

10 Apologeten und Apostaten – die Sprache der protestantischen Theologie um die Jahrtausendwende

Die deutsche Wiedervereinigung ist auch für die protestantische theologische Wissenschaft eine Zäsur und kann als Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung der Disziplin im 21. Jahrhundert gesehen werden. Im Zuge der Angleichung der ostdeutschen Universitäten an die westdeutsche Wissenschaftslandschaft werden auch die ostdeutschen theologischen Fakultäten zunächst reformiert und in vielen Fällen mit westdeutschen Wissenschaftlern besetzt. Durch den allmählichen Prozess der Demokratisierung und Reorganisation der ostdeutschen Universitäten kann zur Jahrtausendwende wieder von einer gesamtdeutschen protestantischen Universitätstheologie gesprochen werden. Übergreifende Tendenzen, die auch eine erkennbare Auswirkung auf die theologische Fachsprache hätten, zeichnen sich bisher nur undeutlich ab. Albrecht-Birkner diagnostiziert im Zuge des Beitrittes eher eine Fortsetzung einer „Ost-West-Dichotomie“ in der theologischen Wissenschaft:

Die mit der Eingliederung des BEK in die EKD nach dem Ende der DDR selbstverständlich vorausgesetzte Übernahme des westlichen Freiheitsverständnisses als normgebender, weil ‚überlegener‘ Kultur implizierte zugleich eine dauerhafte Fortschreibung von Ost-West-Dichotomien – gerade weil der Gegensatz zwischen einem konservativ-antikommunistischen und einem linken, sozialismusaffinen Protestantismus vermeintlich final und eindeutig gelöst schien.

(Albrecht-Birkner 2018: 231)¹

Die von Albrecht-Birkner konstatierte dauerhafte Richtungsdivergenz zwischen einer ostdeutschen, eher linksorientierten und einer westdeutschen, tendenziell konservativen Theologie lässt sich in dieser Form in der theologischen Wissenschaftslandschaft sicher zumindest nicht geographisch verorten, zumal durch die Anpassung des ostdeutschen Universitätswesens an westdeutsche Standards und die massenhafte Berufung westdeutscher Wissenschaftler auf ostdeutsche Lehrstühle eine genuin ostdeutsche theologische Wissenschaftstradition oder akademische Diskussionskultur in dieser Form seit den 90er Jahren gar nicht mehr existiert. Erkennbar ist dennoch eine Polarisierung der theologischen Forschung mit einer dezidiert konservativen, traditionsverhafteten Ausrichtung auf der einen Seite und einer fortschrittsorientierten, gleicherma-

¹ EKD: Evangelische Kirche in Deutschland (<https://www.ekd.de>, letzter Zugriff 20.10.2021); BEK: Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.

ßen an westdeutsche revolutionstheologische und aus der ostdeutschen „Kirche im Sozialismus“ erwachsene Strömungen anknüpfenden Grundorientierung. Allgemein dominierende Forschungsrichtungen, wie sie in früheren Dekaden die Disziplin stark geprägt haben, scheinen jedoch insgesamt eher einer pluralistischen Tendenz zu weichen, insofern sich eine Vielzahl von teils partikulären Forschungsansätzen zu etablieren scheint, die einen zugespitzten Richtungskampf zwischen renommierten Denkschulen meiden und einen weitgehenden Konsens im Rahmen der institutionalisierten, in der gesellschaftlichen Diskussion nur marginal präsenten theologischen Wissenschaft präferieren. So koexistieren neben zahllosen spezifischen Forschungsfeldern, die gelegentlich sicher auch karrieristischen, politischen oder finanziellen Sonderinteressen unterworfen sind, eine radikal entmythologisierende, historisch-kritische Theologie, die im Fall des Göttinger Neutestamentlers Gerd Lüdemann 1998 sogar zu dessen Entfernung aus der theologischen Fakultät führte, und eine revisionistisch-restaurative Theologie, in der etwa versucht wird, umstrittene Theologen wie Emanuel Hirsch, die das nationalsozialistische Regime aktiv unterstützten, zu rehabilitieren und für den Kanon der protestantischen Wissenschaftstradition zurückzugewinnen. Beide letztgenannten Fälle sind Extrembeispiele innerhalb einer im Ganzen institutionell durchorganierten, gesellschaftlich etablierten und finanziell abgesicherten Wissenschaftsindustrie, die weder wie in der ehemaligen DDR dem Druck der Selbstrechtfertigung ausgesetzt ist, noch sich wie in der BRD vor 1990 in gelegentlich die Fachdiskussionen dominierenden politisch-weltanschaulichen Grabenkämpfen behaupten muss. Im Folgenden sollen im Hinblick auf fachsprachliche Entwicklungen einige Haupttendenzen der protestantischen Theologie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert betrachtet werden.

10.1 „Trotz des politischen Irrlaufs lohnt auch heute noch eine Diskussion“ – Nationalsozialistischer Jargon und theologische Aussagekraft

Symptomatisch für den restaurativen Ansatz einer historisierenden und politische Verstrickungen relativierenden Theologie scheint die Wiederentdeckung und -aufwertung der Werke Emanuel Hirschs zu sein, die sich seit den 90er Jahren in einer Reihe von Publikationen niederschlägt, darunter etliche wissenschaftliche Monographien und Promotionsarbeiten (Scheliha 1991, Ringleben 1991, Barth 1992, Assel 1994, Hentschel 1995, Lobe 1996, Hose 1999 und zahlreiche weitere), bis hin zu einer 1998 begonnenen, von Arnulf von Scheliha, Hans Martin Müller und anderen besorgten vollständigen Neuausgabe des Gesamt-

werks (Hirsch 1998–2020). Arnulf von Scheliha (*1961) lehrte 1998–2003 als Professor für Evangelische Theologie und Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg, 2003–2014 als Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück und seit 2014 als Professor für Theologische Ethik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Hans Martin Müller (1928–2010) lehrte als Professor für Praktische Theologie 1979–1994 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Im größeren Teil der Publikationen zu Hirsch herrscht gegenüber dessen Verstrickung während der nationalsozialistischen Diktatur und Befürwortung einer völkischen Theologie eine weitgehend defensive Einstellung vor, die von einer Leugnung der wissenschaftlich-theologischen Relevanz von Hirschs politischer Haltung (vgl. Ringleben 1991, Schütte 1991, Barth 1992, Hose 1999 u. a.) bis hin zu deren Billigung als zwar bedauernswerten, aber entschuld-baren Elementes des Hirschschen philosophisch-theologischen Systems reicht, das in seiner Gesamtheit als wissenschaftlich und theologiegeschichtlich höchst bedeutsam angesehen wird (Scheliha 1991, Hentschel 1995 u. a.). Lobe rechtfertigt die Wiederaufwertung des Theologen Hirsch unter Verweis auf die aktuelle Historisierung des Nationalsozialismus, vor allem in der Geschichtswissenschaft, aber auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen (Lobe 1996: 1–2). Damit begründet er ausdrücklich die theoretische Basis einer neuen, unvoreingenommenen Sichtweise, die sich in einer kritischen Neubewertung des bislang weitestgehend einhellig verfeimten Theologen widerspiegelt. Die Herausgeber der neuen Werkausgabe sind darum bemüht, nicht nur die nationalsozialistische Einstellung Hirschs zu relativieren, sondern auch zur Wiederaufnahme einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Werk Hirschs einzuladen. Die Gesamtausgabe enthält wissenschaftliche und theologische Werke, nicht aber belletristische und politische Schriften, so dass auch die theologisch-politischen Schriften der 20er und 30er Jahre nicht eingeschlossen sind. Es findet sich lediglich die Neuauflage einer 1938 an der Universität Göttingen gehaltenen Vorlesungsreihe, die bereits 1939 unter dem Titel *Das Wesen des Christentums* (Hirsch 2004b [1939]) veröffentlicht worden war, sowie einer Predigtsammlung aus den Jahren ab 1933 (Hirsch 2004a). Herausgeber Scheliha räumt ein, dass Hirschs Werke aus den 30er Jahren stellenweise vom nationalsozialistischen Jargon beeinträchtigt seien, misst diesem von ihm so bezeichneten „politischen Irrlauf“ aber nur marginale Bedeutung zu:

Gelegentlich fällt Hirsch unvermittelt in den politischen Jargon der Nationalsozialisten, so spricht er von „Menschenpack“, [...] oder von der „im Laufe vieler Jahrhunderte in negativer Selektion konstant gezüchteten jüdischen Mischrasse“ [...]. Auch [...] verweist Hirsch auf die historische Aufgabe der „weißen Herrenvölker“ [...]. [...] Trotz des politischen Irrlaufs lohnt über die von Hirsch vorgelegte historisch-systematische Deutung der christlichen Religion auch heute noch eine Diskussion.

(Scheliha: *Einleitung des Herausgebers*. In: Hirsch 2004a: VIII)

Auch der Herausgeber der Predigtreihe, Hans-Martin Müller (Hirsch 2004a), verweist auf eine Kompromittierung der Texte durch Elemente der nationalsozialistischen Ideologie, unterstreicht aber gleichzeitig den Wert der „Vermittlung reformatorischer Theologie in erbaulicher Sprache“:

E. Hirsch [hat] seine Hoffnungen, die er auf den Nationalsozialismus und dessen Politik setzte, nie verhöhnen. Sie schlugen sich auch gelegentlich in seinen Predigten nieder, gewinnen hier aber einen spezifischen Ausdruck, der eine sorgsame Beachtung und Interpretation erfordert. [...] Aus heutiger Sicht vermisst man in Hirschs Predigten [...] den Appell an das Gewissen gegenüber Parteigängern und Mitläufern des Nationalsozialismus unter seinen Hörern. [...] Diese Zusammenhänge [...] dürfen jedoch nicht die theologische Aussagekraft seiner Predigten überlagern. Jede zeugt von der Tiefe einer Meditation der biblischen Texte, die [...] heute vielen Predigern zum Vorbild dienen kann. [...] Es geht [...] ihm immer auch um die Erschließung von Glaubenserkenntnis durch Vermittlung reformatorischer Theologie in erbaulicher Sprache.

(Müller: *Vorwort zur Neubearbeitung*. In: Hirsch 2004a: II–IV)

Bis vor einigen Jahren erschien auf der Webseite des theologischen Fachverlags Hartmut Spenner folgender Kommentar zur Neuauflage der Werke Emanuel Hirschs, in dem ebenfalls auf Hirschs „in einer befremdenden Weise“ verwendeten „nationalsozialistischen Jargon“ eingegangen wird. Der Text ist jedoch seit einiger Zeit vom Internetauftritt des Verlags verschwunden:

Emanuel Hirsch [...] gehört zweifelsfrei zu den bedeutendsten ev. Theologen des vergangenen Jahrhunderts. Sein Lebenswerk ist durch eine außergewöhnliche Spannweite und Vielschichtigkeit gekennzeichnet. Aufgrund seiner nationalsozialistischen Gesinnung bis zum heutigen Tag als Person weitgehend geächtet, wurde auch sein wissenschaftliches Werk kaum noch beachtet und geriet zunehmend in Vergessenheit. Seine Arbeiten sollen jetzt durch eine Werkausgabe wieder zugänglich gemacht werden, in der die wissenschaftlichen Veröffentlichungen Hirschs mit bisher unveröffentlichten Stücken aus dem Nachlass vereint vorgelegt und der selbständigen Weiterarbeit erschlossen werden. [...] Wenn er [Hirsch, J.G.] sich dabei in einer befremdenden Weise auf den nationalsozialistischen Jargon einlässt, so hat er damit der von ihm vertretenen Sache nicht gedient. Dennoch bleibt seine Wesensschrift als eine scharfsichtige Analyse der in der Christentumsgeschichte wirksamen Umformungsprozesse, in denen christliche Motive auf soziale und politische Entwicklungen und Ideen einwirken, wertvoll und lesenswert.²

Aus linguistischer Sicht stellt sich bei der Betrachtung solcher Einlassungen die Frage, inwieweit sich inhaltliche Aussage und sprachliche Form eindeutig voneinander trennen lassen bzw. ob insbesondere im geisteswissenschaftlichen Bereich, dem im weiteren Sinne auch die Theologie zuzurechnen ist, Texte überzeitliche

² Webseite des theologischen Fachverlags Hartmut Spenner: <https://hartmutspenner.de/> (letzter Zugriff 01.08.2006).

wissenschaftliche Gültigkeit beanspruchen können, die von ideologisch tendenziösem „Jargon“ gefärbt sind. Die Herausgeber der Neuausgabe der Werke Hirschs kommen offensichtlich nicht umhin, dessen (fach)sprachliche Verfehlungen zu erwähnen, und bemühen sich daher, diese als zeitbedingte Verirrung darzustellen, die keine Auswirkungen auf den wissenschaftlichen Ertrag seiner Aussagen hätten. Dabei ergeben sich paradoxe Gleichsetzungen, wenn einerseits der „politische Jargon der Nationalisten“ bzw. „nationalsozialistischer Jargon“ moniert werden, andererseits behauptet wird, dass sich eine Diskussion über Hirschs Texte nach wie vor lohne, dessen „Hoffnungen auf den Nationalsozialismus und dessen Politik“ in seinen Werken einen „spezifischen Ausdruck“ gewöhnen, der „eine sorgsame Beachtung und Interpretation“ erfordere, oder gar dass die Texte „in erbaulicher Sprache“ abgefasst seien und es sich bei ihnen um „scharfsichtige Analysen“ und „wertvolle und lesenswerte“ Schriften handele. Während der nationalsozialistischen Herrschaft vor Vertretern der Parteiorganisationen öffentlich gehaltene Predigten, die Hirschs nationalsozialistischer Gesinnung Ausdruck gegeben haben, könnten, so die Herausgeber, gleichzeitig aber „heute vielen Predigern [...] Vorbild“ sein. Es ist zu fragen, ob nicht gerade die ideologisierte Sprache selbst die Klarheit und Unmissverständlichkeit der inhaltlichen Aussagen korrumpiert und inwieweit der Theologe Hirsch tatsächlich vom politisch-ideologischen Propagandisten Hirsch abgespalten werden kann, zumal nicht nur Ericksen bekräftigt, dass Hirsch in den Nachkriegsjahren weder Reue noch eine Abkehr von seinem früheren politischen Denken durchblicken ließ (vgl. Ericksen 1986: 267; Hose 1999: 32; Trillhaas 1986: 59). Aufgrund der Hirschschen Rhetorik der Dialektik von Glauben und historischer Erfahrung, werde nach Aussage Schelihas ein „bleibender methodischer Ertrag“ bzw. ein „methodischer Fortschritt, der bis heute unhintergebar bleibt“, erzielt; ferner sei durch Hirschs Schriften „eine bleibende und aktuelle Einsicht“ gewonnen (Hirsch 2004b [1939]: XXXVI). Dem wäre eine deutlich kritischere Betrachtungsweise der Werke Hirschs entgegenzusetzen, wenn man davon ausgeht, dass eine „bleibende Einsicht“ aus der Feder eines Uneinsichtigen einen Widerspruch in sich darstellt, der auch durch neue zeitgemäße Deutungen kaum aufzulösen ist.

Bemerkenswert ist im Hinblick auf die neuere Entwicklung der protestantisch-theologischen Fachsprache, dass seit den 90er Jahren eine Tendenz erkennbar wird, vom bislang generell akzeptierten Konsens einer Abgrenzung von der ‚völkischen‘ Theologie des NS-Staates abzurücken und deren Vertretern eine vorübergehende, verzeihliche ideologische Verirrung zu bescheinigen. Dies wird durch eine Reduzierung der ideologischen Kompromittierung belasteter Theologen wie Hirsch, Althaus und anderer auf ein rein sprachliches Phänomen bewerkstelligt, indem ihnen eine Art unwillkürliches Abgleiten in einen

zeittypischen *Jargon* zugeschrieben wird, der gewissermaßen als äußere Hülle anzusehen sei und die inhaltliche Substanz ihrer Texte nicht berühre. Der Begriff *Jargon* wird hier von Müller und Scheliha in euphemistischer Absicht sicher bewusst gewählt, um eine Relativierung der sprachlichen Form als eher unbewusste oder weitgehend versehentliche Abweichung von der theologischen Fachdiktion zu rechtfertigen. Wenn *Jargon* als „saloppe, ungepflegte Ausdrucksweise“, als „Sondersprache bestimmter durch [...] Milieu geprägter Kreise mit speziellem [...] Wortschatz“ definiert werden kann³ oder treffender als „Sondersprache [...], die durch auffällige Bezeichnungen für alltägliche Dinge, bildliche Ausdrucksweise, emotional gefärbte oder spielerische Verwendung des standardsprachlichen Vokabulars gekennzeichnet ist“ (Bußmann 1983: 225), dann wäre Hirschs Fachsprachenverwendung tatsächlich als eine Art historisch bedingtes, individuellen Vorlieben für ‚Kraftausdrücke‘ und polemische Zuspitzung geschuldetes Sprachkolorit herunterzuspielen. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass Fachsprache und Fachterminologie generell durch Monosemie, semantische Eindeutigkeit, begriffliche Präzision gekennzeichnet sind und ihnen eine „ungepflegte“, „emotional gefärbte“, „spielerische“ oder anderweitig von der objektiven Benennungsnotwendigkeit abweichende Ausdrucksweise prinzipiell fremd ist. Zwar wird in Bezug auf Fachsprachen gelegentlich polemisch der Begriff des *Fachjargons* verwendet, mit dem jedoch zumeist eine Bezeichnung für adressatenunfreundliche Verwendung von nur Fachleuten verständlichen Sprachformen, etwa bei der asymmetrischen Kommunikation zwischen Experten und Laien, gemeint ist. Im Fall der von Scheliha als *Jargon* bezeichneten Fachsprache Hirschs handelt es sich hingegen vielmehr um einen bewusst immer wieder eingesetzten Missbrauch fachsprachlicher Mittel in theologischen Kontexten zum Zweck der politischen Manipulation wissenschaftlicher Inhalte und deren Anpassung an ideologische Doktrinen. Insofern erscheint die Abspaltung einer inkriminierten sprachlichen Form von vermeintlich von dieser nicht berührten inhaltlichen Aussagen unzulässig. Tatsächlich erweist es sich als unmöglich, um ein weiteres Beispiel anzuführen, in Aussagen wie dem folgenden Abschnitt aus einer Predigt zur Gebetszeile „Unser täglich Brot gib uns heute“ von 1940 sprachliche Gestalt und inhaltlichen Gehalt voneinander zu trennen:

Es muß in unserm vom Feind umlauerten Raume das ganze Leben wohl geplant und geregelt und alles gut verteilt werden. Es müssen unsere Soldaten durch Land, Meer und Luft wie ein weitausholender Schutzwall unsre Fluren umhegen. Es muß vor allem das kluge und tapfre Regiment da sein, das alles Plagen, Arbeiten und Verteilen lenkt, und das der Tapferkeit und dem Opfermut unsrer Soldaten die rechten Aufgaben setzt und den Willen unsrer Feinde niederbricht, die uns das tägliche Brot nehmen wollen. Und all das wäre

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

nicht so, wenn Gott uns nicht den Führer gegeben hätte, und dem Führer die rechten Helfer und Kameraden, und uns allen den Mut und die Treue und den Gehorsam, ohne die sie ihr Werk nicht tun können. Daß er uns all das erhalte und vor allem den Führer segne, darum bittet jeder Deutsche mit, wenn er die Bitte um das tägliche Brot spricht. Schon dies wäre genug, um zu sehen, wie weit und groß das göttliche Walten ist, das wir erkennen und für das wir danken lernen sollen durch die Bitte um das tägliche Brot. [...] Zum täglichen Brot, d. h. zu dem, was zum Leben nötig ist, gehört ja noch mehr als bloß Nahrung und Kleidung: Auch Ehre und Freiheit gehören zum Leben. [...] Das hat uns Gott nun auf jeden Fall gefügt durch die Zeit, in der wir leben: daß wir Ehre und Freiheit nicht haben, wenn wir nicht als Volk mit dem Führer zusammen noch einmal den Kampf auf Leben und Tod streiten und daß unser und alle unser Lieben Geschick in diesem Kampfe drangewagt werden muß. Wir sind mit unserm Leben ganz und gar hineingeflochten in das unsers Volks. Es gibt nichts an Vollmacht und Mut, an Leid und Freud in unserm Dasein, das Gott uns heut allein geben könnte. (Hirsch 2004a: 26–27)

Dass derartige Texte, die hier und in zahlreichen anderen Werken Hirschs voller Huldigungen an Führer, deutsches Volk und Vaterland und Verherrlichung von Krieg und Kampf sind, in einem theologischen Fachverlag unter der Ägide von Fachwissenschaftlern im Jahr 2004 erscheinen und allen Ernstes „ihre Bedeutung über ihre Zeitgebundenheit hinaus behalten“ sollten, wie im Vorwort konstatiert wird (Müller in Hirsch 2004a: V), lässt sich nicht rechtfertigen. Offensichtlich ist jedenfalls, dass, wie an diesem Beispiel gezeigt werden kann, theologische Fachlexik und politischer *Jargon* hier derartig eng miteinander verknüpft sind, dass eine Neutralisierung der Textaussage durch Ignorierung der politischen Kampfbegriffe und ideologischen Hochwertwörter unmöglich erscheint. Denn wenn ein zentraler christlicher Schlüsselbegriff wie das *tägliche Brot* explizit mit *Ehre* und *Freiheit* des Volkes identifiziert wird, die wiederum in direkte Abhängigkeit von „Kampf auf Leben und Tod“ und „Gehorsam und Treue“ gegenüber dem Führer gebracht werden, kann aus dem Text keine überzeitliche und von der ideologischen Befangenheit des Autors abstrahierte theologische Gültigkeit extrapoliert werden. Der Begriff des *täglichen Brotes* und der christliche Gott, der es spendet, sind unauflösbar in den Kontext der propagandistischen Gesamtaussage eingebunden. Selbst das unauffällige besitzanzeigende Pronomen „unser“ wird von Hirsch als ‚völkisches‘ Possessivum ideologisiert.

Umgekehrt ist es sicherlich möglich, bestimmte theologische Aussagen in an jeweiligen Zeitumständen ausgerichtete sprachliche Formen zu kleiden. So können etwa die bei Hirsch immer wieder zentralen Einlassungen zur Geschichte als göttlicher Vorsehung oder Prüfung und die Rückführung dieser Auffassung auf Luthers Theologie in adaptierter sprachlicher Form wieder aufgegriffen werden. Hirsch formuliert das Thema der göttlichen Lenkung der Geschichte und der daraus abgeleiteten Verpflichtung des Gläubigen zum zweifachen Gottesdienst nicht

nur im kirchlich-religiösen Sinn, sondern auch als staatsbürgerlichen Dienst an Volk und Nation in immer wieder neuen Varianten:

An einer Stelle der uns gegebenen Geschichte, da erkennen wir denselben großen, von Gott gewebten Zusammenhang, der an der Geschichte des Paulus und Luthers uns entgegenleuchtet: an der Geschichte des deutschen Volkes, wie wir sie im Lichte dieses Jahres 1933 haben sehen lernen. Wir ahnen es anbetend, daß er uns aus der langen Nacht von Torheit und Sünde nach seinem Rat eine nur umso größere Möglichkeit des Lebens und des Reichs bereiten will. [...] Wir können der Geschichte Martin Luthers heute nicht gedenken, ohne daß wir uns in ihr vor den gleichen Gott gestellt wissen, der uns in der Geschichte unseres Volkes aus langer Schande Nacht in Flammen aufgegangen ist. Wir dürfen ihrer aber nur so gedenken, wenn wir den heiligen Ruf verspüren, die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Christus Jesus aufs neue hineinzutragen in unser Volk und in seine gegenwärtige Stunde. (Hirsch 2004b [1939]: 305)

Wir gehen in ein neues Jahr unter der Schwere der Verantwortung: wir wissen alle, da die Erhebung von 1933 die letzte uns von Gott gegebene Möglichkeit ist. Versäumen oder verderben wir sie, so wären wir verworfen. Und da steht vor uns als evangelischen Christen groß und bedrohlich die Frage: wie haben wir im vergangenen Jahre dem deutschen Aufbruch gedient? wie werden wir ihm im neuen Jahre dienen? Das ist keine Frage, die irgendein Mensch uns stellt. Gott selbst stellt sie uns, der unseres Volkes Schöpfer und Herr und Vater ist. Gott stellt sie uns, der von uns Christen, die wir ihn und seinen Willen kennen, einmal zwiefach Rechenschaft fordern wird, ob wir ihm an unserm Volke recht gedient haben. (Hirsch 2004b [1939]: 310–311)

Luthers Theorie von den zwei Reichen bzw. Herrschaftsweisen Gottes wird wiederholt auf die aktuelle historische Situation der NS-Zeit appliziert, wenn etwa die (Gegenwarts)geschichte als „von Gott gewebter Zusammenhang“, als von demselben Gott bereitete „Möglichkeit des Lebens und des Reichs“ oder als „letzte von Gott gegebene Möglichkeit“ gefeiert wird, in der der gläubige Christ sich gewissermaßen gottesdienstlich bewähren müsse. Scheliha, Mitherausgeber der Neuausgabe der Werke Hirschs, „übersetzt“ oder interpretiert diese immer wieder (fach)sprachlich variierte Theorie, die bei Hirsch der Rechtfertigung einer politischen Parteinahme für das herrschende nationalsozialistische Regime dient, um sie auf die aktuelle politische Situation der demokratisch-pluralistischen Republik zu übertragen:

Die Transformation der christlichen Liebe in vernünftige politische Lösungen ist [...] für *alle*, auch für die religiösen Akteure von Belang, die in der Zivilgesellschaft und auf den staatlichen Ebenen politische Verantwortung übernehmen. Diese Übersetzung leistet jene Vorstellung Luthers von den zwei Regierweisen des *einen* Gottes. Allgemeiner gewendet bedeutet das: Governance in einem auf Partizipation und Repräsentation angelegten Gemeinwesen schließt eine machtvolle Durchsetzung des im Glauben normativ richtig Erkannten in Ordnungsstrukturen aus. Vielmehr hat unter der Bedingung demokratischer Verfahren ein politisches Interesse nur dann Aussichten auf Durchsetzung, wenn es sich

mit dem politischen Willen anderer verbindet. Daher ist es notwendig, das religiös Gesollte sequentiell in politische Sachfragen zu übersetzen und in den politischen Prozess einzuspeisen. Der Sinn der verfahrensethischen Interpretation der Unterscheidung von „geistlich“ und „weltlich“ besteht deshalb darin, unterschiedliche Interessen zusammenzuführen, Partizipation zu erhöhen und auf eine Lösung hinzuwirken, die den Anliegen möglichst vieler Menschen gerecht wird. [...] In dieser auf Dauer gestellten Unterscheidung zwischen dem Glauben als Ort von Normenbegründung und -bewusstsein und politischer Vernunft liegt die aktuelle Bedeutung der Unterscheidung vom geistlichen und weltlichen Regiment Gottes. [...] Die Unterscheidung von „geistlich“ und „weltlich“ [...] fordert und ermöglicht es, die Vorstellung vom Guten in eine Sachfrage zu übersetzen. Dadurch wird der christliche Glaube politikfähig. [...] Mit der reformatorischen Unterscheidung im Rücken gibt es keinen Grund, sich neuen Verfahren zur politischen Willensbildung nicht aufgeschlossen gegenüber zu zeigen. Es gibt aber auch *keinen* Grund, in ihnen einen neuen Heilsweg zu sehen. Ebendiese Nüchternheit kultiviert das reformatorische Politikverständnis – von Martin Luther bis in die Gegenwart. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Scheliha 2015: 255–256)

Tatsächlich impliziert Schelihas Argumentation eine zeit- und systemübergreifende Gültigkeit der Theorie des „geistlichen und weltlichen Regiments Gottes“, das, so muss man die zentrale Aussage seiner Ausführungen verstehen, durchgehend „von Martin Luther bis in die Gegenwart“ relevant sei: Entsprechend verwendet Scheliha mehrfach den Begriff der *Übersetzung*, womit eine zeitlose und von politischen Gegebenheiten unabhängige Applikabilität der göttlich-christlich-protestantisch-lutherisch-reformatorischen Loyalitätspflicht gegenüber der politischen Herrschaft durch eine fachsprachliche Operation legitimiert wird. ‚Übersetzt‘ werden dabei jeweils Elemente des christlichen Glaubens in historisch-politische ‚Übersetzungsprodukte‘; so wird „christliche Liebe“ in „vernünftige politische Lösungen“ ‚übersetzt‘, „das religiös Gesollte“ oder „die Vorstellung vom Guten“ in „politische Sachfragen“. Auf diese Weise würden Scheliha zufolge die „zwei Regimente des *einen* Gottes“ respektiert und befolgt und der christliche Glaube werde „politikfähig“, indem seine Dogmen in den „politischen Prozess eingespeist“ werden könnten. Der Begriff der *Übersetzung* kann im linguistischen Sinn nach Albrecht als „sprachlicher Umwandlungsprozess“ definiert werden, bei dem sogenannte Invarianten, also „als notwendig oder definitorisch erachtete [...], d. h. [...] zu bewahrende Elemente des Ausgangstextes“, unverändert bleiben sollen, wobei deren mehr oder weniger äquivalente Übertragung in Abhängigkeit von den „Möglichkeiten und Grenzen der Zielsprache“ steht (2005: 31). Die Invarianten entsprechen bei Scheliha den unumstößlichen Glaubensdogmen bzw. den religiösen Imperativen des christlichen ‚Sollens‘, die er auch als das „im Glauben normativ richtig Erkannte“ bezeichnet; den Möglichkeiten und Grenzen der Zielsprache entsprechen die politischen Gestaltungsspielräume innerhalb des jeweils herrschenden Regierungssystems. Die Invarianten der Glaubensnor-

men und des „religiös Gesollten“ sind jedoch dogmatisch fixiert oder zumindest von der jeweiligen theologischen Auslegung abhängig und somit kaum mit demokratischer Willensbildung vereinbar. Tatsächlich bedauert Scheliha, dass deren „machtvolle Durchsetzung [...] in Ordnungsstrukturen“ ausgeschlossen sei. Sie müssten „sequentiell“, also in Einzelaspekte aufgefächert, und unter zumindest vordergründiger Berücksichtigung demokratischer Errungenschaften wie Zusammenführung unterschiedlicher Interessen und Partizipation in „politische Vernunft“ umgewandelt oder eben ‚übersetzt‘ werden. Es zeigt sich, dass Schelihas ‚Übersetzung‘, also eine fachsprachliche Übertragung religiöser Normen in politische Ordnungsstrukturen, in pragmatischer Hinsicht nichts anderes als eine Weiterführung der Hirschschen auf Luthers Theorie zurückgeführten „zweifachen Rechenschaft“ unter gewandelten historischen Bedingungen darstellt, mit der die jeweils aktuellen Staats- und Regierungsformen als gottgewollte „Zusammenhänge“ bzw. „Regierweisen des *einen* Gottes“ erkannt werden müssten.

Unter dem Titel *Protestantische Ethik des Politischen* (Scheliha 2013) widmet Scheliha der auf lutherischem reformatorischem Gedankengut fußenden Staatsethik und Fragen wie etwa der „Bewährung der christlichen Tugenden in politischen Verhandlungsprozessen“ eine umfangreiche Monographie. Erkennbar ist hier, dass das Werk Schelihas von einer signifikanten Überlagerung von theologischer und politologischer Fachsprache geprägt ist. Mittels einer solchen Hybridfachsprache wird die lutherische politische Theologie aus historischer und systematischer Sicht behandelt und durch bereits in der Inhaltsübersicht vorgegebene begriffliche Parallelismen als Grundlage für ein modernes Politikverständnis qualifiziert („theologische Normen des Politischen“, „Gewissen und Menschenwürde“, „Nächstenliebe und Berufsethos“, „Politische Parteien und christliche Verantwortung“ etc.). Scheliha behandelt in dem Band ferner in einem historischen Überblick auch die „völkische“ Theologie des NS-Staates sowie „Kirche im Sozialismus in der DDR“, wobei ein apologetischer Relativismus auch hier durchscheint, wenn etwa Emanuel Hirschs politische Theologie „innerhalb dieses Spektrums als besonders reflektiert“ (Scheliha 2013: 168) gelobt wird oder Grundmann „eine vorsichtige Kritik an der ideologischen Überhöhung des rassistischen Denkens und der nationalsozialistischen Weltanschauung“ (Scheliha 2013: 178) attestiert wird.

10.2 „Doch kann ich das nicht glauben, weil es das Ende unserer Religion wäre“ – Aporien und Ausweichmanöver

Paradigmatisch für eine traditionsverhaftete theologische Fachsprache steht – hier nicht im Hinblick auf eine historisch-politische Perspektive und das auf Lu-

ther zurückgeführte Staatsverständnis wie bei Scheliha, sondern bezogen auf die philosophisch-theologischen Traditionen der philosophischen Aufklärung und des Deutschen Idealismus als Ausgangspunkte eines vernunftbasierten Religionsverständnisses – der Theologe Ulrich Barth (*1945), von 1993 bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. In Barths fachsprachlicher Diktion dient die theologische Begrifflichkeit vorwiegend einer Art Hinüberrettung religiös-christlicher Tradierungen in eine rationale, von empirischer Forschung dominierte Wissenschaftswelt, die der Theologie als Erkenntnisquelle immer weniger bedarf. Insofern kann auch Barth als Vertreter einer traditionalistisch-apologetischen Richtung in der Fachsprachenverwendung angesehen werden, die bestrebt ist, die traditionelle theologische Begriffsemantik in einer zunehmend überlieferungs- und damit religionsfernen Gegenwart als dauerhaft und gesellschaftsrelevant zu konservieren:

Insgesamt wird man sagen müssen, daß auch die wissenschaftliche Theologie gut daran tat, den Begriff der Religion und die Idee des Unbedingten konstruktiv zu vermitteln. Denn lebensweltlich relevant wird der Gottesgedanke erst da, wo er Eingang findet in die konkrete Selbst- und Weltdeutung des Menschen. Und umgekehrt überschreiten sakrale Symbole bereits als solche den Rahmen ihrer Vorstellungswelt, indem sie überall auf ein Ungegenständliches, Letztvermeintes hinter der sinnlichen Anschaulichkeit ihrer Ausdrucksdimension verweisen. (Barth 2005: VIII)

Barth formuliert hier explizit, welche Gestalt eine zeitgemäße theologische Fachsprache aus seiner Sicht haben müsse und dass sie nicht ohne eine Fundierung durch das rationale Element des philosophischen Sprachansatzes auskomme. Auf Sprache als solche verweisen in dem programmatischen Zitat Ausdrücke wie „Begriff der Religion“, „Letztvermeintes“ oder „sinnliche Anschaulichkeit ihrer Ausdrucksdimension“. Die theologische Fachsprache und die religiöse Sprache insgesamt, so muss man Barths Einlassungen deuten, bedürfen heute einer Vermittlung durch die philosophische Sprache, um sich nicht im Vagen, Spekulativen oder Beliebigen aufzulösen. Der „Begriff der Religion“ komme nicht mehr ohne eine Flankierung durch Reflexion der philosophischen Begriffe des Absoluten, des Unbedingten, des „letzten Grundes“ (Barth 2005: VII) aus; die „Ausdrucksdimension“ des Religiösen sei in der gegenwärtigen durchrationalisierten Welt defizitär, weil sie auf ein „Letztgemeintes“ fuße, das in seiner rein religiösen Gestalt für den gegenwärtigen Menschen nicht mehr nachvollziehbar sei. Mit dieser ‚Übersetzung‘ der theologischen Sprache in einen philosophischen Vermittlungscode beruft sich Barth einerseits auf eine jahrhundertealte Tradition der philosophischen deutschen Wissenschaftssprache, enthebt aber andererseits die theologische Fachsprache ihrer eigentlichen Funktion. Theologische Inhalte sollen mit der ‚Sprache der Vernunft‘ übermittelt werden und laufen dabei Gefahr, ihrer „sakralen Symbolik“

verlustig zu gehen und zur reinen sprachlichen Selbstreflexion des Geistes reduziert zu werden. Barth führt diesen Ansatz weiter aus:

[...] das religiöse Bewußtsein [könnte] den Sinngehalt dessen, worauf es sich bezieht, für sich allein gar nicht tragen [...]. Denn ob es als Glaube, Heilsüberzeugung oder Offenbarungsgewißheit auftritt: immer bleiben die formalen Schranken der Kontingenz und Positivität solcher Bezugnahme an ihm haften. Niemals wird diejenige Allgemeinheit erreicht, die dem von ihm intendierten Gehalt tatsächlich entspräche. Und jede Steigerung seiner Affirmation ins Fundamentalistisch-Emphatische würde den dezisionistischen Charakter der eigenen Setzung nur noch mehr verstärken. So bleibt es auf die rationale Bewährung der von ihm artikulierten Gottesvorstellung in Form der philosophischen Idee des Unbedingten angewiesen. Sie ist die Idee eines alles bedingenden, seinerseits durch nichts bedingten Grundes. Dieser erstmals von Platon formulierte Gedanke bildet gleichsam den harten Kern und gemeinsamen Nenner aller folgenden Entwürfe zur philosophischen Theologie. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Barth 2005: VIII)

In einer subtil verklausulierten Formulierung und gleichzeitig mit einer seltsam unmissverständlichen Skepsis gegenüber der Eignung der theologischen Fachsprache als Medium der Verständigung über ihre eigenen Inhalte behauptet Barth hier, dass die philosophische Reflexion über „die philosophische Idee des Unbedingten“ und über „die Idee eines alles bedingenden [...] Grundes“ unabdingbar für die theologische Auseinandersetzung sei. Es handelt sich bei dieser Feststellung um eine Variante der in der neueren theologischen Fachdiskussion virulente Tendenz zur rationalisierenden Verwissenschaftlichung der theologischen Fachsprache. Dabei soll der Verdacht einer zu sehr spekulativen, letztlich ‚unwissenschaftlichen‘ Wissenschaft ausgeräumt werden, indem etwa unterstrichen wird, dass das „religiöse Bewusstsein“ keine Grundlage für eine sinnstiftende wissenschaftliche Auseinandersetzung bieten könne. Auffällig ist im obigen Zitat bei diesem im Grunde einen fundamentalen Bestandteil des theologischen Diskurses außer Kraft setzenden Ansatz, dass eben dieses „theologische Bewusstsein“ in der gesamten weiteren Äußerung ausschließlich durch personaldeiktische Elemente (im Zitat von mir unterstrichen) wieder aufgenommen wird. Durch die Vermeidung einer expliziten oder zumindest synonymischen Referenzierung erscheinen die Aussagen, die „ihm“ (dem religiösen Bewusstsein) z. B. „formale Schranken der Kontingenz und Positivität“ attestieren oder „ihm“ einen „dezisionistischen Charakter der eigenen Setzung“, also Mangel an wissenschaftlicher Objektivität vorwerfen, weniger radikal als sie eigentlich sind, wenn sie immerhin die Formulierung von Gottesgedanken, die Glaubensreflexion und die sprachliche Ergründung des religiösen Bewusstseins auf eine rationale, in erster Linie philosophische und außertheologische Ebene transferieren. Dieses bereits im Titel propagierte Anliegen, „Gott als Projekt der Vernunft“ (Barth 2005) zu betrachten, wird von Barth in weiteren Werken aus

anderen Perspektiven weiterverfolgt, so mit stärkerem Akzent auf historischen Aspekten in *Religion in der Moderne* (Barth 2003) und *Aufgeklärter Protestantismus* (Barth 2004). In der letztgenannten Schrift bemüht sich Barth, gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Phänomene der Gegenwartswelt zu analysieren und gleichzeitig in den Kontext der lutherischen Theologie zu stellen. Dabei kontrastiert er in der Einleitung die „universellen Standards der Technologie- und Informationsgesellschaft“ mit den „besonderen Wert- und Sinnmustern der jeweils überkommenen Kulturen“, die sich nicht ausschließen (Barth 2004: 22). Allerdings werden die hier schon eher zweideutig als „überkommen“, also im Wortsinn sowohl althergebracht als auch veraltet, bezeichneten „Herkunftsprägungen“, „religiös geprägte Einstellungen, Wertvorstellungen und Sinnmuster“ im Weiteren als „konfessionelle Erinnerungskulturen“ qualifiziert, also als Elemente einer vergangenen Kulturpraxis, die einer „kulturhermeneutischen Erschließung“ zum Zweck der „Minderung von Herkunftsvergessenheit“ zu unterziehen sei (Barth 2004: 22). Tatsächlich redet der Autor hier ebenfalls einer Art Rationalisierung und Pragmatisierung inzwischen als historisch anzusehender religiöser Ausdrucksformen das Wort, wobei er sich auf Philosophen wie Hegel, Kant und Fichte, aber auch auf Theologen wie Schleiermacher und Emanuel Hirsch (!) beruft. Anhand von Tabelle 2 kann gezeigt werden, dass durch unterschiedliche Sprachregelungen die generell zu beobachtenden gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesse nicht nur rational beleuchtet und objektiv beschrieben werden können, sondern im Zuge der „konfessionellen Erinnerungskultur“ gleichzeitig auf Grundpfeiler des reformatorischen Luthertums bezogen werden können. Diese doppelte Betrachtungsweise von Säkularisierungsprozessen dokumentieren korrespondierende Verben, die mittels antonymischer Kontrastierung eine jeweils rational-zivilisationskritische und eine theologisch-sinnstiftende Interpretation einander gegenüberstellen.

Was kritisch als Kulturverfall „beargwöhnt“, „bedauert“, „verdächtig“, „beklagt“ werden kann, kann ebenso gut nicht weniger verstandesmäßig schlichtweg als konkrete Vollendung oder Umsetzung lutherischer theologischer Erkenntnisse „interpretiert“, „eingestuft“, „bewertet“ und „betrachtet“ werden, um scheinbar unvereinbare Aspekte von religiöser Tradition und fortschrittsbedingter Säkularisierung zu harmonisieren. Dies geschieht in der aktuellen theologischen Fachsprache im Zuge umfangreicher Bemühungen zur Erzielung einer Übereinstimmung eines rational-wissenschaftlichen Gegenwartsweltbildes und des religiös-theologischen Denkmodus, da letzterer sich in einer entmythologisierten und entspiritualisierten Realität, insbesondere in ihrer akademisch-institutionalisierten Manifestation, einem immer stärkeren Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sieht.

Tabelle 2: Ulrich Barth: Aufgeklärter Protestantismus (Barth 2003: 22–23).

Phänomen	Negative Deutung	Positive Deutung
<i>Allgemeine Tendenz zur Individualisierung religiöser Sinnwelten</i>	Beargöhnung als gefährlichen Privatisierungsprozess	Interpretation als Fortsetzung von Luthers Glaubensindividualismus
<i>Entfremdung von religiösen Großorganisationen</i>	Bedauern als steigender Einflussschwund der Kirchen	Einstufung als Weiterführung von Luthers Institutionenkritik
<i>Autonomisierung der Lebensführung</i>	Verdächtigung als Zunahme von Bindungslosigkeit	Bewertung als Umsetzung von Luthers Gesinnungsethik
<i>Säkularisierung der Gesellschaft</i>	Beklagen als Ausdruck eines Transzendenzverlustes	Betrachtung als Vollendung von Luthers Freigabe der Welt

In noch radikalerer Form kann diese Tendenz in der Sprache der Theologen Notger Slenczka und Gerd Lüdemann beobachtet werden. Notger Slenczka (*1960), von 1999 bis 2006 Systematischer Theologe an der Universität Mainz, lehrt seit 2006 an der Humboldt-Universität Berlin. Gerd Lüdemann (*1946) lehrte von 1983 bis 1999 als Neutestamentler an der Georg-August-Universität Göttingen und 1999 bis 2011 nach der Umwandlung seines konfessionsgebundenen Lehrstuhls in einen nicht konfessionsgebundenen Lehrstuhl ebenda als Professor für „Geschichte und Literatur des frühen Christentums“.

In Slenczkas Monographie *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen* mit dem Untertitel *Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug* (Slenczka 2003) knüpft der Titel an die Tod-Gottes-Theologie der 60er und 70er Jahre an und kündigt damit bereits eine traditionskritische sprachliche Ausrichtung an. In der Einleitung formuliert Slenczka die Grundthematik des Buches, indem er das Auseinanderfallen von Glaubensbekenntnis, und damit von sprachlichen Formeln der religiösen Identitätsvergewisserung, und der „Kirchenferne [...] im alltäglichen Lebensvollzug“ einander gegenüberstellt. Diese Diskrepanz von Sprache des Glaubens und Sprache der Lebensrealität stellt Slenczka in den Mittelpunkt einer Reflexion über theologische Sprache und religiöses Sprechen allgemein. Dabei formuliert er eine Reihe von Definitionen der „Rede des Glaubensbekenntnisses“, des „Sprechens über Gott“ und der „Sprache der theologischen Arbeit“, die im Folgenden übersichtsartig aufgelistet werden:

Rede des Glaubensbekenntnisses

- sich über Inhalte aussprechen
- einzige Möglichkeit, über sich selbst zu reden und sich selbst zu deuten
- über Inhalte über sich selbst sprechen
- nicht nebeneinander über Inhalte und über sich selbst sprechen, sondern das eine durch das andere und nie ohne das andere
- kein rein gegenständliches Reden „über“ die Inhalte
- Wahrheit der Aussagen des Glaubens ist der Existenzvollzug, den sie darstellen

Sprechen über Gott / den Begriff Gott verwenden

- über das Getragensein des Lebens sprechen
- über das sprechen, woher ich mich alles Guten versehe
- sich selbst thematisieren

Sprache der theologischen Arbeit

- deutende Bewegung, die scheinbar Getrenntes vereinigt
 - Indem die Theologie über Inhalte spricht, redet sie über menschliche Existenz.
 - Indem die Theologie über den menschlichen Selbstvollzug und das menschliche Selbstverständnis spricht, spricht sie von den Inhalten des Glaubens.
- (Slenczka 2003: 10–33)

Der in den Textauszügen häufig verwendete Begriff der „Inhalte“ bezieht sich durchgehend auf theologische Schlüsselthematiken, also „Information über Gott, die Schöpfung, das Leben Jesu oder die Vollendung der Welt“ (Slenczka 2003: 11–12). Die zitierten Formulierungen stellen Variationen ein und derselben Grundaussage dar: Theologische (Fach)sprache und aus dem christlichen Glauben erwachsene oder auf diesen bezogene Sprache allgemein seien demnach ein Idiom, das eine Doppelfunktion im Sinne einer sich deckenden zweifachen (gleichzeitig gegenstandsbezogenen und identitätsversichernden) Referenz innehatte oder anders ausgedrückt assertive Sprechhandlungen jeweils mit deklarativen Sprechhandlungen verschmelzen lasse. Das heißt, dass die theologische Fachsprache durch eine besondere Eigenschaft der pragmatischen Polyfunktionalität gekennzeichnet sei, dies aber nicht im Sinne von indirekten Sprechakten, die auf der Sprachoberfläche etwas sagen, implizit aber etwas anderes meinen, sondern als assertive Sprechakte, bei denen im Zuge von feststellenden, behauptenden, reflektierenden oder informierenden Äußerungen im selben Moment ein deklarativer Sprechakt der Selbstidentifikation vollzogen werde. Umgekehrt verhalte es sich bei der fachlichen Rede über das religiöse Selbstverständnis, bei dem deklarative Sprechhandlungen des sich selbst zum religiösen Subjekt Erklärens mit affirmativen Komponenten der Äußerungen zur theologischen Wissenschaft einhergingen. Slenczka nennt dieses Vorgehen eine „deutende Bewegung, die scheinbar Getrenntes vereinigt“; man kann dies so verstehen, dass eine assertive Äußerung, mit der etwa in der Wissenschaft Erkenntnisgewinn erzielt oder ermittelt wird, in

der theologischen Fachsprache über diese kommunikative Funktion hinausgeht und gleichzeitig einen die Realität kraft einer Sprechhandlung verändernden Effekt hat. Deklaration als solche behauptet nicht, sondern vollzieht, häufig in ritualisierter Form; Assertion hat keine unmittelbare, über die Informationsvermittlung hinausgehende Wirkung auf die Realität. Beides soll jetzt aber Slenczka zufolge in der theologischen Rede bzw. in der Rede des Glaubens zusammenfallen. Damit löst Slenczka die Trennung der theologischen Wissenschaftssprache und der Predigtsprache in zwei unterschiedliche Kommunikationssphären kurzerhand auf, um beide in einer theologisch-religiösen „christlichen Rede von Gott“ zu verschmelzen. Denn die Textsorte Predigt dient mit ihrer appellativen Ausrichtung in erster Linie der Selbstvergewisserung der Rezipienten im Hinblick auf ihre Eigenschaft als Gläubige, in zweiter Linie in begrenztem Maße der Persuasion von nicht zur Empfängergruppe der Gläubigen gehörenden Adressaten. Im Gegensatz dazu gehört der wissenschaftliche theologische Fachtext zur Kategorie der informativen Texte, die Sprechhandlungen wie Konstatierung, Argumentation, Reflexion etc. umfassen.

Zweck der Ineinssetzung beider Textkategorien ist für Slenczka offenbar eine reziproke Aufwertung theologischer Fachsprache auf der einen Seite und homiletischer Predigtsprache auf der anderen Seite: Erstere soll über ihren Status als Instrument akademischer Wissensproduktion und Wissensverwaltung hinausweisen und stärker mit einer identitätsstiftenden Relevanz versehen werden. Letztere soll jenseits von liturgischer Formelhaftigkeit und prämissenzentrierter Verkündigung mittels einer sach- und erkenntnisbezogenen Rede von Gott deutlicher auf inhaltliche Fundamente der christlich-protestantischen Religion ausgerichtet sein. Tatsächlich sind „Relevanz“ und „Rede von Gott“ Schlüsselwörter in Slenczkas Überlegungen zur theologischen Fachsprache. So konstatiert er, dass die „Rede von Gott [...] sich durch ein überzeugendes Angebot menschlichen Selbstverständnisses ausweisen kann“; sie solle „mit dieser gesellschaftlichen Situation der Gegenwart umzugehen“ wissen, sie solle „die Wahrheit menschlicher Existenz [...] ermöglichen“, auch im Gegensatz zu „konkurrierenden weltanschaulichen und religiösen Ansprüchen“, dürfe aber nicht „zu einer Möglichkeit unter vielen anderen werden“, dürfe nicht Rede von einem Glauben sein, der „eine tote Last ist, derer sich die Gegenwart durch eine einigermaßen würdige Grablegung entledigen sollte“, sondern müsse „im Stimmengewirr der Heilsangebote zu vermitteln“ wissen. Daraus ergibt sich der Anspruch der „Relevanz der christlichen Rede“, die „eine Erfahrung und Grundthese des christlichen Glaubens“ sei, die aber „strittig“ sei und im Hinblick auf die „es eine Versuchung darstellt, [sie] mit unzulässigen Mitteln unter Gefährdung des christlichen Glaubens herzustellen oder die Strittigkeit dieser Relevanz [in konkreten historischen Situationen] mit unzulässigen Mitteln aufzuheben“ (Slenczka 2003: 12). Daher stelle sich für den Theologen die doppelte Aufgabe der „Darstellung der existenziellen Rele-

vanz bestimmter Inhalte“ und vor der Versuchung, die Relevanz zu forcieren oder zu missbrauchen, zu warnen. Slenczkas komplexe Einlassungen zu Form und Gehalt aktueller theologischer und homiletischer Fachsprache münden letztendlich in der auch schon bei Ulrich Barth beobachteten Notwendigkeit, die *Relevanz* der theologischen Wissenschaft und der religiösen Lebenspraxis durch eine Öffnung und Anpassung der Expertensprache und der Praxissprache in Richtung auf die akademischen und öffentlichen Diskurse der empirischen Wissenschaften und der medial-politischen Diskussion zu ethischen Grundlagen des gesellschaftlichen Miteinanders zu gewährleisten. Das „Stimmengewirr der Heilsangebote“, wie Slenczka es nennt, drohe die wissenschaftliche und homiletische Stimme der (protestantischen) Theologie zunehmend an den Rand zu drängen, so dass sie sich nicht nur zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit neuen ethisch-moralischen Herausforderungen gezwungen sehe, sondern vor allem auch im Hinblick auf unterschiedliche Ebenen ihrer Fachsprache neues Terrain betreten müsse, um nicht in einer als überholt und archaisch erscheinenden Verkündigungssprache und einer gelehrten, aber lebensfernen Akademikerfachsprache zu versanden. Dass es sich dabei um eine schwierige Gratwanderung zwischen, überspitzt ausgedrückt, einem Rückfall in einen Proselytenjargon ohne Außenwirkung und einer Abwendung von essenziellen, bewährten Praktiken der wissenschaftlich-akademischen Auseinandersetzung zum Zweck eines Anschlusses an als lebensrelevant anerkannte natur-, sozial- oder humanwissenschaftliche Thematiken handelt, bildet den Grundtenor der neueren Fachsprache in der protestantischen Theologie.

Einen Schritt weiter in diese Richtung geht der Neutestamentler Gerd Lüdemann, der den Anspruch auf metaphysische Gültigkeit der protestantischen Theologie und damit auf transzendente Relevanz für das Individuum vollständig und radikal zur Disposition stellt. In Werken wie *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie* (Lüdemann 1994), *Fand die Auferstehung wirklich statt? Eine Diskussion mit Gerd Lüdemann* (Lüdemann 1995), *Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel* (Lüdemann 1996), *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat* (Lüdemann 1998a), *Im Würgegriff der Kirche. Für die Freiheit der theologischen Wissenschaft* (Lüdemann 1998b), *Die Intoleranz des Evangeliums. Erläutert an ausgewählten Schriften des neuen Testaments* (Lüdemann 2004), *Jungfrauengeburt? Die Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus* (Lüdemann 2008) lassen bereits die Titelformulierungen keinen Zweifel am inhaltlichen, aber auch fachsprachlichen Provokationspotenzial von Lüdemanns Schriften. Dem Neutestamentler Lüdemann wurde als einer Art modernem akademischem Häretiker nach zunächst angedrohter, dann aber mit Rechtsmitteln verhinderter Entfernung aus der Theologischen Fakultät der Göttinger Georg-August-Universität und Entlassung aus dem Staatsdienst schließlich eine Umwandlung seines neutestamentli-

chen Lehrstuhls in eine nicht konfessionsgebundene Lehrbefugnis verordnet. Begriffe wie „das Unheilige“, „großer Betrug“, „Würgegriff“, „Intoleranz“ in unmittelbarer syntaktischer Verbindung mit zentralen Schriftzeugnissen und Elementen der theologischen, christlichen Überlieferung und Lehre (*Heilige Schrift, Bibel, Jesus, Kirche, Evangelium*) sind für sich genommen schon ein provokatives Novum in der Fachsprache, das eine Form des postmodernen wissenschaftlichen Ketzertums ankündigt. Lüdemann überschreitet eine Grenze, indem er die Berechtigung der Existenz einer auf Mythen und nicht verifizierbaren literarischen Quellen beruhenden Wissenschaft als solche in Frage stellt und er führt zugleich einen neuen Ton in die Fachsprache ein, der deutlich über die auch von Fachkollegen propagierte Verknüpfung von theologischen Fachdiskursen mit empirischen Wissenschaftspraktiken hinausgeht.

Lüdemanns Wissenschaftssprache könnte als eine Sprache des kritischen Zweifels charakterisiert werden, die einen extremen Gegenpol zur Sprache des Glaubens darstellt, die noch im Mittelpunkt der Schriften Slenczkas steht. So sind Lüdemanns grundsätzliche Auseinandersetzungen mit Fachkollegen und theologischen Schulen von einem Wortschatz des Zweifels, des Hinterfragens, des gelegentlich auch in polemischer Formulierung vorgetragenen Widerspruchs geprägt:

- [...] fand ich es merkwürdig, daß [...].
- [...] mit wissenschaftlichem Anspruch eine theologische Auslegung [...] betrieb.
- Dabei führten die Theologen dauernd den Begriff „objektiv“ im Mund.
- [...] der Verzicht auf die historische Rückfrage bzw. die Gleichgültigkeit ihr gegenüber [war] betrüblich.
- Man wird [...] förmlich zur Frage veranlaßt, wie jemand, der so über den Glauben redet, überhaupt noch weiß, was Glauben im 1. Jahrhundert war [...].
- Sonst droht doch eine Beliebigkeit [...].
- Eine solche Einstellung hatte z.B. eine überzogene Polemik [...] zur Folge [...].
- [...] Vernachlässigung der historischen Nachfrage in weiten Teilen der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft und Theologie [...].
- [...] Geschichtsdefizit beheben [...].
- Wäre dann [...] der christliche Glaube am Ende.
- [...] führen in wachsendem Maße die Apologeten älteren und neueren Schlags die Feder..
- Sie wollen letztlich die Auferstehung Jesu der wissenschaftlichen Rückfrage überhaupt entziehen.
- Schutzbehauptungen, die überdeutlich einer „Immunisierungsstrategie“ entspringen.
- Aporien historisch-kritischer Forschung [...].
- Geschichtslose [...] Heilsgewißheit und historische[s] Besserwissen [...].
- [...] daß bei den meisten [...] eine vorgefaßte Meinung bzw. ein Vorurteil zugrunde liegt.
- es darf einfach nicht dabei bleiben, daß – überspitzt ausgedrückt – die Theologie besitzt, ohne zu suchen, und die Philosophie sucht, ohne zu finden.

- Doch kann ich das nicht glauben, weil es das Ende unserer Religion wäre.
 - [...] kann wahrhaftige historische Forschung diese sicher gut gemeinten Beschneidungen nicht hinnehmen [...].
 - [...] Eindruck theologischer Besserwisserei [...].
 - [...] Argumente gerade da übernommen werden, wo sie der theologischen Position zupaß kommen.
 - [...] Apologetische Ausweichmanöver gegenüber der Historie.
 - [...] Theologie behauptet sich in einem Überbietungspathos als die bessere Geschichtswissenschaft
- (Lüdemann 1994: 11–15, 20, 27, 216–217)

Die Zitatauswahl zeigt deutlich, dass hier eine zuspitzende, polemisch-kritische Sprache in die fachliche Auseinandersetzung eingeführt wird, als deren Grundtenor die Aufkündigung eines in der theologischen Fachsprache üblichen diskursiven Grundkonsenses erkennbar ist; dazu gehören die Verwendung negativer Wertadjektive und -substantive in Bezug auf das fachliche Vorgehen oder die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit früherer und zeitgenössischer Fachkollegen wie „merkwürdig“, „betrüblich“, „Beliebigkeit“, „überzogene Polemik“, „Vernachlässigung“, „Defizit“, „Schutzbehauptung“, „Aporie“, „Besserwisserei“, „vorgefaßte Meinung“, „Vorurteil“, „Ausweichmanöver“, „Überbietungspathos“ etc. Darüber hinaus stellt Lüdemann nicht nur in dieser Schrift den Grundkonsens der protestantischen Theologie und damit ihrer Fachsprache zur Disposition, demzufolge die empirische, philologische, quellenbasierte logisch-rationale Objektivität des wissenschaftlichen Diskurses speziell in der theologischen Auseinandersetzung mit einem subjektiv-metaphysischen Element einhergeht, das in der Natur des Forschungsgegenstandes selbst liegt. Dieser fundamentale, sich in der Wissenschaftssprache bis in Einzelformulierungen und stilistische Eigenheiten manifestierende Konsens ist in der Fachliteratur bisher nicht hintergangen worden. Lüdemann betritt somit Neuland, wenn er die theologische Fachsprache zu einer empirischen, intersubjektiv verifizierbaren Tatsachenwissenschaft umzuwandeln anstrebt. Damit stellt er sich zwar in eine Reihe mit Gegenwartstheologen, die einen Schulterchluss mit empirischen und weltanschaulich ungebundenen Humanwissenschaften suchen; gleichzeitig begibt er sich aber mit seiner radikalen Position außerhalb der Einfriedung der akademischen protestantisch-theologischen Tradition, die sich selbst als konfessionell determiniert definiert.

Als Neutestamentler bedient sich Lüdemann im Übrigen einer philologisch-präzisen exegetischen Fachsprache, indem er ausführliche Quellennachweise aufführt und seine Schlussfolgerungen kleinschrittig dokumentiert. Dabei bezeichnen gängige Formulierungsmuster den Übergang von exegetischer Detaildeutung zu globaler Hypothesenbildung, wie etwa:

- Eine andere Möglichkeit bestünde in der Hypothese [...]. (Lüdemann 1994: 11–15, 20, 27, 216–217)
- Zur Frage des angemessenen Verständnisses von [...].
- Nur ein Einzelvergleich kann hier Klarheit schaffen.
- Aus dem vorangegangenen Abschnitt [...] ergeben sich folgende Zwischenergebnisse und Konsequenzen.
- Schon jetzt kann der historische Wert der einzelnen Erzählungen als unterschiedlich eingestuft werden.
- Und schließlich wäre [...] nicht unbedingt mit dem Bericht des Paulus [...] unvereinbar [...].
- Die Frage [...] ist nach der Exegese sämtlicher Texte noch einmal zu stellen. (Lüdemann 1994: 45–58)

Bei Lüdemann sprengen die jeweiligen Schlussfolgerungen aus der exegetischen Arbeit jedoch die Grenzen des theologisch Sagbaren. Dies geht auch aus zahlreichen anderen Schriften hervor. So konstatiert Lüdemann: „Theologie ist, will sie denn eine Wissenschaft sein, zunächst einmal unkirchlich, indem sie nach der Wahrheit sucht“ (1995: 16), oder an anderer Stelle: „es gibt keinen Grund für den oft gezogenen Schluß, daß [...] wir auch heute an die blutige Realität der Auferstehung glauben müssen. Das wäre in der Tat der größte Humbug der Weltgeschichte“ (28). Daraus folgert Lüdemann die Frage: „[...] sollen wir an diesen physisch auferweckten Jesus weiter glauben, oder sollten wir nicht endlich wahrhaftig zu reden beginnen [...]?“ und schließt folgende sprachkritische Mahnung an: „Wir werden uns abwenden müssen von der Phraseologie zur Wirklichkeit und, was es auch koste, versuchen müssen, einen eigenen Weg zu gehen, um in eine sinnvolle Beziehung zu den Anfängen unserer religiösen Tradition zu treten [...]“ (Lüdemann 1995: 29). Fachsprache wird als „Phraseologie“ denunziert, womit Lüdemann hier eine unreflektierte Wiederholung von Glaubens- und Überlieferungssätzen ohne Verifizierung anhand von wissenschaftlich nachprüfbaren Erkenntnissen inkriminiert. Lüdemann treibt diese Trennung der Kritik an theologischen und kirchlichen Aussagen und Infragestellung von deren methodisch-wissenschaftlicher Seriosität in zahlreichen, oft respektlosen Formulierungen auf die Spitze, indem er nicht zuletzt auch die wissenschaftliche Seriosität der fachlichen Auseinandersetzung im protestantisch-theologischen Diskurs kritisch in Frage stellt:

- [...] trotz eindeutiger historischer Fakten und trotz besserer eigener Einsicht [...]. (Lüdemann 2008: 16)
- Angesichts des [...] protestantischen Wirrwarrs und der heiklen ökumenischen Lage [...]. (Lüdemann 2008: 17)
- [...] fällt wie ein Kartenhaus zusammen und erweist sich als Spuk. (Lüdemann 2008: 150)

- Dies alles provoziert die Frage, wie ein Gelehrter vom Rang [...] mit seinem intellektuellen Gewissen vereinbaren kann. (Lüdemann 2008: 150)
- Die historisch-kritische Erforschung des Neuen Testaments ist [...] einen Bund mit dem Dogmatismus eingegangen [...]. (Lüdemann 2004: 21)
- [...] setzen christliche Theologen und Kirchenleute voraus, dass Wahrheit unteilbar sei, dass sie selbst einen privilegierten Zugang zu ihr in der Gestalt des Evangeliums besäßen [...]. (Lüdemann 2004: 22)
- Der Verdacht drängt sich auf, dass listige, vom Selbstbehauptungstrieb geleitete Theologen sich [...] am modernen Zeitgeist orientieren. (Lüdemann 2004: 211)
- Die Verfasser [...] bedienen sich theologischer Formeln, ohne ihren Inhalt zu klären und ohne die kritische theologische Diskussion zu berücksichtigen, welche die Verwendung einer solchen Sprache und Vorstellungswelt unmöglich gemacht hat. (Lüdemann 2004: 211)
- [...] Mischung aus geistiger Bequemlichkeit und Angst vor Entlarvung [...]. (Lüdemann 2004: 214)

Neben einer expliziten Kritik an einer formelhaften, unreflektierten Sprache polemisiert Lüdemann gegen die Fachsprache der theologischen Wissenschaft mit teils vernichtender Häme, indem er ihre Diskurse mit Metaphern wie „Kartenhaus“, „Spuk“, „Wirrwar“ etikettiert, ihren Vertretern statt akademischer Redlichkeit Dogmatismus, List, Selbstbehauptungstrieb, Bequemlichkeit, Angst vor Entlarvung (ihrer mangelnden Seriosität) attestiert und schließlich unterstellt, dass unseriöse Forschungsergebnisse gegen bessere Einsicht und wider besseres Gewissen vertreten würden. Theologische Fachsprache wird hier von einem Vertreter der theologischen Zunft selbst verdächtigt, Vehikel einer nicht mehr am Erkenntnisgewinn ausgerichteten, sondern lediglich der institutionellen Statussicherung verpflichteten Kommunikation zu sein, d. h. eine Art kodifizierter Jargon einer elitären Clique von Insidern.

Lüdemann geht so weit, die Ernsthaftigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Quellentexten in Form der philologischen Exegese pauschal in Zweifel zu ziehen und ihr eine Tendenz zur „(Ver)fälschung“ und mutwilligen „Entstellung“ zu unterstellen:

- [...] den Menschen Jesu, seine Worte und Taten zu verfälschen und zu übermalen (Lüdemann 1998: 121)
- [...] Überlieferungen, die über Jesus erhalten sind [...] stehen in einem schreienden Gegensatz zu dem, was er wirklich sagte und tat. (Lüdemann 1998: 121)
- So ist Jesus [...] über weite Strecken bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Die Verfälschung der Person und Botschaft Jesu spricht [...] dem Wahrheitsbewußtsein Hohn [...]. (Lüdemann 1998: 122)
- [...] sichtbar gewordene[s] bodenlose[s] Unwissen christlicher Kreise bis in die Chefetagen der verfaßten christlichen Kirchen hinein (Lüdemann 1998: 122)
- Die Ausweglosigkeit des heutigen Umgangs mit der Bibel im wissenschaftlichen,

aber auch im offiziellen kirchlichen Raum schreit förmlich nach einem anderen Zugang zu ihr. (Lüdemann 1998: 25)

- Wenn Theologen heutzutage gedankenlos vom Handeln Gottes sprechen [...]. [...] Gott wurde ohnehin zu oft als Lückenbüsser eingeführt, der dazu diene, die eigene Auffassung gegenüber anderen zu verteidigen. (Lüdemann 1998: 26)
- [...] erscheint auch das Unternehmen der Entmythologisierung [...] als ein Rückzugsgefecht. Seine Funktion besteht darin, das, was [...] als Verkündigung angesehen wird, unangreifbar zu machen, nämlich gegen jede Kritik zu immunisieren. (Lüdemann 1998: 27)
- Noch immer werden in der Theologie ihre zahlreichen Diskussionsabbrüche mit semantischer Verschlagenheit getarnt, um liebgewordene und als besonders wichtig erachtete Überzeugungen [...] dem Anwendungsbereich philosophisch-kritischer Prüfung zu entziehen. (Lüdemann 1998: 30)
- Allzuoft wird in der zeitgenössischen theologischen Literatur die notwendige intellektuelle Klarheit zugunsten des Versuchs geopfert, die Zustimmung zu den Dogmen vom Menschen- und Gotteswort in der Bibel und von der Auferstehung Jesu zu erschleichen. Letztlich wird so jedoch nur die eigene Unwissenheit gegen einen möglichen Erkenntnisfortschritt zementiert. (Lüdemann 1998: 30)

Protestantische Theologen setzten ihre Fachsprache, so Lüdemann, für Sprechhandlungen des „Verfälschens“, „Übermalens“, „gedankenlosen Sprechens“, „gegen Kritik Immunisierens“, „Tarnens“, „Zustimmung Erschleichens“ ein und operierten zu diesem Zweck u. a. mit „Verschlagenheit“, um ihre „eigene Unwissenheit“ zu verbergen. Zudem moniert Lüdemann die Praxis der Bibelexegese, die einer scheinwissenschaftlichen Sprache der Traditionsbewahrung und Dogmenkonsolidierung den Vorrang vor einer rationalen, kritischen Befassung mit den überlieferten Texten einräume. Lüdemanns Fundamentalkritik richtet sich grundsätzlich gegen eine in irgendeiner Form prämissenhafte (Harnack), inspirierte (Barth), ideologisierte (Hirsch) oder auch vom Kern der Überlieferung ablenkende (Sölle) Sprache, vor allem aber schwebt ihm eine empirisch-philologische Wissenschaftssprache vor, die jeder Art religiös-glaubensmäßiger Axiome enthoben sein soll. Er selbst kleidet seine Kritik dabei in eine Sprache der schonungslosen, scharfzüngigen Polemik, die jede Ergriffenheitssprache, jedes Pathos oder auch nur jede entfernt subjektivistische Tonlage ausschließt. In *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat* formuliert Lüdemann das „Ziel, die heutigen Zeitgenossen in verständlicher Sprache über den eigentlichen Ursprung unserer abendländischen Kultur aufzuklären“ (Lüdemann 1998: 18). Die theologisch-protestantische Fachsprache, die Lüdemann vorschwebt, lässt sich als objektiv-empirische Faktensprache beschreiben, womit er sich vom gemeinhin in der theologischen Fachsprache grundlegenden Kompromiss zwischen Faktizität und Spiritualität deutlich distanziert, indem er diesen als unwissenschaftlich verwirft.

10.3 „Es kennzeichnet den Zustand der Sünde, die Eigendynamik des Fortschritts als ultima ratio zu begreifen“ – Letztbegründungsansprüche

Neben dem aufgezeigten Versuch der ‚Selbstausschöpfung‘ der theologischen Forschung im hergebrachten Sinn und damit auch des Grundkonsenses über fachsprachliche Fundamente durch Gerd Lüdemann sollen zum Abschluss weitere aktuelle Tendenzen in der theologischen Fachsprache näher betrachtet werden, die zwischen rückwärtsgerichteter Traditions- und Konventionswahrung und vorwärtsdrängender Annäherung an eine immer komplexere und technologischer ausgerichtete Wissenschaftslandschaft schwanken.

Einige grundsätzliche Fragen, vor die sich die Theologie und ihre Fachsprache in der Gegenwart gestellt sehen, formuliert Christine Axt-Piscalar (*1959, Inhaberin eines Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen) in einem Einführungsband für Theologiestudent(inn)en mit dem Titel *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart* (2013):

Es ist etwas anderes, die Notwendigkeit von Theologie im Kontext einer in allen kulturellen und politischen Bereichen durch das christliche Weltbild geprägten Gesellschaft – wie es im Mittelalter der Fall war – zu begründen, als dies in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft und im Kontext der ausdifferenzierten Wissenschaften zu tun, wozu die gegenwärtige Theologie insbesondere in der westlichen Welt herausgefordert ist. Wie aber lässt sich der Charakter der Theologie als Wissenschaft behaupten? Wie wurde er in der Geschichte der Theologie zu begründen versucht und wie kann er heute begründet werden? Lässt er sich überhaupt begründen? Was heißt dies für das Selbstverständnis der Theologie? (Axt-Piscalar 2013: 2)

Das grundlegende Dilemma des theologisch-wissenschaftlichen Schreibens, Sprechens und Kommunizierens wird hier gleich am Beginn des Handbuches für angehende Theolog(inn)en formuliert, nämlich der Zwiespalt, dem sich ein glaubwürdiges sprachliches Agieren angesichts eines gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umfeldes ausgesetzt sieht, das nicht nur die Relevanz, sondern weitgehend auch die Existenz der Forschungsgegenstände der theologischen Wissenschaft zumindest in Frage stellt, wenn nicht grundsätzlich negiert. Was die theologische Fachsprache angeht, konstatiert die Autorin, dass „*Theo-logie* [...] dem etymologischen Sinn des Wortes zufolge ‚Rede von Gott‘“ sei, und stellt auch hier die Frage in den Raum, „wie dem Menschen Theologie als Rede von Gott überhaupt möglich ist“ und „wie wir von Gott [...] wissen [können], um daraufhin begründet und verantwortet von Gott reden [zu] können“ (Axt-Piscalar 2013: 1). Axt-Piscalar thematisiert in

ihrer prinzipiellen Fragestellung die Zweifelhaftigkeit der Möglichkeit einer fachsprachlichen ‚Rede‘ vom spekulativen, im modernen nomothetisch-empirisch geprägten Diskurs nicht vorgesehenen Gegenstand der theologischen Wissenschaft. Zunächst bleibt Axt-Piscalar im Vagen, wenn sie konstatiert, in Bezug auf das theologische Reden von Gott sei „über die Art und Weise solchen Redens – ob es sich in mythologischer und narrativer, in reflektierender und begrifflicher oder in verkündigender und doxologischer Form vollzieht – [...] noch nicht entschieden“ (3), spezifiziert dann aber, dass „Reden von Gott“ heutzutage in erster Linie drei relevante Ausgangspunkte habe: Der erste sei eine „reflektierte [...] Bestimmung der christlichen Religion in ihrer Unterschiedenheit von den nichtchristlichen Religionen“; der zweite sei, „das Verhältnis zwischen philosophischer und im engeren Sinne theologischer Rede von Gott näher zu fassen“; drittens handele es sich bei der eigentlichen „spezifisch christlichen Rede von Gott“ darum, „in irgendeiner Weise den Begriff des Christlichen [zu] klären“, was „nicht ohne den Rückgang auf Person und Geschichte Jesu Christi [...] die in sich begründete Rede von Gott, den Grund des Glaubensbewusstseins sowie die durch ihn in der Kraft des Heiligen Geistes freigesetzte Wirkungsgeschichte in der Kirche und im Christentum“ erfolgen könne (6–8). Während der erste Aspekt sich auf objektive religionswissenschaftliche und kulturhistorische Thematiken bezieht, zielen der zweite und dritte unmittelbar auf die eigentliche Essenz der theologischen Fachsprache ab, nämlich die spezifisch theologische sprachliche Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff und dessen Bezeugungen in der christlichen Religion, religiösen Offenbarung und Religionsgeschichte. Dabei handelt es sich um nichts Neues im Hinblick auf die traditionelle theologische Fachsprache; entscheidend ist bei Axt-Piscalar jedoch die Begründung des ebenbürtigen „Charakter[s] der Theologie als Wissenschaft“ gegenüber anderen Wissenschaften, die „mit einem scheinbar klar umrissenen Gegenstandsbereich und einer scheinbar nachvollziehbaren Erkenntnismethode“ ausgestattet seien, also um die Behauptung der protestantischen Theologie als im „Verbund der Wissenschaften“ bzw. im „Verbund der *univeritas litterarum*“ gleichberechtigt verortete und anerkannte Disziplin (1). Die im Zitat enthaltene Unterstellung, andere Wissenschaften seien nur „scheinbar“ objektiv und auf einen konkreten Forschungsgegenstand bezogen, impliziert gleichzeitig die objektivierbare wissenschaftliche Sachbezogenheit und damit Gleichrangigkeit der Theologie, die Axt-Piscalar damit ausdrücklich bekräftigt.

In Bezug auf die theologisch-wissenschaftliche Fachsprache einer so beschriebenen, auf Selbstbehauptung gegenüber einem skeptischen Umfeld ausgerichteten Theologie bedeutet dies bei Axt-Piscalar, dass „die Aufgabe der Theologie nicht darin bestehen kann, biblische Aussagen lediglich zu repetieren“ (Axt-Piscalar 2013: 13); stattdessen reiht sie eine beträchtliche Anzahl von

assertiven Sprechhandlungen auf, die Aufgabe der (insbesondere dogmatischen und systematischen) Theologie und ihrer Wissenschaftssprache seien. Dazu zählt sie, um einige Beispiele zu nennen:

- das Wesen des christlichen Glaubens [...] zu erfassen, wissenschaftlich zu reflektieren und zu verantworten.
- die Gehalte des christlichen Glaubens in eine kohärente Ordnung zu bringen
- die Gehalte des christlichen Glaubens [und] ihren Wahrheitsanspruch gegenwartsgemäß auszulegen.
- eine Bestimmung des Wesens des christlichen Glaubens zu erheben
- eine systematische Darlegung [...] der christlichen Lehre gegenwartsgemäß zur Entfaltung zu bringen.
- eine gegenwartsgemäße Darstellung der christlichen Lehre zu entfalten.
- den Stand des [...] Problembewusstseins in die gegenwärtige Entfaltung der Dogmatik einzubeziehen.
- die faktische Gegenwartsgestalt des Christentums an der Wesensbestimmung des christlichen Glaubens kritisch zu messen.
- die spezifische Bestimmtheit der christlichen Glaubensgehalte in ihrer Bedeutung für das Selbst- und Weltverständnis darzulegen.
- über die spezifische Identität des christlichen Glaubens aufzuklären.
- für die angemessene Wahrnehmung der Identität der christlichen Religion einzustehen.
- [theologische] Gehalte perspektivisch auf bestimmte wissenschaftlich und gesellschaftlich relevante Fragestellungen bezogen in den Diskurs einzubringen.

(Axt-Piscalar 2013: 14, 339–343)

Insgesamt wird aus der Aufstellung deutlich, dass es Aufgabe der theologischen Fachsprache des 21. Jahrhunderts sein solle, „die Gehalte“, „das Wesen“, „die Aussagen“ etc. des christlichen Glaubens verständlich zu subsumieren und darzustellen, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf einer „gegenwartsgemäßen“ Vermittlung und sprachlichen Einkleidung liegen soll, um die „Gegenwartsgestalt“ des Christentums nachvollziehbar zu machen. Ein Schlüsselwort ist bei Axt-Piscalar daher die Sprechhandlung des „Plausibilisierens“ (343), die folgendermaßen definiert wird:

[...] im Diskurs mit den anderen Wissenschaften [werden] der Wahrheitsanspruch der spezifischen Gehalte der christlichen Lehre an den Erkenntnissen der Wissenschaften bewährt und diese wiederum auf den theologischen Horizont hin interpretiert [...]. Unter der Bedingung der Ausdifferenzierung der Wissenschaften, in deren Folge gegenwärtig keine Disziplin mehr ohne weiteres als Leitwissenschaft dient, vollzieht sich solche Plausibilisierung im Diskurs mit unterschiedlichen Disziplinen, je nachdem, welche im allgemeinen Wissenschaftsdiskurs zu einer gewissen Deutungshoheit gelangt sind. In der Gegenwart sind dies die Sozialwissenschaften, verstärkt auch die Naturwissenschaften und nicht zuletzt die Kulturwissenschaft(en) [...].

(Axt-Piscalar 2013: 343)

„Plausibilisierung“ wird damit zu einem Sprechakt, der eine Zwischenstellung zwischen *Erklärung*, *Aufklärung*, *Darstellung* auf der einen Seite und *Rechtferti-*

gung bzw. *Selbstbehauptung* auf der anderen Seite einnimmt. Theologische Fachsprache wird in dem Einführungswerk als Medium einer Gratwanderung zwischen traditioneller Wissensvermittlung und akademischer Reflexion einerseits und eindeutig dem „gegenwartsgemäßen“ Rechtfertigungsdruck geschuldeter Selbstverteidigung gegenüber dominanten Wissenschaftsdisziplinen mit im generellen gesellschaftlichen Diskurs unwidersprochener Deutungshoheit andererseits charakterisiert. Damit knüpft die Fachsprachenfunktion in der theologischen Wissenschaft an Tendenzen an, die sich bereits bei Pannenberg (vgl. Kap. 8) abzeichneten und durch Anpassung an positivistische und empirische Wissenschaften eine Gleichrangigkeit zu erwirken suchten. Sie wendet sich aber gleichzeitig gegen eine Selbstverleugnung oder Selbstaufgabe des theologischen Fachdiskurses wie bei Lüdemann oder gegen eine Verlagerung in angrenzende Humanwissenschaften wie Philosophie, wie bei Ulrich Barth, oder in Geschichts-, Kultur- oder Religionswissenschaften. Insbesondere in Bezug auf die Konkurrenz zur Philosophie, die „für den Vollzug des Denkens und die aus ihm gewonnenen Aussagen den Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ erhebe, sieht Axt-Piscalar einen deutlichen Vorteil bei der Theologie, die „auf einen geschichtlichen Bezugspunkt in höchst konkreter Gestalt“ konzentriert sei und daran festhalte, „dass Person und Geschichte Jesu Christi den Charakter individueller Besonderheit von zugleich universaler Bedeutung“ hätten (2013: 343). Diese Auseinandersetzung bezeichnet sie als „spannend“ und im Hinblick auf den universellen Charakter von Person und Geschichte Christi „umso spannender“, lässt dann aber offen, ob und wie dieses Spannungsmoment einer Auflösung zustrebe oder ob es in einem ewigen Schwebezustand verharren solle, womit sich der Spannungszustand aufhöbe. Insgesamt erscheinen auch Axt-Piscalars Einlassungen zur „Rede von Gott“ und zur wissenschaftlichen Fachsprache der Theologie als ein implizites Eingeständnis, sich im Rückzugsgefecht gegenüber ‚systemrelevanten‘ Wissenschaften und ihren Terminologien zu befinden. Dabei setzt sich die bereits bei Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beobachtete Tendenz einer fachsprachlich-stilistischen Ambiguität fort: Der Selbstbehauptungsdruck in den von exakten Wissenschaften dominierten akademischen Institutionen und gesellschaftlichen Diskussionen führt sowohl zu einer fortschreitenden ‚exterritorialen‘ Diskurserweiterung in unterschiedlichste Wissensbereiche und -disziplinen hinein als auch zu einem zunehmenden scheinbar empirisch-positivistischen Fachsprachenduktus. Während auf diese Weise immanent die Theologie als gleichrangige Wissenschaft im Konzert der Disziplinen bewahrt werden soll, werden gleichzeitig die Objektivität und der Welterklärungsanspruch der konkurrierenden Wissenschaften in Zweifel gezogen, und dies unter Hinweis auf den Gottes- und Christusbezug der Theologie als konkreten Kern, der dieser einen Vorsprung vor den als relativistisch mit Miss-

trauen betrachteten Human-, Kultur- und Sozialwissenschaften verschaffe, sowie auf die subjektive Komponente der Reflexion über Gott, die der häufig zweifelhaften Objektivitätsverhaftung der Naturwissenschaften ein nicht weniger realitätsrelevantes Element entgegenzusetzen vermöchte.

Eine vergleichbare Position nimmt Elisabeth Gräb-Schmidt (*1956, Systematische Theologin an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen) ein, so etwa in ihrer Habilitationsschrift zur Technikethik mit dem Titel *Technikethik und ihre Fundamente. Dargestellt in Auseinandersetzung mit den technikethischen Ansätzen von Günter Ropohl und Walter Christoph Zimmerli* (2002). Hier beklagt die Autorin die „gegenwärtige Vormachtstellung der Technologie“, den „gegenwärtig herrschenden weltanschaulich-ethischen Pluralismus“ sowie allgemein die „Allpräsenz und Herrschaft der Technik, die bedrohlich wirkt, weil sie den Glauben an menschliche Freiheit, Verantwortungsfähigkeit und Verantwortungsmöglichkeit gefährdet“. So wie auf der einen Seite die Theologie seitens der Technikwissenschaften kaum wahrgenommen werde, sei auf der anderen Seite die Technik ein „Stiefkind der Theologie“ (6). Aus der gegenseitigen Zurenkenntnisnahme von protestantischer Theologie auf der einen und Technik, Technologie und insbesondere Technikethik auf der anderen Seite und deren vergleichender Gegenüberstellung leitet Gräb-Schmidt folgende Maximen ab:

dass sich die theologische Verantwortung nicht nur auf den binnenkirchlichen Bereich bezieht, sondern dass ihr darüber hinaus notwendig eine gesamtgesellschaftliche Funktion zukommt.

dass der Gegenstandsbezug der Fachwissenschaften prinzipiell kein anderer ist als derjenige der Theologie.

[dass] der Gegenstand [...] für die Theologie kein anderer als für andere Wissenschaften ist: die eine, allen gemeinsame Wirklichkeit.

[dass] die christliche Theologie erkennt [hat], dass die Wirklichkeit des Menschen in ihrer Eigentlichkeit nur erfasst werden kann, wenn deren Transzendenzbezug reflektiert und zum Ausdruck gebracht wird. (Gräb-Schmidt 2002: 7)

Die Fusion einer stets parallel laufenden Aufwertung der Theologie und der Ethik zu faktenbasierten, objektiven Wissenschaften und einer Infragestellung des Objektivitätsanspruches der exakten Wissenschaften ist nicht nur bei Gräb-Schmidt manifest, findet bei ihr aber einen besonders expliziten Ausdruck. So wenn sie die „scheinbar diametralen Gegensätze der Weltbetrachtung“ als einen Kontrast zwischen „harten Fakten“, „Faktenwissen“ auf der einen Seite und (hier bezogen auf die Ethik als Thema der Theologie) einem „Gegenstand philosophischer Erbauung“, „gedankliche[r] Spekulation“, einer „keineswegs [...] ernst zu nehmende[n] wissenschaftlichen Disziplin“, „Wunschvorstellungen“

und „intellektuelle[r] Spielerei“ auf der anderen Seite darstellt (2002: 25), um dann die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu rehabilitieren. Sie geht sogar so weit, Folgendes zu konstatieren:

Das Ideal objektiver Erkenntnis, wie es vielen Wissenschaftlern, insbesondere Naturwissenschaftlern, immer noch vorschwebt, ist [...] nicht aufrechtzuerhalten. Es unterliegt definitiv einer Täuschung. [...] Der Kern dieser Täuschung ist [...] die fehlende Selbstreflexion. [...] m. E. [sind] alle diese Versuche der Sinn- und Bedeutungsorientierung affiziert von dem einstmals übermächtig herrschenden positivistischen und naturwissenschaftlichen Weltbild.

(Gräb-Schmidt 2002: 40)

Es kennzeichnet [...] den Zustand der Sünde, diese bornierte Eigendynamik des wissenschaftlich-technischen Fortschritts als ultima ratio zu begreifen. Dies ist auch dann der Fall, wo in rationaler Selbsthinterfragung vermeintlich Letztbegründungsansprüche formuliert werden.

(Gräb-Schmidt 2002: 328)

Objektive wissenschaftliche Erkenntnis ohne subjektive (Selbst)reflexion wird kurzerhand als „Täuschung“ abgetan und überdies als überwundener Irrweg aus vergangenen Zeiten („einstmals“) bezeichnet und in ihrem Alleinstellungsanspruch als „Zustand der Sünde“ verworfen. Auf der fachsprachlichen Ebene befließt sich die Autorin eines komplexen Stils mit zahlreichen hypotaktischen Schachtelsätzen und Parenthesen und einer hohen Frequenz von kausalen, konsekutiven und konditionalen Verknüpfungen sowie einer erkennbar den exakten Wissenschaften entlehnten Dichte im Hinblick auf fachterminologische Lexik. Als Beispiel sei folgender Ausschnitt zum Begriff der „Perspektivität“ zitiert:

Somit führt die weltanschauliche Gebundenheit jeder Ethik von selbst zur Einsicht in ihre unhintergehbare Perspektivität. [...]. Die Perspektivität resultiert [...] nicht aus verengter Sicht einer bestimmten Glaubenshaltung, sondern ergibt sich notwendig aus der unvermeidbaren Perspektivität des Wirklichkeitsverständnisses. Darum ist auch jede Verständigungsbemühung durch eben das je bestimmte Wirklichkeitsverständnis – also diese bestimmte Sicht der Verfassung, des Ursprungs und der Bestimmung von Welt und Mensch – perspektivisch gebrochen und eine unabschließbare Aufgabe. Die Perspektivität erweist sich damit geradezu als Motivation, überhaupt miteinander in einen ethischen Diskurs zu treten. Die Perspektivität, die in der individuellen, aber auf Ganzheit ausgerichteten Wirklichkeitssicht jedes Einzelnen gründet, motiviert nun aber gerade die Verständigungsbereitschaft, wenn die Wirklichkeitssicht sich ihrer selbst als Perspektivität bewusst ist. Dann fordert die Perspektivität geradezu heraus, in einen ethischen Diskurs zu treten, weil sie um die individuelle Einschränkung der eigenen Wirklichkeitssicht weiß. Dadurch macht Perspektivität den Dialog nötig, aber gleichzeitig ermöglicht sie allererst einen echten Dialog, weil sie darum weiß, dass ihre eigene Wirklichkeitssicht zwar das Ganze in Blick nimmt, aber eben aus einer individuellen Perspektive heraus. Sie ist insofern eine Teilansicht, die aber, da sie als Perspektive eine allen gemeinsame Welt zur Voraussetzung hat, als Verständigungsbasis gegenüber weiteren Teilansichten dienen kann.

(Gräb-Schmidt 2002: 29)

Die hier vorherrschende Form komplexer Wissenschaftssprache wird immer wieder durch Verweise auf das Wirken Gottes und auf den religiös-christlichen Standpunkt durchbrochen, etwa durch Formulierungen wie „in Bezug auf Gott“, „dem Handeln Gottes entsprechend“ (Gräb-Schmidt 2002: 31), „aus christlich-theologischer Perspektive“, „aus christlicher Sicht“, „nach christlichem Verständnis“, „in christlichem Sinne“ (327) usw., wodurch der Text trotz seiner objektiv-sachlich konzipierten Grundstruktur immer wieder eine Rückwendung zu theologischen Gewissheiten vollzieht, die nicht rational begründbar erscheinen. Besonders deutlich wird dies, wenn Gräb-Schmidt den Unterschied zwischen philosophischer und christlicher Ethik definiert, der im jeweiligen „Forum“ bestehe, das in der evangelischen Ethik „nicht nur die Öffentlichkeit, aber auch nicht nur das Gewissen“, sondern „traditionell gesprochen – Gott“ sei (321):

Dieses Forum, wofür Gott steht, kann auch nicht durch das Gewissen ersetzt werden. Gott hat nämlich nicht nur eine formale Bedeutung – ohne einer solchen ihre weitreichende Bedeutung absprechen zu wollen. Er repräsentiert nicht nur eine höhere oder äußere Instanz, sondern er repräsentiert auch einen bestimmten Inhalt der Verantwortung. Verantwortung vor Gott in evangelischer Perspektive bedeutet, dass sie bezogen ist auf die Erreichung der im Ursprung des Menschen von Gott gesetzte Bestimmung des Menschen. Er kann sich diese Bestimmung nicht selbst setzen. (Gräb-Schmidt 2002: 321)

Es wird deutlich, dass eine eigentümliche Form einer hybriden Fachsprache zwischen rational-logischer Beweisführung und metaphysisch-postulierender Affirmation zum Einsatz kommt. Der technisch-naturwissenschaftlichen, empirischen Erkenntnis wird dabei einerseits ihre Gültigkeit abgesprochen, um theologisch-transzendente Aussagen aufwerten zu können. Andererseits werden positivistische Elemente einer technisch-nomothetischen Weltsicht umgekehrt in die Reflexion über Glauben und Religion eingeflochten, wenn es etwa heißt: „Es geht [...] beim Glauben um das Noch-nicht-Vollendetsein in Richtung auf Vollendung. Damit ist im Glauben neben dem ethischen Impetus ein technischer Impetus angelegt“ oder „[...] das christliche Menschenbild sieht den Menschen [...] unter dem Vorzeichen technischer Begabung“ (Gräb-Schmidt 2002: 322). Gräb-Schmidt äußert sich im Schlusskapitel ihres Buches explizit zur Rolle der Sprache im theologischen Fachdiskurs. Hier entfaltet sie eine Theorie, in der sie dem in der linguistischen Pragmatik entwickelten Begriff des „Sprachhandelns“ einen neuartigen Begriff des „Denkhandelns“ zur Seite stellt. Ebenso wie das „Sprachhandeln“ könne das „Denkhandeln“ in konstatierende und performative Akte unterschieden werden, so dass „das Phänomen des Gestaltwerdens der Tätigkeit durch Bezug auf zukünftige Möglichkeiten durch den Begriff des performativen Denkhandelns ersetzt werden“ könne (328–329). Das „Denkhandeln“ sei jedoch keine Konkurrenz, sondern eine Ergänzung des „Sprachhandelns“, insofern als der Gedanke nicht

das Wort ersetze. Das Verhältnis von „Sprachhandeln“ und „Denkhandeln“ erläutert Gräb-Schmidt folgendermaßen:

Tätigkeit [...] ist sowohl etwas Denken und Sprechen Umfassendes. Dies ermöglicht die Termini Denkhandeln und Sprachhandeln. Damit hätte das Sprachhandeln wie auch das Denkhandeln wirklichkeitsbezeugende Funktion. Beide sind durch die Wirklichkeit hervorgerufen. Dabei kann nun die Wirklichkeit selbst in christlicher Terminologie als durch das Wort hervorgerufen bzw. hervorrufend angesehen werden. Das wirklichkeitskonstituierende Geschehen im Sprachhandeln hätte seinen Grund im Wort, ebenso aber auch das Denkhandeln, wobei allerdings das Sprachhandeln die direkte Abbildung des Wortgeschehens bedeutete, während das Denkhandeln seinerseits das Sprachhandeln bereits voraussetzt und die durch dieses eröffnete Wirklichkeit nun im Denken und Handeln – im Denkhandeln – ergreift und dadurch identifiziert, in der Weltgestaltung „dingfest“ macht, sie verobjektiviert. Das wirklichkeitsschaffende Geschehen durch das Wort ist vor allem Denkhandeln. So geht das Sprachhandeln dem Denkhandeln voraus. [...] Damit ist in der Tat alles Erkennen sprachlich verfasst und infolgedessen auch der technische Umgang des Menschen mit Welt gebunden an deren sprachliche Verfasstheit. Dies bedeutet: Der Mensch erschafft sich mittels Technik nicht seine eigenen Möglichkeiten, sondern er empfängt diese durch den im Sprachgeschehen eröffneten Möglichkeitsraum.

(Gräb-Schmidt 2002: 329)

Es bedarf einer Klärung, was diese Ausführungen für die theologische Fachsprache implizieren. Mit dem Begriff des „Wortes“ nimmt Gräb-Schmidt unmittelbar Bezug auf die Grundlagen der christlich-biblischen Überlieferungstradition, in der das „Wort Gottes“ eine zentrale Rolle spielt. Das „Wort“ und damit das „Sprachhandeln“ sei, so Gräb-Schmidt, wirklichkeitskonstituierend und gehe dem „Denkhandeln“ voraus. Ohne das vorgängige „Sprachhandeln“ könne das „Denkhandeln“ demnach die Wirklichkeit nicht gestalten und die Welt nicht „verobjektivieren“. Das hieße, dass ebenso wie das in der christlichen Überlieferung tradierte „Wort Gottes“, insbesondere im Schöpfungsmythos, die objektive Realität erst durch einen Akt des „Sprachhandelns“ erschaffen würde, somit auch die wissenschaftliche Fachsprache in der Theologie als „Sprachhandlung“ verstanden werden könne, durch die in Form sprachlicher Äußerungen unterschiedlicher Art transzendente „Denkhandlungen“ umgesetzt würden, die ihrerseits objektive Realität herstellten. Dass es sich bei dieser Operation um eine gewagte Konstruktion handelt, liegt auf der Hand, da die Sequenz „Sprachhandlung → Denkhandlung → Objektivierung“ im diametralen Gegensatz steht zur landläufigen umgekehrten Forschungsprogression – vom empirischen Beobachten der Realität über geistige Reflexion und Theoriebildung (Denkhandeln) bis hin zur Versprachlichung in wissenschaftlichen Vorträgen und Publikationen –, die den ohnehin von Gräb-Schmidt mit Misstrauen betrachteten exakten Wissenschaften zugrunde liegt. Es handelt sich offenbar um einen Versuch, die eigentliche Funktion von Wissenschafts- und Fachsprache in ihr Gegenteil zu verkehren und auf diese Weise der

theologischen Fachsprache eine erneuerte Legitimation zu verschaffen, die ihr im allgemeinen gesellschaftlichen und akademischen Diskurs immer wieder abgesprochen zu werden droht. Wenn objektive Realität bzw. „Verobjektivierung“ durch eine dem Denkart vorausgehende Sprachhandlung konstituiert werden soll, dann verstünde sich die Fachsprache als eine Form des inspirierten Schaffensaktes wie etwa bei der Anfertigung eines Kunstwerkes. Gräb-Schmidt geht schließlich so weit, zu propagieren, dass der Mensch „sich mittels Technik nicht seine eigenen Möglichkeiten“ erschaffe, sondern er empfangen diese „durch den im Sprachgeschehen eröffneten Möglichkeitsraum“ (2002: 329). Implizit wird hier eine Gleichsetzung von technischer, naturwissenschaftlicher und theologischer Fachsprache vollzogen, wenn selbst die Umsetzung naturwissenschaftlicher Erkenntnis in Technik und Technologie letztlich als Konsequenz eines vorgängigen „Sprachgeschehens“ klassifiziert wird. Es ist offensichtlich, dass die von Gräb-Schmidt erarbeitete sprachtheoretische Strategie darauf abzielt, die dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzte theologische Fachsprache wieder ‚gesellschaftsfähig‘ zu machen und ihr eine Stellung zumindest auf Augenhöhe, wenn nicht eine Vorrangstellung gegenüber den empirischen Wissenschaften zuzuweisen. Insofern erscheint es konsequent, wenn Gräb-Schmidt kritische Fragen aufwirft, wie etwa: „Ist die Säkularisierung (sabsicht) in ihren kulturtheoretischen Ambitionen der Toleranz und Freiheit gescheitert?“ oder „Inwiefern wohnen der Säkularisierung selbst totalitäre Tendenzen inne?“ bis hin zu „Muss [...] das neuzeitliche Vernunftsubjekt abdanken?“ (2013: 98–99). Sie selbst antwortet darauf in folgender Weise: „Offensichtlich reicht die Orientierung an Rationalität, an Argumenten der Vernunft nicht aus, um die Lebensbedingungen zu gestalten“. Ferner konstatiert sie: „Die Emanzipationsbewegung der Säkularisierung ist nicht auf Kosten der Transzendenzverabschiedung zu erhalten“ und „Weder der Gegensatz von Rationalität und Religion, noch der von Säkularisierung und Religion ist haltbar“ (98–100).

Grundsätzlich ist zu beobachten, dass sich zwei zentrale Tendenzen bemerkbar machen, die in zwei entgegengesetzte Richtungen weisen: Mittels empirisierender und rational nachvollziehbarer, naturwissenschaftlicher Diktion nachempfunderer sowie immer komplexer werdender Sprachkonstruktionen wird versucht, die Wissenschaftlichkeit der theologischen Fachsprache abzusichern. Umgekehrt lässt sich die gegenläufige Tendenz einer neuen Subjektivierung, Mystifizierung und Spiritualisierung im fachsprachlichen Diskurs ausmachen.

So vergleicht etwa Slenczka die Sprache der Theologie mit der Sprache der Musik, wenn er folgendermaßen argumentiert:

[...] dass ein Mensch sich selbst und sein affektives Inneres im fremden Medium nicht nur betrachtet, sondern wiederfindet und so [...] zu sich selbst gebracht wird, das verbindet

die Musik nicht nur mit der Theologie, sondern mit aller wahren Rede. Dass diese Wirkung letztlich unverfügbar ist, wissen jene musikalischen und rhetorischen Seelenkundigen wie die Theologen, die an diesem Punkt vom ‚Heiligen Geist‘ sprechen und damit nicht irgendetwas Abgehobenes meinen, sondern den eigentümlichen Vorgang der Übertragung von Emotionen. (Slenczka 2016: 140–141)

Die „unverfügbare, wahre“ Rede, die der „Übertragung von Emotionen“ wie in der musikalischen Werkrezeption diene, stellt ein solches antirationalistisches Kommunikationsmedium dar, in dem der Anspruch auf wissenschaftlich-rationale Nachvollziehbarkeit aufgegeben wird. Ähnlich äußert sich Walter Helmuth Sparn (*1941, Systematischer Theologe an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen), der es als „christliche Aufgabe“ bezeichnet, eine „über die persönliche Erfahrung hinausgehende [...] *Zeitanzeige*“ zu vollziehen, die als „Anzeige der bösen oder der guten Zeit“ [...] eine Äußerung der Erfahrung der Führung durch Gott“ darstelle und „keine Faktenbehauptung, sondern eine Sinndeutung der gemeinsamen guten und schrecklichen, oft noch undeutlichen, unbegreiflichen oder strittigen Erfahrungen“ sei; diese „*Zeitanzeige*“ sei darüber hinaus „eine prophetische, anspruchsvoll aber fehlsam“ (Sparn 2000: 119). Aufgabe der theologischen Fachsprache sei es somit, über die rationale Reflexion hinaus, nicht zwingend faktenbasierte „Sinndeutungen“ zu vermitteln, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche Messbarkeit erheben müssten. Eine vergleichbare Skepsis gegenüber rationaler Erkenntnis findet sich auch bei Reiner Anselm (*1965, Systematischer Theologe an der Ludwig-Maximilians-Universität München), demzufolge „die Reichweite rationaler Entscheidungen begrenzt ist“ (Anselm 2000: 49) und es heute „nicht die Opposition, sondern gerade das Bündnis mit Aufklärung und Wissenschaft“ zu sein scheine, „das insbesondere dem protestantischen Christentum Probleme bereitet und seine gesellschaftliche Relevanz in Frage stellt“ (52). Christlicher Glaube vermöge demgegenüber „mit den tiefen Ambivalenzen und Begrenztheiten des Menschen und damit auch mit den Grenzen der technischen Rationalität umzugehen“ (54). In Bezug auf die theologische und religiöse Sprache führt Anselm aus:

Von dieser spezifischen Botschaft des Christentums lässt sich nur in Bildern und auch nur in Paradoxien sprechen. Darin liegt aber keine Schwäche, sondern, im Gegenteil, gerade die Stärke des christlichen Glaubens. Die gleichnishafte, erzählende und uneigentliche Sprechweise korrespondiert in zweifacher Hinsicht dem spezifischen Heils- und Erlösungsbedürfnis, um dessentwillen sich Menschen auch und gerade in modernen Gesellschaften der Religion zuwenden und das die bleibende Aktualität von Religion ausmacht. Religiöses Heil lässt sich nicht vollständig in univoke, präzise beschreibende Sprache fassen. Der Sachbezug, der hier thematisch werden soll, überschreitet immer die Möglichkeiten logisch-sprachlicher Darstellung. (Anselm 2000: 57)

Das „Sprechen in Bildern und Paradoxien“, das hier auch als „uneigentliche Sprechweise“ umschrieben wird, wird in seinen die rational-logische Sprache kontrastierenden Eigenschaften als „Stärke“ betrachtet. Eine solche Irrationalisierung von religiöser Sprache allgemein und implizit der theologischen Fachsprache steht im Widerspruch zu gegenwärtigen akademischen Gepflogenheiten, kann aber als eine Art trotzig Selbstverortungsstrategie angesehen werden, mit deren Hilfe die Zwitterstellung der Theologie als institutionalisierte Universitätslehre auf der einen und metaphysische, überrationale Themen erforschende Disziplin auf der anderen Seite legitimiert werden soll.

Dasselbe Dilemma unterzieht Jörg Lauster (*1966, Inhaber eines Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München) einer eingehenden Untersuchung. In einer Monographie zur theologischen Deutungslehre (*Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, 2005) verweist er darauf, dass der „Deutungsbegriff [...] keinem reduktionistischen, sondern vielmehr einem apologetischen Interesse“ diene, „das die Bedeutung der [...] christlichen Religion für das Leben des Menschen zu entfalten versucht“ (9). Auch hier geht es um eine defensive Positionierung der wissenschaftlichen Theologie, in diesem Fall unter Bezugnahme auf die vor allem in den Geisteswissenschaften grundlegende Hermeneutik als Lehre von der Deutung kultureller, ästhetischer und sprachlicher Phänomene. Lauster räumt ein, dass es „zum Wesen einer religiösen Deutung“ gehöre, „Sachverhalte, die ‚an sich keinen Sinn‘ haben, mit Sinn zu versehen“ (15), und stellt die moderne Auffassung zur Diskussion, der zufolge „zwischen Neuzeit und Christentum ein [...] radikaler Bruch anzusetzen [sei], der letztlich durch keine hermeneutische Vermittlungsleistung zu überbrücken“ sei (154).

Ein entscheidender Begriff, mit dessen Hilfe diesem Dilemma hermeneutisch begegnet werden soll, ist auch bei Lauster wie bereits bei Axt-Piscalar die *Plausibilität*, die die Rolle der wissenschaftlichen Nachvollziehbarkeit übernimmt. Da die *Plausibilität* religiöser Inhalte nicht mehr „durch die Autorität einer sie verbürgen den Institution oder Tradition“ hergestellt werden könne, sei von ihr eine „lebensweltliche Evidenz“ zu fordern, die „als eine innere Form von Autorität [...] den Rekurs auf äußere, institutionelle Autorität ablöst“ (166). Die „Plausibilität der jeweiligen Argumente“ im theologischen Diskurs dürfe nicht das Risiko eingehen, „den Transzendenzbezug der menschlichen Lebenswirklichkeit gänzlich [zu] kappen“, und solle sich nicht „selbst in einer Sakralisierung der Ewigkeit abschließen“ (180). Bei der *Plausibilität* gehe es weniger um ein „Beweisen“ der religiösen Lebensdeutung als vielmehr um dessen „Einleuchten“ (183). Die „kollektive Verdichtung von individuellen Ausdrucksformen“, das „‚Setting‘ von religiösen Ausdrucksformen“, die „‚Erfahrungsgewohnheiten‘ und bevorzugten Vermittlungsmedien“ (188), wie sie sich in der religiösen Überlieferung manifestierten, müssten

von den unterschiedlichen Subdisziplinen der wissenschaftlichen Theologie in ihrer „Gegenwartsrelevanz“ im Hinblick auf „die Plausibilität christlicher Lebensdeutung“ in ihrem Deutungspotenzial aktiviert werden (191–192). Lauster erläutert, dass christliche Begriffe und „Leitsymbole wie Schöpfung, Sünde, Gnade und Erlösung [...] an sich blut- und lebensleer“ seien, „wenn nicht zum Sprechen gebracht wird, welche Fragen und welche Antworten sich dahinter mit Blick auf die Lebenserfahrung verbergen“. Die Theologie müsse „plausibel machen, wie christliche Lebensdeutungen noch heute helfen können, [...] den Zusammenhang von Lebensdeutung und Lebenserfahrung so [zu] entfalten, dass der Deutungsgewinn durch die religiöse Lebensdeutung plausibel wird“, sie müsse „die großen Leitsymbole des Christentums [...] auf ihr Deutungspotenzial hin auslegen“ etc. (195). *Plausibilität* statt Wissenschaftlichkeit erscheint hier als ein Mittelweg zwischen entpersonalisierender rationaler Verobjektivierung und lebensferner Rezitierung von überlieferten und kanonisierten religiösen Begrifflichkeiten. Für die theologische Fachsprache stellt der Begriff der *Plausibilität* einen Kompromissversuch dar, der geeignet sein soll, sprachliche Vagheit, subjektivistische Positionierungen, begriffliche Unschärfe und einen gewissen Toleranzbereich im Hinblick auf terminologische Präzision auch in der wissenschaftlichen Diskussion zuzulassen.

Eine von *Plausibilität* gekennzeichnete Fachsprache muss sich nicht vollständig dem Verdikt der wissenschaftlichen Rigidität unterordnen, sondern kann graduelle Abweichungen im Interesse einer aktualisierenden Elastizität zulassen. Dabei favorisiert Lauster keinesfalls ein Abdriften in vor- oder außerwissenschaftliche Jargons oder inspirierte Erweckungsideome, wenn er die von ihm als fundamentalistisch verworfene sogenannte „Wort-Gottes-Theologie“ (Karl Barth, s. Kap. 6) kritisiert, die die biblische Überlieferung mit direkter Ansprache Gottes identifiziere. Lauster stellt fest: „[...] diese hat in der theologischen Landschaft Flurschäden hinterlassen [...]“ und polemisiert: „Die Remythisierung der Gottesvorstellung, das beharrliche Insistieren darauf, dass Gott redet, stellt eine geradezu gewaltsame Infantilisierung des Gottesbegriffs dar, die [...] weit hinter das zurückfällt, was die christliche Tradition über Gott lehrt und bekennt“ (2008: 22). Unter Berufung auf den „prominentesten Kritiker der Schrift“, den griechischen Philosophen Platon, stellt Lauster fest, „dass das frühe Christentum die platonische Kritik der Schrift oder zumindest Vorbehalte gegenüber schriftlichen Texten von Anfang an geteilt hat“ (28). Das Christentum sei keine „Buchreligion“ (29). In dieser kritischen Beurteilung der Schriftkultur und schriftlichen Fixierung von Wahrheiten spiegelt sich Lausters Skepsis gegenüber einer zu stark an der biblischen Texttradition orientierten theologischen Fachsprache, denn, so Lauster:

Die Gesamterscheinung einer Religion lebt von einer Vielzahl von Deutungsvollzügen und Ausdrucksformen. Die prägenden Erlebnisse werden in heiligen Schriften verarbeitet, sie werden im Kult inszeniert, sie werden in einer Reflexionsstufe, die wir Theologie nennen, auf den Begriff gebracht. [...] Religiöse Deutungen sind *einerseits* kulturell vermittelte Konstruktionen, mit denen Menschen eine bestimmte Dimension ihres Wirklichkeitserlebens unter konstruktiver Anknüpfung an vorhandene Deutungsmuster in Sinnbildungsprozessen produktiv verarbeiten. D. h. aber *andererseits* nicht, Deutungen seien bloße Projektionen oder gar Illusionen. Sie sind vielmehr Reaktionen und Antworten. (Lauster 2008: 36–37)

Lauster spricht darüber hinaus von einem „multiperspektivischen Zugang“ zu religiösen Inhalten, der nur in der „Einheit verschiedener Blickwinkel“ darzustellen sei und im Widerspruch zu einer etwaigen „Verabsolutierung menschlicher Ausdrucksgestalten“ stehe (2008: 56–57). Auf diese Weise wird die ‚Plausibilitätsmaxime‘ für die theologische Fachsprache noch einmal untermauert, indem, ausgehend von der seit Platon unterstellten Zweifelhafteit einer die vermeintlich absolute Wahrheit fixierenden Schriftkultur, die Monoperspektivität einer rigiden Wissenschaftssprachlichkeit hinterfragt wird. Umgekehrt wird aber auch dem Verdacht ausdrücklich widersprochen, mit dem hermeneutischen Ansatz werde in der theologischen Fachsprache einer unwissenschaftlichen Beliebigkeit Vorschub geleistet, zumal sich der theologische Diskurs auf einer maximalen Reflexionsstufe bewege. Gegen eine Verabsolutierung der exakten naturwissenschaftlichen Weltansicht spricht sich auch Wolfgang Schoberth aus (*1958, Systematischer Theologe und Dogmatiker an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg); dieser lehnt jedoch das Kriterium der *Plausibilität* für die wissenschaftliche Fachdiskussion ab:

Diskursfähigkeit kann freilich nicht heißen, daß sich die theologische Rede vom Menschen an das anpaßt, was gegenwärtig als plausibel erscheinen mag; vielmehr geht es um das Einüben der Fähigkeit, andere Perspektiven angemessen wahrzunehmen und die eigenen zu artikulieren und zu präsentieren. (Schoberth 2006: 7)

Die theologische Anthropologie, mit der sich Schoberth auseinandersetzt, ziele „auf die Entwicklung einer klaren und in den Konflikten der Gegenwart hilfreichen christlichen Rede vom Menschen“ (2006: 7). *Plausibilität* wird bei Schoberth durch eine reflektierte Multiperspektivität ersetzt, die naturwissenschaftliche, humanwissenschaftliche und theologische Sichtweisen aufgreift und in ein schlüssiges Ganzes zu integrieren sucht. Es geht somit weniger um einen fachsprachlichen Kompromissbegriff als um ein widerspruchsfreies Nebeneinander von unterschiedlichen sprachlichen Perspektivierungen. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse, so gesteht Schoberth zu, seien „von großer anthropologischer Relevanz“ und „unverzichtbares Material für die anthropologische Reflexion“; wo sie diese Reflexion aber ersetzen oder unnötig werden lassen wollten, liefen sie Gefahr, „Wissenschaftlichkeit“ zu einem „bloßen Etikett“ verkommen zu lassen, „das selbst wieder notwendigerweise

„subjektive‘ Positionen durch den Anschein des ‚Objektiven‘ der Kritik entziehen soll“ (2006: 13).

Die häufig in der theologischen Gegenwartsfachsprache zu beobachtende Tendenz der summarischen Kritik an den exakten, empirischen Wissenschaften dient hier nicht deren Diskreditierung, sondern der Gewährleistung der Gleichberechtigung humanwissenschaftlicher und theologischer Betrachtungsweisen. „Die biblische Rede vom Menschen“ sei „dadurch gekennzeichnet, daß sie in eigentümlicher Weise offen bleibt und den Menschen nicht zu einem fixierbaren Gegenstand des Denkens werden läßt“ (Schoberth 2006: 34). Schoberth steht hier für eine weitere Ausrichtung der zeitgenössischen theologischen Fachsprache, der zufolge eine nicht einander ausschließende Zweigleisigkeit der nur scheinbar kontrastierenden Fachidiome exakter, ‚fixierender‘ auf der einen Seite und kontemplativer, ‚offener‘ Fachsprachen auf der anderen Seite möglich sein müsse.

Ein zunehmend in der theologischen Fachsprache vertretener Ansatz ist eine direkte Übernahme von Elementen der nomothetischen Wissenschaftssprachen in den fachtheologischen Sprachduktus. Dafür stehen exemplarisch, wenn auch auf unterschiedliche Weise Friedrich Hermann (*1958, Systematischer Theologe an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen) und Michael Moxter (*1956, Inhaber eines Lehrstuhls für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg). In *Metaphysik* (Hermann 2011) bedient sich Hermann im Kontext einer Untersuchung des ‚Leib-Seele-Problems‘, d. h. der Frage nach dem Zusammenhang von menschlicher Physis und Anima, einer Fachsprache, die naturwissenschaftliche Kausalität, Präzision und Monosemie zu simulieren sucht und vor direkten Exkursen in die Fachsprache der empirischen Wissenschaft nicht zurückschreckt. Folgender Ausschnitt sei paradigmatisch für Hermanns Vorgehen zitiert:

Genau besehen, besteht das Problem nicht darin, dass die kausale Einwirkung eines unkörperlichen Geistes oder nicht-physischer Zustände auf die physische Welt die Energieerhaltungsgesetze der Physik verletzen würde [...]. Denn der erste Hauptsatz der Thermodynamik besagt zwar, dass in einem geschlossenen System die Energie konstant bleibt und nur in andere Formen transformiert, nicht erzeugt oder vernichtet werden kann, aber er verbietet keine offenen Systeme. Die interaktionistische Annahme einer Einwirkung nicht-physischer Ereignisse und Zustände auf die physische Welt widerstreitet daher nicht den Erhaltungsgesetzen der Physik, sondern erst dem zusätzlichen Prinzip, das zur Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Frage kommen. [...] Dem Interaktionismus ist es bislang nicht gelungen, überzeugende empirische Belege für die von ihm vorausgesagten Lücken in den physikalischen Kausalabläufen neurophysiologischer Vorgänge zu liefern. Sollte sich daran nichts ändern, kann der interaktionistische Dualismus aus empirischer Perspektive wohl kaum als eine akzeptable Lösung des Leib-Seele-Problems gelten.

(Hermann 2011: 148–149)

Hier wird der Versuch unternommen, theologische und spirituelle Sachverhalte durch Anleihen aus der Terminologie der Physik zu beschreiben und zu analysieren. Damit soll offenbar eine höhere wissenschaftliche Glaubwürdigkeit und eine gleichberechtigte Position der theologischen Fachsprache gegenüber der nomothetischen Wissenschaftssprache insinuiert werden. Merkmalhaft für die naturwissenschaftliche Fachsprache sind neben Eindeutigkeit der Terminologie und logischer Nachvollziehbarkeit der Gedankengänge auch Beschreibungen von experimentellen Verifizierungen von Hypothesen und Versuchsaufbauten. Hermanns bemüht sich, auch diese Charakteristik aus den naturwissenschaftlichen Fachsprachen in die theologische Fachsprache zu übertragen, wie folgende ‚Versuchsanordnung‘ zeigt:

Angenommen, eine bestimmte Person, nennen wir sie Oskar, bleibt nach ihrem Tod in Gottes Geist gegenwärtig, und Gott erweckt sie am jüngsten Tag aus seinem Geist zu einem neuen leiblichen Leben. Nun scheint ein allmächtiger Gott den in seinem Gedächtnis präsenten Oskar aber auch ein zweites Mal auferwecken zu können. Wenn er das täte, in welcher Beziehung würden dann die beiden auferweckten Oskars, Oskar 1 und Oskar 2, zum verstorbenen Oskar stehen? Ist nur einer von beiden Oskar? Sind sie es beide? Oder ist es vielleicht keiner von beiden? Prüfen wir die Möglichkeiten. Man wird nicht annehmen wollen, ausschließlich Oskar 1 sei mit Oskar identisch; denn sein berechtigter Anspruch, der verstorbene Oskar zu sein, ist nicht größer als der von Oskar 2. Sind demnach beide Oskar? Auch diese Annahme kommt nicht in Frage. Denn die zeitübergreifende personale Identität ist offenbar eine eineindeutige Relation. Eine Person kann nur mit einer einzigen künftigen Person identisch sein und umgekehrt (Eineindeutigkeitsprinzip). Es bleibt mithin nur eine Antwort übrig: Weder bei Oskar 1 noch bei Oskar 2 handelt es sich um Oskar. Wenn Gott den in seinem Gedächtnis bewahrten Oskar zweimal auferwecken würde, dann hätte er kurioserweise gar nicht *Oskar* auferweckt, sondern zwei neue Personen geschaffen. Nun mag man entgegenen, dass Gott nicht so frivol wäre, Oskar zweimal aufzuwecken, obwohl er es als Allmächtiger könnte.

(Hermanns 2011: 188)

Die Verifizierung oder Falsifizierung von Hypothesen mithilfe scheinbar experimenteller imaginierten Konstellationen wirkt im vorliegenden Kontext, in dem es um theologische Grundbegriffe wie Auferstehung der Toten, Wiederauferstehung, Allmacht Gottes etc. geht, nahezu grotesk. Die Übernahmen etwa des Terminus der aus der mathematischen Logik entlehnten *Eineindeutigkeit* (*Bijektivität*), des in den Bereich der Psychologie verweisenden Begriffes der *zeitübergreifenden personalen Identität*, des Verfahrens der Überprüfung von Hypothesen oder der aus der Sprache der experimentellen Naturwissenschaften übernommenen Formel „nennen wir sie ...“ für die Benennung von Variablen mit theologisch-spekulativen Begriffen entbehren nicht einer gewissen Komik. Die bei Hermanns vollzogene Anverwandlung naturwissenschaftlicher fachsprachlicher Methoden und Begrifflichkeiten kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier

zwei weitgehend inkompatible Sprachsysteme miteinander verbunden werden sollen, was eher eine inkohärente sprachliche Emulsion als ein homogenes Sprachganzes erzeugt.

Naheliegender ist Michael Moxters fachsprachliches Vorgehen, der in seinen Studien zur Kulturtheologie mit dem Titel *Kultur als Lebenswelt* (2000) unter Verweis auf Paul Ricœur konstatiert, „daß man sich im Zeichen bzw. in der Sprache der unmittelbaren Präsenz entzieht und daß man im Gebrauch der Wörter ihren unmittelbaren Sinn durch den je aktuellen Kontext begrenzt, also nur einige ihrer Sinndimensionen vergegenwärtigt, andere aber ‚überdeckt‘“ (349). Unter Berufung auf Tillich präzisiert Moxter die Aufgabe der „kulturtheologischen“ Fachsprache folgendermaßen:

Nicht die Kopräsenz des Sinnganzen, sondern die Drift der Zeichen, durch die sich der semiotische Prozeß von Totalität unterscheidet, stellt das Basisphänomen dar, an dem sich eine Theologie der Kultur entwirft. Der christliche Glaube partizipiert nicht nur am Kulturprozeß. Er vollzieht zugleich die Reflexion dieses Prozesses, indem er die unhintergehbaren symbolischen Formen als Darstellungsformen von Differenzbewußtsein begreift und sie entsprechend gebraucht. [...] Durch den Übergang von Präsenz in Repräsentation, der erst mit dem Schritt vom Vorstellungsbegriff zum Begriff der Zeichenreihe vollständig vollzogen wird, ergibt sich eine Basis, auf der das Phänomen des konstitutiven Sinnüberschusses an der Schnittstelle zwischen der phänomenologischen Intentionalitätsanalyse und einer an Peirce anschließenden Kultursemiotik rekonstruiert werden kann.

(Moxter 2000: 408)

Mit der Verbindung von Theologie und Kulturwissenschaften bzw. Kulturtheorie bleibt Moxter im Bereich der Humanwissenschaften, nimmt aber ebenfalls eine Anverwandlung an eine gesellschaftlich und universitätspolitisch gegenwärtig expandierende und generell als zeitgemäß propagierte Disziplin vor. Für die theologische Fachsprache bedeutet dies, dass sie Anteil an der allgemeinen semiotisch-kulturellen Praxis der symbolischen Darstellung von Sinnzusammenhängen haben kann.

Moxter gelingt es dadurch, ohne eine ohnehin problematische Orientierung an nomothetischen Wissenschaften zu forcieren, die theologische Fachsprache in einem aktuellen, gesellschaftlich als relevant angesehenen Diskurszusammenhang zu verorten. Dabei bedient er sich einer theologisch-geisteswissenschaftlichen Hybridsprache, die ihre akademische Daseinsberechtigung aus einer Mixtur von kultur-, geisteswissenschaftlicher und theologischer Terminologie zieht und nicht zuletzt auch durch eine gewisse, in den Human- und Kulturwissenschaften übliche begriffliche und diskursive Hermetik gekennzeichnet ist:

Daß dieses Projekt einen triadischen Zeichenbegriff mit einem trinitarischen Gottesbegriff in Beziehung setzt, läuft auf den Vorschlag hinaus, nicht nur das Verhältnis von Religion und Kultur [...] als Focus einer kulturtheologischen Arbeit zu begreifen, sondern *auch* am Ort der

Gotteslehre das Problem der Vermittlung mit der kulturell bestimmten Wirklichkeit aufzunehmen. Das mit den Mitteln eines dreistelligen Zeichenbegriffes beschriebene Kulturphänomen und die trinitarische Wirklichkeit Gottes erscheinen in dieser Skizze allerdings nicht unter der Regie eines Korrelationsansinnens. Nichts zwingt, die Beschreibung der wahrnehmbaren Phänomene in der Grammatik des christlichen Glaubens zu vollziehen. Nichts kann aber auch die theologische Reflexion hindern, am Ort einer trinitarisch verstandenen Pneumatologie das Thema als ihr eigenes wiederzuerkennen, das sich in der Wahrnehmung der Kultur nicht suspendieren läßt: den Überschuß an Unbestimmtheit, dessen das Leben bedarf, gerade wenn es sich als ein (so oder so bestimmtes) gegeben ist. In diesem Sinne tritt neben die Erkenntnis vorgebener [sic!], kulturell imprägnierter lebensweltlicher Gewißheit und neben die kritische Diagnose stets ambivalent bleibender kultureller Ordnungen auch die Einsicht in den Bedarf an neuen Vagheiten. Die kulturell marginalisierte Theologie kann die systematische Reflexion des christlichen Glaubens nicht leisten, ohne in dieser dreifachen Perspektive an die Phänomene der Kultur zu erinnern. (Moxter 2000: 408–409)

Der Textauszug ist ein sprechendes Beispiel für eine scheinbar auf logischen Schlussfolgerungen beruhende, vermeintlich terminologisch akkurat durchgeführte Sachanalyse. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich die Argumentation jedoch als von einer gewissen Beliebigkeit geprägt, die nur vorgeblich wissenschaftlich strukturiert ist. Dieser Effekt wird etwa durch die willkürlich erscheinende Parallelsetzung des christlichen Dreieinigkeitsdogmas mit dem aus der Semiotik übernommenen und auf Charles Sanders Peirce zurückgehenden triadischen Zeichenmodell erzielt. „Triadisch“, „trinitarisch“ und „dreifach“ sind dabei nur auf der sprachlichen Oberfläche korrespondierende Attribute, die aber in ihrem denotativen Bedeutungsgehalt keine unmittelbare Identifizierung miteinander rechtfertigen. Zwar spricht sich Moxter einerseits explizit für einen „Bedarf an neuen Vagheiten“ aus, kleidet diese Forderung jedoch in ein sprachliches Gewand, das einem System von aufeinander bezogenen und durch logisch-rationale mentale Operationen miteinander verknüpften Begriffen ähnelt, die in letzter Konsequenz aber nur scheinbar semantisch aussagekräftig sind.

10.4 Fazit

In der Gesamtschau zeigt sich, dass die Fachsprache der neueren protestantischen Theologie im wiedervereinigten Gesamtdeutschland und seit der Jahrtausendwende von einem unübersichtlich erscheinenden Nebeneinander von Strömungen geprägt ist. Von einer neuen Spiritualität und weitgehenden Verwerfung des objektiven Wahrheits- und Welterklärungsanspruchs der Naturwissenschaften bis hin zu einer pseudonaturwissenschaftlichen ‚exakten Theologie‘ finden sich disparate Ansätze in der akademisch-theologischen Wissenschaftssprache. Revisionistische Ausrichtungen, die durch die ‚völkische‘ Theologie kompromittierte Traditionenli-

nien wieder zu beleben versuchen, koexistieren mit hybriden Terminologien, die Begrifflichkeiten aus unterschiedlichsten geistes-, kultur-, sozial- und sogar technikwissenschaftlichen Disziplinen in die theologische Fachsprache zu integrieren bemüht sind. Beim Versuch, übergreifende Gemeinsamkeiten in der aktuellen theologischen Fachsprachenlandschaft auszumachen, erscheinen dennoch bestimmte Aspekte als Bindeglieder, die neben der zu beobachtenden Vielgestaltigkeit Berührungspunkte erkennen lassen.

Wesentliche Entwicklungen in der theologischen Fachsprachenverwendung sind offenbar der Tatsache geschuldet, dass etliche Theologen sich im akademisch-institutionalisierten Umfeld, in dem sie agieren, einem erhöhten Selbstlegitimierungsdruck ausgesetzt sehen. Dies hängt damit zusammen, dass Geisteswissenschaften generell, insbesondere aber die konfessionell gebundene Theologie, in der gesellschaftlichen und akademischen Wahrnehmung als subjektivistische, arbiträre Disziplinen unter einem Generalverdacht stehen, dass sie für den gesellschaftlich-technischen Fortschritt nur von begrenzter Relevanz seien. Diese zunehmende Randständigkeit im akademisch-wissenschaftlichen interdisziplinären Diskurs führt zu defensiven Reflexen unterschiedlicher Art, die sich auch in der Fachsprache manifestieren. Dazu gehören mehr oder weniger evidente Annäherungen an Terminologien und lexikalische wie grammatische Gebrauchsfrequenzen außertheologischer Fachsprachen, skeptische bis ablehnende Attitüden gegenüber der Gültigkeit und objektiven Welthaltigkeit von Forschungsergebnissen nomothetischer Wissenschaften oder auch Rückzugsbewegungen in überholte, scheinwissenschaftliche oder hermetisch-kryptische Fachidiome.