneter Ziele zu behandeln sind [...]. (Pannenberg 1977: 143)

Insgesamt leitet Pannenberg in seinen Schriften aus einer fundamentalen Zivilisationskritik, die er unter anderem am „Legitimitätsverlust der institutionellen Ordnung der Gesellschaft“ (1988: 46), am „Verfall der Allgemeingültigkeit von traditioneller Moral“ (49) und am „Verlust verbindlicher Sinnorientierung“ aufgrund der „Säkularisierung der Kultur“ (51–52) festmacht, eine umfassende Rückorientierung auf christlich-religiöse Formen und Maximen des gesellschaftlichen, staatlichen, rechtlichen, politischen und kulturellen Zusammenlebens ab. Um dies wissenschaftlich zu begründen, bedient er sich fachexterner Terminologien, wodurch in lexikalischer Hinsicht durch zahllose intralinguale Entlehnungen eine Art metadisziplinäre Hybridfachsprache entsteht, die insbesondere die Sonderwortschätze der Geistes- und Sozialwissenschaften zu Hilfsidiomen der systematischen Theologie umfunktioniert.

Deutlich anders gelagert, aber nicht weniger repräsentativ für die protestantische Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte ist die Fachsprache des Neutestamentlers Ernst Käsemann (1906–1998), der 1946–1952 an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz lehrte, 1952–1959 an der Georg-August-Universität Göttingen und schließlich von 1959 bis zu seiner Emeritierung 1971 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Käsemann gilt als Anstoßgeber und Hauptvertreter der gegen Rudolf Bultmann gerichteten, von dessen Schülern ausgehenden Kritik an der Entmythologisierung der neutestamentlichen Erzählung und des historischen Jesus (vgl. Fischer 2002: 155). Käsemann ist damit bis zu einem gewissen Maße Wortführer einer Tendenz der Remythologisierung, wenn er, wie Zahrnt es formuliert, die Frage stellt, wie der „Übergang von der Verkündigung

Jesu zu der Verkündung von Jesus“ zu erklären sei oder „wie und in welcher Weise sich in dieser Diskontinuität die Kontinuität erhalten hat und also ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Jesus von Nazareth und der Verkündung der Urgemeinde besteht“ (Zahrnt 1972: 282). Was Zahrnt als „nach-Bultmannsches Zeitalter“ und als „Kurswechsel“ bezeichnet (1972: 280–281), führt aufgrund der Neubewertung der historischen Jesusgestalt über dessen bloße historische Wirklichkeit hinausgehend zu einer zumindest partiellen Abkehr von Bultmanns Streben nach Konstituierung einer Kompatibilität zwischen modernem Weltbild und biblischer Geschichte. Daraus resultiert in der Fachsprache Käsemanns und anderer Theologen aus dem Umfeld der Schüler Bultmanns (Ernst Fuchs 1971, *Jesus: Wort und Tat*; Herbert Braun 1969, *Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* und andere) eine spürbare Zunahme metaphysischer, dem Spektrum des Irrationalen zuzurechnender Begrifflichkeiten. Die Grundfrage dieser theologischen Strömung einer Neubewertung des Lebens Jesu, die sich nicht nur von der liberalen Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts (vgl. Schweitzer 1966 [1913]) distanziert, sondern ebenso von Bultmanns Trennung von historischem Jesus und Kerygma, lautet in Zahrnts Zusammenfassung: „Hat der Glaube an Christus Anhalt an der Gestalt und Verkündung Jesu selbst oder geht er nur auf den Glauben und die Verkündung der ersten Gemeinde zurück?“ (1972: 281). Die so postulierte Rückbesinnung auf ein über die historische Existenz hinausgehendes Jesusbild führt bei Käsemann zu einer bildhafteren, metaphorischen, nicht vor Pathos zurückschreckenden, insgesamt passionierteren und illuminiert wirkenden Sprache, als es in der Sprache der Nachkriegstheologie üblich war, die in erster Linie zu einem wissenschaftlich-rationalen und jeder Nähe zu ideologischen Vereinnahmungen unverdächtigen Ton zurückfinden musste. Damit macht Käsemann nicht zuletzt auch den gesellschaftlich-kulturellen Tendenzen der 60er Jahre Zugeständnisse, die sich in vielen Bereichen in Form einer neuen Emotionalität, Passionalität, bis hin zu einer gewissen Irrationalität als Gegengewicht zur technisierten, ökonomisierten, rationalisierten Moderne Bahn brechen. Käsemanns metaphorische, emotionalisierte Sprache wird bereits in einem Kommentar zu der von ihm ausgelösten regen Fachdiskussion zur Leben-Jesu-Forschung deutlich, die er als „weltweiten Buschkrieg“ bezeichnet und düster prophezeit: „Können wir unser Handwerk anders als in dem Wissen treiben, daß die Füße derer, die uns herausragen werden, schon längst und jederzeit vor der Tür stehen?“ (Käsemann 1964: 42). Der Begriff des *Buschkriegs* oder der bildliche Verweis auf Schergen, die Andersdenkende deportieren, oder Leichenträger, die auf den Abtransport von Todgeweihten warten, stehen für Käsemanns nicht vor extremen Formulierungen zurückschreckende Tonlage.

Einige weitere Käsemanns fachsprachliche Diktion verdeutlichende Beispiele können aus dem Band *Der Ruf der Freiheit* (Käsemann 1968) exzerpiert werden. So wird sein an rhetorischen Stilfiguren reicher, stark veranschaulichender Stil bereits im Vorwort deutlich, in dem er den Charakter der Abhandlung und die Selbsteinschätzung des Autors mit folgenden Metaphern beschreibt:

- leichtgeschürzte Abhandlung
- schwere Rüstung des akademischen Spezialisten
- auf den Marktplatz gehen und die eigene Ware feilhalten
- neues Gelände gewinnen
- die Früchte des Kampfes ernten
- Prügel wiederbekommen, die wir einst austeilen
- Vorfelder, in deren Gestrüpp sich der Einzelkampf immer wieder verfängt (Käsemann 1968: 7–8, 10–11, 18)

Herkunftsdomänen der Metaphern sind in den zitierten Beispielen der Handel, vor allem aber Krieg, Kampf und Militär, die hier für akademische Debatte und theologische Argumentation stehen. Der sich andeutende Fachsprachduktus verweist auf Käsemanns bewusst popularisierende und unakademisch suggestive fachsprachliche Ausrichtung, mit der er sich in die Phalanx der zeitgenössischen Theologen einreihet, die sich jenseits theologischer Fachdiskurse in der gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzung Gehör verschaffen wollen. Käsemann kleidet durchaus fachbezogene Argumentationen sprachlich-rhetorisch auffällig bildreich ein, um seinerseits über sein akademisches Publikum hinaus in der übergreifenden außerfachlichen Leserschaft wahrgenommen zu werden. Dies wird auch in Käsemanns engagierter und polemischer Kritik an Kirche und gegenwärtigem Christentum deutlich:

- das Gerüst, an das man alles Leben und Denken in der Kirche nagelt
- die getünchten Wände der Heilsgeschichte
- bis zur Unkenntlichkeit domestiziertes Christentum
- Auffanglager und Notbaracken für das christliche Abendland und die Volkskirche
- das Christentum stellt keine entscheidende Potenz dar
- farblos, bleichsüchtig, blutarm wirkende Repräsentanten der Christenheit
- Priestertum in homöopathischen Dosierungen
- Pannen im kirchlichen Betrieb (Käsemann 1968: 19, 21–28, 72–76)

Hier sind es eher Bildbereiche des kranken oder unbehausten menschlichen Körpers oder auch des Hausbaus, der Wirtschaft und der Tierzucht, die zur metaphorischen Ausgestaltung der Darstellung des für den Autor unbefriedigenden Zustands der christlichen Institutionen herangezogen werden. Die Kriegs- und Nachkriegsmetaphorik ist beim Weltkriegsteilnehmer Käsemann sicher nicht zufällig besonders virulent, auffällig ist insgesamt aber eine assoziationsreiche Mischung der begrifflichen Herkunftsdomänen:

- den Strick um den Hals werfen
 - sich als Sprengstoff enthüllen
 - Gespenster beschwören
 - Spielverderber sein
 - wie ein rollender Ozean mitreißen
 - ein langes Gängelband
 - dem heiligen Geist die Zügel [...] überlassen
 - hinter die Kulissen schauen
 - vor der Bühne sitzen
 - Schattenspiele zu sehen bekommen
 - sich als Himmelsbürger fühlen
 - für seinen alten Adam nicht voraussetzen
 - mit der Stiefmutter zusammenleben
 - der Weg führt über eine Höllenfahrt
 - der dunkle Eingang zum Himmel
 - vor den Kadi schleppen
 - Talente vergraben, wobei Amtsträger schaufeln helfen
 - vor lauter Heiligenschein den Schatten nicht mehr sehen
 - im Handumdrehen Christ werden
 - das Aufhören des Seufzen Hiobs
 - zu schweifenden Nomaden werden
- (Käsemann 1968: 31–33, 73–77, 88–92, 102, 124)

Ein solcherart ausgeprägter Einfallsreichtum im Hinblick auf plastische Sprachbilder mag in einem wissenschaftlichen Text überraschen und ist offenbar der von Käsemann selbst inkriminierten zunehmenden Entfernung der Glaubensinstitutionen von ihren potentiellen Adressaten geschuldet, der er eine verständlichere, volkstümliche Sprache als Antidotum entgegenzusetzen sich bemüht. Während Käsemanns Fachkollegen die allgemeinen gesellschaftspolitischen Diskurse unmittelbar oder über externe Fachsprachen in den theologischen Diskurs hineintragen, bemüht sich dieser um eine nicht nur allgemein verständliche, sondern auch stilistisch abwechslungsreiche Sprache. Das führt zwangsläufig zu begrifflichen Unschärfen. Denn ein stetiger Wechsel von veranschaulichenden Bildern und Metaphern, insbesondere von Metaphern aus dem religiösen Bereich („alter Adam“, „Höllenfahrt“, „Eingang zum Himmel“, „Heiligenschein“, „Hiobs Seufzen“ etc.), erzeugt eine begriffliche Polysemie, infolge derer präzise semantische Zuordnungen leicht zu verschwimmen drohen. Im folgenden Zitat nimmt Käsemann unmittelbar zu generellen Zeitproblemen Stellung, wobei er auch hier eine teils an biblische Gleichnisse angelehnte, teils politischer Schmährede nahestehende bildliche Sprache verwendet:

Hier werden wirklich Mücken geseiht und Kamele verschluckt und Probleme geschaffen, welche die Christenheit noch immer als im mittelalterlichen Patriarchalismus befangen

erweisen. Dabei brennt uns die Frage nach dem Verhältnis von Christ und Revolution überall nicht bloß auf den Fingern, seitdem die Herrschaft des weißen Mannes in der Welt vor ihrem Ende steht, und so viel Schrift, wie man sonst zur Deckung seiner Skrupel mißbraucht, ist hier reichlich zu finden. Zu verantworten ist von der Kirche auch das, was sie nicht getan hat, und es ist kein Entschuldigungsgrund, daß man in kindlicher Schlaueit rechtzeitig die Augen zukneift oder wehmütig die Verstrickungen der bösen Welt beklagt. Die Zeit der Atombombe ist tatsächlich barbarisch. Der Jünger Jesu, der in ihr bloß auf die eigene weiße Weste achtet und seine Hände zu beschmutzen scheut, spiegelt das Zerrbild jener Bürgerlichkeit, welche sich bei Alarm die Zipfelmütze über den Kopf zieht, und vergißt, daß sein Herr im irdischen Niemandsland zwischen Zeloten starb, ohne selber Zelot zu sein. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Käsemann 1968: 140)

Käsemann gelingt hier eine sprachlich kühne Kombination aus biblischer Sprache („Mücken seihen und Kamele verschlucken“: Matth. 23,24; „Zeloten“: 4. Mose, 25), auf christlich-mittelalterliche Sachverhalte zurückgehender Idiomatik („auf den Nägeln brennen / auf den Fingern brennen“), christlicher Bildsprache („weiße Weste“: weiß als Farbe der Unschuld des Osterlammes), Bildern aus der nationalen, bürgerlichen Tradition („sich die Zipfelmütze über den Kopf ziehen“), einer der alltäglichen Lebenswelt entlehnten Metaphorik („in kindlicher Schlaueit die Augen zukneifen“, „seine Hände beschmutzen“, „ein Zerrbild spiegeln“) und aktuellen gesellschafts- und kirchenpolitischen Bezugnahmen („Verhältnis von Christ und Revolution“, „Herrschaft des weißen Mannes“, „Zeit der Atombombe“). Diese Technik der engen Verschränkung von zeitlich, begrifflich und sprachlich disparaten Elementen ermöglicht Käsemann eine wissenschaftlich wirkende und gleichzeitig im natürlichen, anschauungsreichen Plauderton vorgetragene Argumentation, in der biblische Überlieferung als relevant für aktuelle außertheologische Sachverhalte erscheinen und auf diese Weise die Stimme des Theologen in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden kann, ohne dem Vorwurf der unmittelbaren Politisierung der Wissenschaft ausgesetzt zu sein.

Abschließend soll kursorisch auf die Fachsprache des 1934 geborenen Systematikers und Religionsphilosophen Eberhard Jüngel eingegangen werden, der 1969 bis 2003 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen lehrte. Jüngel gehört zu den Theologen der Übergangszeit zwischen gesellschaftlich engagierter Theologie der 70er und 80er Jahre und der Theologie der Jahrtausendwende (s. Kap. 10). Er wuchs in der DDR auf und folgte 1966 einem Ruf an die Universität Zürich, was ihm mit einer befristeten Ausreisegenehmigung ermöglicht wurde, blieb dann aber nach seinem Wechsel nach Tübingen in der Bundesrepublik. Insofern stellt er auch in zeithistorischer Hinsicht einen Zeugen des zweigeteilten Deutschlands dar, dessen politisch-historischer Sonderstatus Gesellschaft, öffentliche Debatten und nicht zuletzt auch Kirche und Theologie diesseits und jenseits des ‚Eisernen Vorhangs‘ im ausgehenden 20. Jahrhundert

auch lange nach 1989/90 maßgeblich prägte. Jüngel gilt als Vertreter einer „Hermeneutischen Theologie“, in der, wie Härle es formuliert, die „dynamische Interpretation von Gottes Schöpferwirken“ im Mittelpunkt steht und somit insbesondere „die Bedeutung von Wort bzw. Sprache für die Konstituierung des Seins der Welt“ zur Geltung komme (Härle 2012: XLIV). Härle verweist auf die Bedeutung der Kategorie des von Ebeling geprägten Begriffs des *Sprachereignisses*:

Das Sprachereignis, das zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen unterscheidet, spricht die Wirklichkeit an und vermittelt *sich* so mit der Wirklichkeit. Diese Vermittlung wird aber dort noch nicht erreicht, wo das göttliche Wort als *Anspruch* verstanden wird, sondern erst dort, wo es als *Zuspruch* begegnet [...] und damit zugleich als Gewährung von Zeit, in der Vertrauen in Freiheit gelebt werden kann. [...] Während Ebeling vor allem von der Bedeutung der Sprache für das *Menschsein* ausgeht, nimmt Jüngel seinen Ansatz bei der *Rechtfertigungsbotschaft* und damit bei dem Heilswirken Gottes durch Jesus Christus, durch das in der Wirklichkeit Möglichkeit entsteht, indem sie *zugesprochen* wird. Aus dieser zugesprochenen Möglichkeit kann [...] im Bereich der Wirklichkeit ein radikal verändernder revolutionärer Handlungsimpuls folgen, aber *keine Theologie der Revolution*; denn damit würde die Wirklichkeit menschlichen Handelns in unzulässiger Weise theologisch überhöht. (Härle 2012: XLIV–XLV)

Es ist offensichtlich, dass in Jüngels Theologie, ähnlich wie bei Ebeling (Kap. 7.2), die Sprache in Form des von Härle zitierten „Sprachereignisses“ als „Zuspruch einer Möglichkeit“ eine zentrale Rolle spielt. Wenn somit die Glaubenswirklichkeit und der religiöse Diskurs wesentlich durch ein „sprachliches Ereignis“ definiert sind, ist es naheliegend, dass auch in der theologischen Fachsprache dieser zentralen Stellung der Sprache in der Wissensvermittlung Rechnung getragen werden muss. Dies kann am Beispiel des programmatischen Aufsatzes *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit* (Jüngel 2012 [1969]) aufgezeigt werden, der sich durch eine stilistisch hochelaborierte, rhetorisch komplexe Sprache auszeichnet, die als hermeneutische Glaubensauslegung ihrerseits als ein ‚Sprachereignis‘ gelesen werden kann und offenbar auch als solches konzipiert ist; denn Jüngels Interpretation der Verheißung Gottes, die hier als „Zuspruch“ bezeichnet wird und von einem göttlichen „Anspruch“ auf Gehorsam, Unterwerfung, Knechtschaft etc. unterschieden werden soll, soll ihrerseits offenbar durch ein linguistisch anspruchsvolles, rhetorisch aufwändiges und schließlich auch in pragmalinguistischer Hinsicht aussagekräftiges ‚Lektüre-Erlebnis‘ an den Leser herangetragen werden. So weist Jüngels Sprache einen dezidiert philologisch-wissenschaftlichen Charakter auf, insofern er seine Abhandlung mit zahlreichen lateinischen, griechischen und hebräischen Termini und Zitaten bestückt, wobei er letztere nicht transkribiert, sondern in Originalgraphemen wiedergibt. Lateinische Zitate umfassen vollständige Sätze oder sogar ganze Abschnitte.

- בראשית (Jüngel 2012 [1969]: 277, br'schjt: am Anfang)⁷
- יהוה כה אמר (Jüngel 2012 [1969]: 279, jhwh kh 'mr: so sprach Jahwe)
- βασιλεία του Θεου (Jüngel 2012 [1969]: 276, basileia tou Theou: Gottesherrschaft)
- εξ αναστασεως νεκρων (Jüngel 2012 [1969]: 277, ex anastaseōs nekrōn: durch die Auferstehung der Toten)
- φυσει μη οντες θεοι (Jüngel 2012 [1969]: 277, physei mē ontes theoi: Götter, die in Wirklichkeit keine sind)
- opus alienum / opus proprium (Jüngel 2012 [1969]: 276, fremdes Werk / eigenes Werk)
- ex nihilo facere / in nihilum redigere (Jüngel 2012 [1969]: 280, aus dem Nichts schaffen / vernichten)
- ut sit spes purissima in purissimum deum (Jüngel 2012 [1969]: 280, damit es die reinste Hoffnung auf den reinsten Gott gebe)
- per passionem consummatus et a deo – sc. omnipotente – derelictus. (Jüngel 2012 [1969]: 281, von Leidenschaft aufgezehrt und von Gott – dem Allmächtigen – verlassen)

Damit wird eine größere Authentizität und Unmittelbarkeit im Hinblick auf die Überlieferung der Zeugnisse der christlichen Glaubens suggeriert, gleichzeitig aber auch unterstrichen, dass sich der Text in einer symmetrischen Sender-Empfänger-Relation in erster Linie an Fachexperten richtet; zusätzlich wird aber auch an fachfremde Adressaten das Signal ausgesandt, dass der Autor philologisch-sprachlich über unbezweifelbare Kompetenz verfügt.

Das lexikalisch-graphemische ‚Sprachereignis‘ manifestiert sich jedoch darüber hinaus durch eine Unmenge von rhetorischen Figuren und stilistischen Auffälligkeiten, die den Text zu einer Art sprachlichem Vexierbild gerinnen lassen, insofern der theologische Gedankengang des Textes von einem Netz aus dualen Begrifflichkeiten in Form von Parallelismen, Chiasmen und Repetitionen überdeckt wird, die sich während der Lektüre unwillkürlich an die Oberfläche drängen. Dieses Geflecht aus sprachlichen Bipolarismen betrifft die Begriffspaare *möglich-unmöglich*, *Möglichkeit-Unmöglichkeit* sowie *Sein-Nichts* bzw. *wirklich-nichtwirklich* und ähnliche Figurationen. Jüngel kündigt in seinem Artikel einleitend an, dass er beabsichtige, die „kritische Funktion der ontologischen Implikationen des Rechtfertigungsereignisses“, deren Geltendmachung „innerhalb des jeweiligen geschichtlichen Selbstverständnisses“ Aufgabe der Theologie sei, „in Form einer ontologischen Andeutung“ darzustellen (Jüngel 2012 [1969]: 276). Dazu setzt er zunächst, vom Gedanken der *creatio ex nihilo* (Schöpfung aus dem Nichts) ausgehend, die Begriffe der *Wirklichkeit* und des *Nichts* in Kontrast zueinander, um anschließend dieses Gegensatzpaar im Hinblick auf das gegenwärtige, von den exakten Naturwissenschaften

7 Meine Übertragungen aus dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen ins Deutsche.

geprägte Wirklichkeitsverständnis des modernen Menschen durch den Gegensatz zwischen gegenwärtiger *Wirklichkeit* und dem „Noch-Nicht späterer Wirklichkeit“ zu ersetzen (Jüngel 2012 [1969]: 276), der dann wiederum aus theologischer Perspektive dem Bipolarismus *Möglichkeit-Unmöglichkeit* weicht. Das wird folgendermaßen begründet:

Die Absolutsetzung der Wirklichkeit und der Unterscheidung von wirklich und nicht wirklich als Maßstab der Welt unterliegt der fundamentalen Kritik durch das Ereignis der Rechtfertigung [...]. Die Theologie hat das radikale Nichts des ganz und gar nicht spekulativen Karfreitags im Zusammenhang des Seins dieser Welt als deren andere Dimension zur Geltung zu bringen [...]. Sie tut das, indem sie gegenüber der Unterscheidung von wirklich und noch nicht wirklich die Unterscheidung von möglich und unmöglich als die ungleich fundamentalere Differenz zur Geltung bringt. Da, wo zwischen möglich und unmöglich unterschieden wird, geht es um Wahrheit (im Unterschied zur Wirklichkeit). Die ungleich fundamentalere Differenz ist die Unterscheidung von möglich und unmöglich deshalb, weil mit ihr der Unterschied zwischen Gott und Welt berührt ist. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Jüngel 2012 [1969]: 277)

Die semantisch-begriffliche Struktur dieser komplexen Argumentation kann folgendermaßen schematisch dargestellt werden:

Creatio ex nihilo

△

Wirklichkeit (Naturwissenschaften) ↔ Noch-Nicht-Wirklichkeit

△

Wirklichkeit / Sein dieser Welt ↔ (radikales) Nichts / Nichtwirklichkeit

⇕

(Theologie:) Unmöglichkeit ↔ Möglichkeit

△

Wirklichkeit ↔ Wahrheit

△

Welt ↔ Gott

Aus dem oben zitierten Absatz geht bereits hervor, dass das System von Gegensatzpaaren (*Wirklichkeit* vs. *Nichts*; *Wirklichkeit* vs. *Noch-Nicht-Wirklichkeit*; *Möglichkeit* vs. *Unmöglichkeit*; *Wahrheit* vs. *Wirklichkeit*; *Gott* vs. *Welt*) und impliziten Parallelsetzungen (*Nichts* △ *Noch-Nicht-Wirklichkeit*; *Wirklichkeit* △ *Unmöglichkeit*; *Noch-Nicht-Wirklichkeit* △ *Möglichkeit*; *Möglichkeit* △ *Wahrheit*; *Wirklichkeit* △ *Welt*; *Wahrheit* △ *Gott*) in Form von Wiederholungen, Parallelismen und Überkreuzungen immer wieder affirmativ positioniert wird. Dabei bedient sich Jüngel einer abstrakten Begrifflichkeit, in der zumeist aus substantivierten Adjektiven die oben skizzierten Bedeutungsstrukturen gebildet werden, die dann wiederum ausgiebig repetiert und immer wieder in Kontrast zueinander gesetzt werden, wie aus der folgenden Aufstellung am Beispiel der substantivierten Adjektive *möglich*, *unmöglich*

und *wirklich* sowie den entsprechenden Substantiven hervorgeht (hinter den Types jeweils die Anzahl der Token und die Seitenangabe in Jüngel 2012 [1969]):

- Unterscheidung von möglich und unmöglich / Unterscheidung des Möglichen vom Unmöglichen (5x277, 7x278, 5x279, 5x281, 2x282, 283, 2x284, 2x285)
 - Ineinsetzung von Möglichem und Unmöglichem (277)
 - Das Mögliche möglich machen und das Unmögliche unmöglich machen (4x278, 2x279, 282)
 - das möglich gemachte Unmögliche (278)
 - Unmögliches und Mögliches durcheinander bringen (278)
 - das Mögliche als Mögliches und das Unmögliche als Unmögliches konstituieren (278)
 - Verifizierung des Möglichen als möglich (282)
 - das Mögliche unterliegt dem Verdacht [...] unmöglich zu sein (282)
 - Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit (279)
 - Unterscheidung des Wirklichen vom Wirklichen (285)
 - Unterscheidung des Wirklichen durch das Mögliche
 - Unterscheidung von Wirklichem und Noch-Nicht-Wirklichem (279, 281, 282)
 - die Macht des Möglichen besteht [...] darin, vom Unmöglichen so unterschieden zu sein, dass es auch im Wirklichen das Unmögliche unmöglich macht (283)
 - Die Behauptung des Möglichen verlangt in der Wirklichkeit von dieser nichts Unmögliches (284)
 - Angesichts der [...] Wirkliches verwandelnden Wirklichkeit Mögliches möglich werden lassen (279)
 - Das in der Wirklichkeit wirkende Schon-Wirkliche (281)
 - Aus Wirklichem Wirkliches machen (282)
- (Jüngel 2012 [1969])

Die Extraktion obiger sprachlicher Figurationen aus dem relativ kurzen Text ist geeignet, die ‚Ereignishaftigkeit‘ von Jüngels Text selbst eindrucksvoll zu illustrieren. Mittels einer ausgefallenen, am ehesten mit einigen komplexen philosophischen Systemsprachen wie z. B. der elaborierten Begriffssprache Heideggers vergleichbaren Begriffsdichte bemüht der Autor sich, das in seiner Interpretation der christlichen Rechtfertigungslehre grundlegende „Sprachereignis“ durch ein ebenso ‚radikales‘ Sprachereignis in Form einer in theologisch-wissenschaftlicher Fachsprache abgefassten Abhandlung zu erläutern. Jüngels Sprachfuror gipfelt dann in einigen von einer beträchtlichen semantischen Hermetik gekennzeichneten Schlussfolgerungen, von denen drei hier zur Veranschaulichung zitiert seien:

Wenn das Mögliche im Ereignis des Wortes die Wirklichkeit der Welt unbedingt angeht, dann stellt sich für die Wirklichkeit allerdings die Frage, wie sich das Mögliche als möglich (und also als unterschieden vom Unmöglichen) am Wirklichen verifiziert. Denn als von außen und von nicht (aus der Tendenz des Wirklichen) resultierender Zukunft her die Wirk-

lichkeit unbedingt angehend unterliegt das Mögliche stets dem Verdacht, für das Wirkliche irrelevant oder aber überhaupt unmöglich zu sein. (Jüngel 2012 [1969]: 282)

Externität und die nicht aus dem Wirklichen schon resultierende Futurität des Möglichen geben diesem in seiner Unbedingtheit dem Wirklichen gegenüber den Anschein des Autotären, das Unterwerfung statt Verifikation zu fordern scheint. (Jüngel 2012 [1969]: 283)

Die Behauptung des Möglichen, die in der Wirklichkeit von dieser nichts Unmögliches verlangt, muss aber, soll sie die Wirklichkeit dennoch unbedingt angehen, als Behauptung eines Anspruchs zugleich der Zuspruch dessen sein, was in der Wirklichkeit, durch diese nicht bedingt, dieselbe zurück auf das Mögliche transzendiert.

(Jüngel 2012 [1969]: 284)

Das fachsprachliche Anliegen besteht in einer größtmöglichen, bereits auf der sprachlichen Oberfläche erkennbaren Wissenschaftlichkeit, die sich in komplizierten syntaktischen und semantisch-begrifflichen Konstellationen und einem hohen Grad an terminologischer Abstraktion manifestiert. Die auf diese Weise geschaffene hochkomplexe sprachliche Struktur dient dabei einerseits offenbar der Deutung und Erklärung eines nahezu unbegreiflichen Ereignisses, nämlich der göttlichen Offenbarung, mit den begrenzten Mitteln der menschlichen Sprache, andererseits wird damit paradoxerweise gleichzeitig der Nachweis der letztlichen Unmöglichkeit einer Versprachlichung dieses religiösen Phänomens anhand eines sprachlich-gedanklichen ‚Kraftaktes‘ geführt, der die dahinter stehende Gratwanderung am Rand des Unsagbaren durch seine sprachliche Form selbst erkennbar werden lässt. Das hier mehrfach zitierte „Sprachereignis“ stellt für Jüngel jedoch nicht nur ein spektakuläres Erweckungsgeschehen dar, das er in ein wissenschaftssprachlich extrem anspruchsvolles Reflexionsgeflecht überführt, sondern er bezieht sich mit dem Begriff auch auf diverse Sprechakte, die in der linguistischen Pragmatik als assertiv und erotativ beschrieben werden. So zählt er zur von ihm so bezeichneten „das Wirkliche wirklich angehenden Sprache“, die „das vom Unmöglichen unterschiedene Mögliche als die Wirklichkeit unbedingt angehend verifiziert“ (Jüngel 2012 [1969]: 283–284), die Sprechakte der *Behauptung* (*assertio*), der *Bitte*, und der *Frage*, durch die der Rezipient ein „Angegangener, Gerufener, Geforderter, Gefragter [...], [...] zum Antworten Herausgeforderter“ (Jüngel 2012 [1969]: 232) werde. Diese Sprechhandlungen werden als göttliche Ansprache an den Menschen identifiziert und diese, das Gesamt ereignis der religiösen Erweckung in spezifische Einzelakte aufspaltend, als formalsprachliche Realisierungen des „Zuspruchs“ Gottes klassifiziert. Das Offenbarung ereignis wird dadurch zum Sprachereignis in Form direkter Sprechhandlungen seitens der göttlichen Instanz umgedeutet, das den menschlichen Rezipienten zur Handlung auffordert. Aufgabe der theologischen Fachsprache wird es damit, den Glauben betreffende Illokutionen durch ‚ereignishaftes‘ Reden sich

zu performativen Wirkungen auskristallisieren zu lassen. Dass es sich nicht um einen auf diesen Aufsatz beschränkten Einzelfall tendenziell tautologischer Wort- und Begriffshermeneutik handelt, beweist folgendes Zitat zum Begriff *Hoffnung* aus dem Aufsatz *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz* (Jüngel 2003):

Der christliche Glaube hat der Hoffnung ihren ambivalenten Charakter genommen. Der Glaube an den, der um unserer Sünden willen gekreuzigt und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde [...], hat die anthropologisch ambivalente Hoffnung christologisch eindeutig gemacht. Der Akt der Hoffnung ist sich nun des Gegenstandes der Hoffnung als eines Hoffnungsgutes gewiß. Die Rede von einer vagierenden Hoffnung, einer *spes vagans* ist dem christlichen Glauben fremd. Christliche Hoffnung ist per definitionem gute Hoffnung, ohne daß dies eigens gesagt werden muß. (Jüngel 2003: 43)

Auf diese und ähnliche Weise wird schließlich auch bei Jüngel, wenn auch auf weniger explizite und politisch nicht unmittelbar engagierte Weise, ein Bezug zwischen christlicher Offenbarungsgeschichte und Gegenwartsgesellschaft hergestellt, indem das an den Einzelnen gerichtete ‚Sprachereignis‘ in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als überzeitlich und außerräumlich dargestellt wird. So reiht sich Jüngel einerseits indirekt in die Phalanx der engagierten protestantischen Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte ein, wenn er theologische Sachverhalte ihrer akademischen Exklusivität enthebt und sie in Gestalt eines sprachlichen Universalphänomens als überzeitlich und individuell erfahrbar erklärt. Andererseits distanziert er sich von jeder Art expliziter Intervention im Hinblick auf Fragen des Zeitgeschehens und aktueller gesellschaftlicher Diskurse, indem er mit Hilfe einer bewusst diffizilen Fachsprache mit hohem Fachlichkeitsgrad im Radius der spirituellen und wissenschaftlichen Reflexion verharrt.

8.3 Fazit

Die Jahrzehnte zwischen unmittelbarer Nachkriegszeit und Auflösung der antagonistischen Blöcke des Kalten Krieges stellen für die protestantische Theologie in der Bundesrepublik Deutschland eine Epoche der Neubesinnung, des Aufbruchs und nicht zuletzt auch der die gesamte Gesellschaft betreffenden Demokratisierung dar. Als auch außerhalb der wissenschaftlichen Theologie bekannte Speerspitzen einer politisch engagierten Theologie, die sich in Teilen auch als revolutionäre Theologie verstand, sind in erster Linie Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann und Helmut Gollwitzer in der kollektiven Erinnerung bekannte Namen geblieben. Deren auch außerhalb der akademischen Sphäre prominente Stellung, die in der wissenschaftlichen Theologie ein weitgehendes Novum ist, schlägt sich erwartungsgemäß auch in deren Fachtexten und in der

dort verwendeten Wissenschafts- und Fachsprache nieder. Wenn Kämper, Scharloth und Wengeler über die widersprüchlichen Wirkungen der gesellschaftlichen Wandlungen infolge der 68er-Bewegung konstatieren, dass diese vom konservativen Standpunkt aus „verantwortlich für einen Werteverfall“ gewesen sei, der „in der antiautoritären Erziehung und der Verunglimpfung von Fleiß, Disziplin und Ordnung als Sekundärtugenden seine Wurzeln“ habe, vom progressiven Standpunkt aus vielmehr „den Mief der Adenauer-Ära, eine finstere, wandelfeindliche, sittenstrenge, patriarchalische Periode in der bundesrepublikanischen Geschichte“ überwunden und „für eine Aufarbeitung der Nazivergangenheit gesorgt“ habe (Kämper, Scharloth und Wengeler 2012: 3), dann trifft dies auch für die wissenschaftliche Theologie zu und schlägt sich in deren Fachsprache nieder.

In Texten von Sölle, Moltmann, Gollwitzer und anderen schlägt sich in unterschiedlicher Intensität und mit jeweils autorspezifischen Kernbotschaften sowohl eine implizit skeptische Haltung gegenüber den ungeschriebenen Kodizes der wissenschaftlichen Kommunikation und den Konventionen eines traditionell aktualitätsfernen Gelehrtenstils nieder, wie auch ein handlungsorientierter Impetus des sprachlich-diskursiven Wandels, der eine Überwindung von schablonenhaften Mustern und eine Auflehnung gegen ererbte Formen der Autorität favorisiert. Sölle kann dabei ohne Weiteres auch aufgrund ihrer Außenseiterrolle als akademischen Institutionen nicht verpflichtete freie Wissenschaftlerin und Publizistin als schulbildende und sprachlich kühnste Vertreterin der Epoche angesehen werden, die über diese Epoche hinaus die erkennbarsten Spuren hinterlassen hat. Aktualisierung biblischer Überlieferung und christlicher Tradition und deren Beziehbarkeit auf gegenwartspolitische Missstände sind Sölles fundamentale Anliegen; damit steht sie für eine Demokratisierung, Popularisierung und Politisierung der theologischen Fachsprache. Dass christliche und theologische Begrifflichkeiten dabei auf gelegentlich plakative Weise ‚vergesellschaftet‘ oder semantisch umgedeutet und an den politischen Alltagsgebrauch adaptiert werden, gehört zu ihrem fachsprachlichen Programm. Moltmann überhöht diese engagierte Fachsprache zusätzlich durch ein erwekungsbewegtes, wohl auch der Barthschen Sprache der Zwischenkriegsjahre entlehntes Pathos. Zur federführenden Vorhut dieses sich selbst auch immer wieder als Theologie der Revolution bezeichnenden Aufbruchs gehört Gollwitzer als ein sich in die konkrete Tagespolitik und die studentische Bewegung persönlich einmischender Aktivist. Seine Sprache greift dementsprechend in erheblichem Maße ideologische Terminologie aus fachfremden Diskursen auf. Insgesamt führen die aufgezeigten Entwicklungen in der theologischen Fachsprache nicht nur zu einer verstärkten politischen Ideologisierung, sondern auch zu einer Beeinträchtigung terminologischer Präzision. Theologische Fachtexte nehmen den Charakter

programmatisch-propagandistisch ausgerichteter Persuasion an und mutieren gelegentlich zu unmittelbaren direktiv-appellativen Handlungsanweisungen.

Insbesondere in der Predigtpraxis, aber auch im generellen theologischen Fachsprachengebrauch haben sich etliche Elemente der Sprachrevolution der 60er und 70er Jahre bis in die Gegenwart erhalten, darunter vor allem das Bemühen um eine größere Nähe zur Lebenswirklichkeit der Adressaten, die Tendenz zu direktiven Handlungsaufforderungen, die über spirituelle Vorgaben hinausgehen und gesellschaftspolitische Einmischung des Christen implizieren, Verständlichkeit und Entgegenkommen im Hinblick auf Sprachkonventionen des Alltagslebens. Verblasst ist hingegen der sozialrevolutionäre Impetus des Aufbegehrens und der Empörung, der in Teilen offenbar der kirchenpolitischen Sprachregulierung zum Opfer gefallen ist, so dass der ehemalige Theologe, Politikberater und selbsternannte „Experte für Beteiligungsprozesse“ Erik Flügge in einer Streitschrift mit dem polemischen Titel *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt* über die aktuelle theologische Praxisprache konstatiert, dass sich eine Tendenz abzeichne, der zufolge in der kirchlich-theologischen Diskurspraxis kirchenhierarchische Rücksichtnahmen und rhetorisch-dialektische Konfliktvermeidungsstrategien gegenüber der Verve einer rebellischen, provokanten Sprache der unbequemen Kompromisslosigkeit wieder vorherrschten (Flügge 2016: 50–52).

Für die theologischen Fachdiskurse der Post-68er-Ära wurden paradigmatisch die Werke von Wolfhart Pannenberg, Ernst Käsemann und Eberhard Jüngel analysiert. Insbesondere Pannenberg bemüht sich um ein Übergreifen der theologischen Fachsprache auch in andere Fachbereiche, insofern als er ihr dadurch die ihr zukommende globale Relevanz anzueignen bestrebt ist. Er versucht auf diese Weise, den auch von ihm mitgetragenen Aktualitätsbezug der theologischen Fachsprache wieder in eine konventionsgerechte wissenschaftliche Diktion zurückzuführen. Käsemann gelingt es durch eine bildhafte, metaphern- und phraseologismenreiche Sprache, eine Verbindung zwischen wissenschaftlicher Beschäftigung mit christlich-theologischer Überlieferung und der Konstituierung eines wissenschaftlich begründeten Gegenwartsbezuges herzustellen. Als Übergangsrepräsentant zwischen der ‚engagierten‘ Theologie der 60er bis 80er Jahre und der neuesten Theologie, die in der Fachsprache wieder zu allgemein üblichen Wissenschaftskonventionen der akademischen Auseinandersetzung zurückkehrt, kann Eberhard Jüngel gelten. Die Epoche der bundesdeutschen protestantischen Theologie befindet sich in einem Kontinuum, so dass in der theologischen Fachsprache fließende Übergänge zwischen vorherrschenden Tendenzen beobachtet werden können. Dabei sind die auffälligsten Charakteristika Elemente einer politisch engagierten Theologie und einer auf unterschiedliche Weise demokratisierten oder popularisierten Wissenschaftssprache als Reaktion auf politische Anpassung

in der Diktatur oder spirituelle und intellektuelle Evasion in der Nachkriegstheologie. Diese Merkmale setzen aber im Zusammenspiel mit jüngeren Tendenzen, wie einem neuen Pathos, einer ereignishaften, pragmatisch effektvolleren Sprache sowie terminologischen Grenzüberschreitungen zu anderen Fachsprachen, Maßstäbe für das theologische Schreiben über die Jahrtausendwende hinaus.