

**Dietrich Korsch**

## **Gottes Wort als Lebensdeutung**

Die Aufgabe der Theologie ist so kurz wie unendlich: Sie soll uns verstehen helfen, was Glauben heißt und warum wir im Glauben immer und überall Gott vertrauen können. Das Ziel der Theologie liegt also außerhalb ihrer selbst; es ist da erreicht, wo an den im Leben gegenwärtigen Gott geglaubt wird.

So thesenhaft läßt sich die Frage unseres Symposions nach Aufgaben und Zielen der Wissenschaft aus der Sicht der evangelischen Theologie beantworten. Warum dann doch noch ein Vortrag folgt, das hat zwei Gründe. Zum einen versteht sich ja dieser Sachverhalt, daß Gott im Leben gegenwärtig ist, nicht ohne weiteres und von selbst; vielmehr ist unser Leben in der Regel so beschaffen, daß wir diese Präsenz nicht explizit wahrnehmen, Wahrnehmungshilfe also gebrauchen können. Zum anderen ist natürlich die Theologie auch eine Wissenschaft mit Geschichte und auf die gegenwärtige Geschichte bezogen; darum will ich zeigen, daß und inwiefern sich diese Aufgabe der Theologie auch geschichtlich verantworten läßt.

Mein Referat hat vier Teile. Ich beginne mit einem knappen Blick in die jüngere Theologieggeschichte, um dann in drei Abschnitten die Dinge so zu formulieren, wie sie sich mir heute darstellen. Dabei wird der Ausdruck „Wort Gottes“ den Leitfaden abgeben.

### **1. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie**

Einer der berühmtesten theologischen Texte unseres Jahrhunderts ist der Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der

Theologie“, den Karl Barth 1922 gehalten hat. In ihm sind zwei Schlüsselbegriffe enthalten und entfaltet, die die Diskussion nicht nur in der evangelischen Theologie nachhaltig bestimmt haben: daß Theologie eben Theologie des Wortes Gottes zu sein habe - und daß sie das nur sein könne, indem sie dialektisch verfähre.

Damit nahm Barth seinerseits ein uraltes Thema unter neuen Bedingungen auf. Denn die Rede vom Wort Gottes ist in der christlichen Tradition von Anfang an gebraucht worden. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, lautet bekanntlich der erste Satz des Johannevangeliums. An diesen Begriff des Wortes, der als „logos“ ja auch „Rede, Vernunft“ bedeuten kann, schloß sich der epochemachende Zweig frühchristlicher Theologie an, als sich das Christentum im Kontakt mit dem Hellenismus und in der Konkurrenz zu anderen spätantiken Religionen behaupten mußte. Ja, man kann sagen, daß dieser Logos-Begriff selbst die Wurzel von dem ausmacht, was später als ausdifferenzierte Wissenschaft überhaupt „Theologie“ heißt: nämlich die Wahrheit des Gottesglaubens mit den Mitteln und vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. Man kann darüber hinaus sagen, daß gerade diese Form der Rechenschaft mit der und vor der Vernunft das Spezifikum christlicher Theologie ist; diese Form der Glaubensreflexion, die sich nicht nur auf das Wiederholen, Erläutern, Verteidigen der religiösen Überzeugung beschränkt, gibt es so in keiner anderen der großen Religionen.

Allerdings enthält der Ausdruck „Wort Gottes“ offensichtlich eine Spannung in sich, die sich tatsächlich dann auch in der Geschichte des Christentums zum Austrag gebracht hat: zwischen dem eben nicht aus dieser Welt stammenden Geheimnis, das Gott selbst ist, und der Verstehbarkeit dieses Geheimnisses, die durch das Wort angezeigt wird. Genau in dem Maße, wie sich die Eigenständigkeit der Vernunft

durchsetzt und in der technisch-wissenschaftlichen Weltbeherrschung bewährt, tritt der Geheimnischarakter des Wortes Gottes hervor. Nun kann dieser Selbständigkeit der Vernunft vom Christentum gar nicht sinnvoll widersprochen werden; liegt sie doch in dessen eigener Konsequenz. Wohl aber erschweren sich die Bedingungen für die christliche Intention, vernünftige Rechenschaft über den Glauben zu geben, die mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ bezeichnet wurde. Denn auf welche Weise lassen sich Glaube und Vernunft, Gott und Wort dann aufeinander beziehen und aneinander ausweisen, wenn nicht mehr damit gerechnet werden kann, daß „Gott“ in gleicher Weise die Fluchtlinie des Gedankens und der Ursprung des Glaubens ist?

Auf diese Situation reagierte Barths Vortrag von 1922. Barth schließt einen dogmatischen Weg der Theologie aus, der versuchen müßte, die Wahrheit des Glaubens nun eben schlichtweg gegen das vernünftige Verstehen zu behaupten. Und er schließt ebenso den kritischen Weg aus, wie er ihn nennt, nämlich Gott zum bloßen Grenzbegriff der Vernunft zu machen, der sich da einstellt, wo die Selbstkritik der Vernunft endet. Das dialektische Verfahren, das er statt dieser beiden ins Spiel bringt, hebt nun darauf ab, Gott als zugleich gesetzt (dogmatisch) wie als nichtgesetzt (kritisch) zu verstehen; damit wird das Interesse von einer aussagenförmigen Erfassung Gottes - sei sie affirmativ, sei sie limitativ - zum Geschehen gelenkt, zum Begegnen Gottes im eigenen Leben. Der Theologie geht es also nicht darum, Gott nach Maßgabe dessen, was neuzeitlich „Vernunft“ heißt, zu bemessen: weder indem sie Gott gewissermaßen als Erweiterung der Vernunft versteht, noch indem sie ihn bloß jenseits der Vernunft - und darum unerkennbar - ansetzt. Weil er meint, sich diesem Kriterium nicht fügen zu können, darum ist Barth dann auch so vehement daran gelegen, an die Ursprungssituation des Ausdruckes „Wort Gottes“ zu erinnern: daß damit nichts anderes, genauer: kein

anderer gemeint ist als Jesus Christus. Der Ausdruck „Wort Gottes“, so sehr er als Wahrzeichen für die vernünftige Rechenschaft des Glaubens steht, meint gerade das Sich-Vollziehen der Wahrheit, in der Jesus als Sohn Gottes, als menschengewordener Gott einleuchtet; der Wahrheit, durch die das Menschenleben sich bei Gott weiß.

Es ist diese Einsicht gewesen, die Barth in seinem späteren Werk, der „Kirchlichen Dogmatik“, in aller Breite entfaltet hat. Allerdings nicht immer unmißverständlich. Denn mehr und mehr schien er in den Augen der Zeitgenossen und der nachfolgenden Generationen auf die dogmatische Seite einzuschwenken, christliche Redeweisen eher zu wiederholen als sie auf das Geschehen ihrer Bewahrheitung und Aneignung hin auszulegen.

Näherhin sind es drei Einwände, die gegen Barths dialektische Theologie des Wortes Gottes erhoben wurden: Die dialektische Theologie habe eine christliche Sondersprache gepflegt, statt sich in die allgemeinen Sprachvollzüge hineinzuwenden. Sie habe sich als unfähig erwiesen, empirische Religion, wie sie in Lebensäußerungen der Menschen erscheint, zu begreifen. Sie sei nicht in der Lage gewesen, Theologie als Wissenschaft verständlich zu machen.

Diese Vorwürfe haben in der Regel dazu geführt, das Programm einer Theologie des Wortes Gottes zu verabschieden. Eine Theologie der Geschichte, der Hoffnung, der Religionen und andere Varianten von Genitiv-Theologien sind an ihre Stelle gesetzt worden. Das ist vorschnell gewesen; die in dem Ausdruck „Wort Gottes“ enthaltene uralte Absicht vernünftiger Rechenschaft über den Glauben besitzt, gerade in dialektisch-theologischer Auslegung, ungebrochene Aktualität. Die eben genannten Vorwürfe - Sondersprache, Erfahrungsferne, Unwissenschaftlichkeit - lassen sich nämlich Punkt für Punkt widerlegen, wenn man eine Erweiterung des Grundgedankens dialektischer Theologie vor-

nimmt, die Barth nur unscharf vor Augen stand. Barth hatte sich zwar anfangs bereits von der maßgeblichen Orientierung an einer Vernunft, der es auf Aussagen und ihre Logik ankommt, gelöst; er hat aber noch nicht den Schritt vollzogen zu einer Orientierung an der gesprochenen Sprache, ihrem sozialen Funktionieren und ihrer individuellen Sinnvermittlung. Barths dialektische Theologie hatte den Wechsel des Bezugssystems auf „Sprache“, die elementarer ist als „Vernunft“, noch vor sich. Wenn man dialektische Theologie nun fortbestimmt, wie ich es tue, dann schließt man sich dem Wandel an, der sich auch in der Philosophie und den Kulturwissenschaften der Gegenwart abspielt.

Meine These, die ich im folgenden erläutern möchte, heißt also: Das Wort Gottes bleibt Aufgabe der Theologie, indem Gottes Wort als überzeugende, nämlich die Gegenwart Gottes gewiß machende Lebensdeutung verstanden wird.

## **2. Das Wort Gottes in der Sprache der Menschen**

Wenn man nach einer Formel sucht, die die unterschiedlichen Strömungen der Sprachphilosophie der letzten zweihundert Jahre einigermaßen zusammenzufassen vermag, dann kann man auf die Formulierung verfallen: menschliches Leben heißt Deuten - und im Deuten vollzieht sich das menschliche Leben. Mit diesem Ausdruck lassen sich Absichten so unterschiedlicher Denker wie Friedrich Schleiermacher, Ernst Cassirer, Ludwig Wittgenstein (also von der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hinein) charakterisieren. Sie alle gehen davon aus, daß es eine allgemeine Vernunft, die uns Menschen jenseits unserer leibseelischen Beschaffenheit über Zeit und Raum hinaus verfügbar wäre, nicht gibt. Sie gehen aber nicht weniger davon aus, daß wir ungeachtet dessen die Möglichkeit haben - und von ihr auch kräftig Gebrauch machen -, Dinge in der Welt zu benennen und zu

beschreiben und uns miteinander zu verständigen. „Sprache“ ist die Weise, in der solche Bezeichnungs- und Kommunikationsvorgänge vonstatten gehen; und Sprache ist, auf ihren Gehalt wie auf ihr Gesprochenwerden hin betrachtet, stets von sinnlich-leibhafter Gestalt. Darum kann man die Sprache, wie Cassirer es getan hat, als symbolische Form beschreiben: wenn wir sprechen, operieren wir mit Symbolen. Und das reicht hinein bis in die abstrakteste naturwissenschaftliche Begriffsbildung, hat wiederum Cassirer gezeigt. Weder machen wir uns ein Abbild der Welt und unserer selbst - noch sind Welt und Mensch nach transzendenten Ideen gebildet, die man irgendwie erschauen müßte. Unser Welt- und Selbstumgang ist vielmehr: Deuten mit Hilfe von Symbolen. An dieses Grundkonzept anschließend, möchte ich nun erläutern, was religiöse Deutung ist und wie sich das Wort Gottes nach christlichem Verständnis dazu verhält.

Deuten, um es noch einmal zu sagen, tun wir stets da, wo wir auf Differenzen stoßen. Auch unsere begriffliche Verständigung geschieht ja unter dem Vorbehalt besserer Begriffsbildung. Das ist immer der Fall, wenn wir sprechen. Nun gibt es aber solche Unterscheidungen, die von besonderer Art sind; denn an ihnen kommt uns der Sachverhalt, daß wir stets Differenzen begegnen, besonders deutlich zu Bewußtsein. Es sind elementare duale Differenzen, über die das geschieht. Zum Beispiel die anthropologischen Unterscheidungen von Leib und Seele, von Leben und Tod, von Mann und Frau, von Eltern und Kindern. Oder die kategorialen Unterscheidungen zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Vergänglichem und Unvergänglichem. Diese Unterscheidungen sind sozusagen der klassische, der härteste Fall, an dem sich unser Deuten bewähren muß. Und genau diejenigen Deutungen, die sich auf diese unüberwindbaren Unterscheidungen beziehen, nenne ich religiöse Deutungen. In ihnen soll das Unheimliche der Unterschiede, die uns entzogen sind, durch Deuten uns vertraut gemacht werden.

Sie spüren daraus, inwiefern solche religiösen Deutungen immer vom Schein des Geheimnisvollen begleitet sind. Und Sie spüren auch, daß es bei solchen religiösen Deutungen gar nicht allein auf die Gehalte, die Vorstellungen ankommt, die darin gewählt werden, sondern in mindestens derselben Intensität auf die lebensvergewissernde Funktion, die sie ausüben.

Leib und Seele, Leben und Tod, Mann und Frau, Eltern und Kinder, Bedingtes und Unbedingtes, Vergängliches und Unvergängliches: Ich brauche nach dieser Aufzählung gar keine Beispiele mehr dafür anzuführen, wie die religiöse Sprache mit Hilfe dieser Ausdrücke tatsächlich arbeitet; nahezu alle religiösen Symbolwelten sind von derartigen Vorstellungen geprägt, von vermeintlich ganz einfachen Stammeskulturen bis hinauf in Hochreligionen, die über ein ausgearbeitetes und differenziertes Symbolsystem verfügen.

Noch eine weitere Einsicht läßt sich hier erzielen: So sehr alle Religionen auf den Gewinn von Lebensgewißheit angesichts irritierender Differenzen aus sind, so sehr unterscheiden sie sich aber hinsichtlich der Gewißheitsform und der Gewißheitstiefe, die erreicht wird. Eine Religion vom Typus der „Gesetzesreligion“ - man könnte an den Islam denken - stellt etwa den einen und ganzen Gott der vielfältigen Welt gegenüber; Religionsausübung besteht dann darin, sich dem göttlichen Verhalten gegenüber der Welt anzuschließen - nämlich: Vielfalt zu reduzieren. Gewißheit heißt hier: Gesetzesgehorsam - wie immer der dann im einzelnen aussehen mag. Und die Gewißheitstiefe hängt ab von der Präzision dieser Gesetze für die jeweilige Lebenswelt.

Mit Bezug auf dieses Muster religiöser Deutung will ich nun die Eigenart der christlichen Deutung beschreiben.

Mit seiner monotheistischen Vorstellung vom einen Gott steht das Christentum anderen Religionen nahe, die sich

ebenfalls eines solchen einzigen, zentralen Symbols bedienen, das alle, auch die elementarsten Differenzen vereint. Dies kommt ja gerade da an den Tag, wo von Gott als dem Schöpfer der Welt gesprochen wird, der kein anderes, ihm fremdes Prinzip außer sich hat; der es auch nicht benötigt, um die Vielfalt der Welt zu setzen.

Nun enthält dieser monotheistische Gedanke aber eine unübersehbare Zweideutigkeit in sich, die ihn für eine doppelte Kritik anfällig macht. Denn einmal kann religionskritisch gefragt werden, ob sich dieses Zentralsymbol etwa nur dem Zwecke verdankt, die unüberwindliche Vielheit der Welt im Zaume zu halten. Dann wäre Gott nur von Gnaden des ihn denkenden Bewußtseins, Religion also nichts als eine vielleicht unvermeidliche Illusion. Schon wenn es abschließend bei der Überlegung bleiben müßte, ob dem so sei, würde das die vergewissernde Leistung religiöser Deutung unterminieren. Auf der anderen Seite: Trifft die religiöse Deutung von der Wirklichkeit des einen Gottes zu, dann bleibt die Vielfalt der Welt stets auf ihn bezogen; weil sie sich aber auch durch den Bezug auf den einen Gott nur reduziert, jedoch nie aufhebt, muß Gott durchweg als Kritiker, religiös gesprochen: als Richter der Welt angesehen werden. Demgegenüber wird heute mancherorts, um die weltliche Vielfalt diesem Einheitsgriff zu entziehen, für einen modernen Polytheismus optiert.

Mit dieser ersten Einsicht, die man auf die Formel „Gott ist Gott“ - der Welt gegenüber - bringen kann, hat es aber nicht sein Bewenden, und die Pointe des Christentums ist mit einem solcherart abstrakten Monotheismus noch gar nicht erfaßt.

Denn: Beiden Einwänden hält das Christentum dadurch stand, daß es die Auskunft gibt: Gott ist Mensch geworden. Damit ist einmal gesagt: Gott als Gott zu verstehen - zu deuten -, ist keine Projektion aus der menschlichen Lebens-

welt und ihren Differenzen ins Unendliche, sondern geht auf die Teilhabe Gottes an der Lebenswelt der Menschen zurück. Gott als Gott zu symbolisieren, entspricht, so gesehen, Gottes eigenem Willen. Und zum anderen gilt: Wenn Gott selbst an der Unterschiedenheit menschlichen Lebens partizipiert, dann steht diese auch nicht unter dem Zwang, sich fortwährend, aber ziellos zu vereinheitlichen; vielmehr kann und soll es Pluralität auf der Erde, unter den Menschen geben. „Gott ist Mensch“: Dieser Ausdruck benennt den allein zutreffenden Rahmen für die Deutung Jesu und seiner Geschichte mit der Gottesherrschaft, die bis dahin reicht, daß sich Gott selbst in Jesu Sterben der härtesten aller humanen Differenzen aussetzt, der von Leben und Tod.

Erst eine dritte Einsicht aber schließt den christlichen Grundgedanken ab, und die läßt sich auf die Formel bringen: Gott ist Geist. Damit ist gemeint, daß die Teilnahme Gottes an den menschlich-differenten Lebensbedingungen keine scheinbare, keine widerrufliche ist, sondern tatsächlich und unbedingt. Erst wenn man das sagen und festhalten kann, wird die absolut vergewissernde, die erlösende Kraft der christlich-religiösen Deutung verständlich. Gott will gar nicht anders Gott sein als so, daß er an dem in sich zerrissenen Leben teilhat; nicht anders als so, daß er in dieser Teilhabe, als dieser Teilhaber gedeutet und verstanden wird. Das bedeutet nun umgekehrt, daß auch die Menschen, die Gott so verstehen, seiner Gegenwart gewiß werden, also: im Glauben an Gott selbst Teilhaber am Leben Gottes werden. Genau das meint aber der Ausdruck „Erlösung“.

Betrachtet man diesen Gedankengang nun noch einmal von außen, dann zeigt sich: Die christlich-religiöse Deutung zeichnet sich im Unterschied zu anderen religiösen Deutungssystemen dadurch aus, daß der Vorgang des Deutens selbst in das Symbolsystem des Christentums eingegangen ist. Das christliche Deuten ist die genaue religiöse Entspre-

chung zum Menschen als symbolischem Deutewesen. Oder, anders herum gesagt: Durch das Christentum wird die Auffassung des Menschen als eines solchen Deutewesens erkennbar.

Diese Auffassung zieht nicht unerhebliche Folgen nach sich. Denn weil man Deuten immer nur selbst vollziehen kann, ist der Mensch als Deutewesen grundsätzlich auf Freiheit eingestellt: niemand kann ihm vorschreiben, wie er sich zu verstehen hat. Und weil auch Gott selbst sich im Deuten vergegenwärtigt, ist er in allen Extremen des Lebens ebenso wie in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Alltags präsent. Der christliche Glaube kann auf diese Weise eine nicht überholbare Vergewisserung des sich selbst fraglichen Lebens leisten.

Der Ausdruck „Wort Gottes“ meint, um diesen Gedanken-gang abzuschließen, daß der christliche Gebrauch des Wortes „Gott“ auf dem Wege sprachlicher Deutung zu einer schlechthin überzeugenden, absolut vergewissernden, weil der Gegenwart Gottes selbst innewerdenden Evidenz gelangt. Gott ist immer schon in seinem Wort präsent, indem wir uns unserer Worte deutend bedienen; es kommt darauf an, durch den christlich-religiösen Gebrauch des Wortes „Gott“ genau das einzusehen.

Dieser trinitarisch strukturierte Gedanke ist das hermeneutische Modell, nach dem sich empirisches religiöses Leben verstehen läßt; anhand dessen es sich auch zu erweitern oder zu verändern in der Lage ist. Das sei nun gezeigt.

### **3. Gottes Wort in der Wirklichkeit gelebter Religion**

Jetzt liegt die Frage nahe: Wer versteht sich denn tatsächlich nach dieser trinitarisch-theologischen Logik, die da aus dem Wort Gottes entwickelt wurde?

Nun, das Leben ist vielförmig, und die religiösen Deutungen und Selbstdeutungen sind es auch. Aber wenn es zutrifft, was ich eben sagte, dann kommt es beim Wort Gottes auch nicht auf die - mehr oder weniger - vollständige Annahme und Wiedergabe von bestimmten Sätzen an, sondern auf die Gottesgewißheit, die sich einstellt.

Das können Sie leicht selbst experimentell überprüfen, wenn Sie etwa an das Apostolische Glaubensbekenntnis denken, wie wir es in unseren Gottesdiensten sprechen. Dieser Bekenntnistext ist ja durchaus darauf abgestellt, das Wesentliche des christlichen Glaubens in knappen Sätzen zur Aussage zu bringen. Und dennoch wird jeder aufmerksame Gottesdienstbesucher die Erfahrung machen, daß ihm nicht alle Sätze gleich nah sind. Manche sind der aktuellen Lebenslage und Gefühlssituation direkt zugänglich, andere bleiben fremd, unverstanden, provozieren gar Widerspruch. Faktisch teilen wir also gar nicht alle Sätze dieses Bekenntnisses mit gleicher Intensität; und darauf kommt es auch gar nicht an: es steckt nämlich in jedem einzelnen ein solcher Sinn, der sie mit allen verknüpft. So daß man sagen kann: Wer sich auch nur von einem Wort dieses Bekenntnisses gedeutet weiß, der ist schon Gottes gewiß.

Entsprechendes könnte man auch an christlichen Frömmigkeitsformen beobachten, etwa an der Schöpfungsfrömmigkeit. Es lassen sich ganz unterschiedliche Akzentuierungen denken: eine solche Schöpfungsfrömmigkeit, die sich mit militanter Ökologie paart; eine andere, die rezeptiv bleibt, beinahe mystisch wird. Und doch wird man in diesen Erscheinungsformen christlicher Frömmigkeit gemeinsame Merkmale beobachten können, die sie etwa von einer jüdischen oder islamischen Religiosität unterscheiden. Selbst wenn man es den Worten nicht oder kaum ansehen mag: sobald man auf die Lebenskontexte achtet, die sich mit solchen Frömmigkeitsformen verbinden, tritt der Unterschied

ins Auge. Denn stets wird man in christlichem Schöpfungsglauben auch bereits Gott den Erlöser mit vergegenwärtigen.

Unsere christlich-religiösen Deutungen müssen sich nicht einer lehramtlich oder sonstwie vorgeschriebenen Norm unterwerfen, um authentischer christlicher Glaube zu sein - auf die Vergegenwärtigung und Vergewisserung Gottes kommt es an, und diese vollzieht sich auf unterschiedliche Weise und vermöge verschiedener sprachlicher Vollzüge. Das Wort Gottes öffnet sich für unterschiedlich gelebten Glauben, statt ihn normativ einzuschränken. Glaube an Gott lebt durchaus in unterschiedlich tief reichenden Deutungen, die keineswegs alle die Vollständigkeit von Glaubensbekenntnissen besitzen müssen. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie verstehen, heißt in diesem Kontext: Sich auf den Zusammenhang solch vereinzelter, vielleicht wenig kohärenter Deutungen einzustellen - und ihren Kontakt mit dem christlichen Glauben zu vergegenwärtigen.

Wir haben bis jetzt die Empirie christlich-religiösen Lebens hinsichtlich seiner Glaubensüberlieferung angesehen. Nimmt man nun weiter in den Blick, daß das religiöse Deuten sich stets in einem bestimmten historischen Umfeld bewegt, dann muß man sagen: So etwas wie eine reine, ausschließlich christlich bestimmte Deutungskultur haben wir in der europäischen Moderne nicht mehr, und wahrscheinlich hat es sie auch nie gegeben. Vor allem sind es zwei Aspekte, die eine Rolle spielen: das Verhältnis zu den Wissenschaften und das Verhältnis zu anderen Religionen.

Jeder von uns verbindet auf irgendeine Weise ein Ensemble religiöser Deutungen mit einer bestimmten Weltauffassung. In der Regel ist unsere Weltauffassung von den erfolgreichen und für die Lebensbewältigung unerläßlichen Naturwissenschaften (im Verbund mit der Technik) geprägt. Wie verhält sich dazu der religiöse Glaube? Auch hierfür gibt das Modell der Deutung einen Vorschlag an die Hand.

Wie wir gesehen haben, wird die religiöse Deutung von solchen Unterschieden veranlaßt, die sich nicht aufheben lassen. Sie bezieht sich also auf elementare Lebensdifferenzen. Diese treten natürlich immer nur in Vermittlung mit bestimmten Weltauffassungen ans Licht: das Bild von Leben und Sterben ist, wie wir wissen, stets davon mitbestimmt, ob und wie man sich ein Leben nach dem Tode oder eine Auferstehung auch kosmologisch vorstellen kann - oder eben nicht. Himmel und Hölle sind für antike Menschen von einer ganz anderen, nämlich kosmologischen, Bedeutung gewesen als sie es für uns sind. Gleichwohl aber bleibt auch für uns Zeitgenossen, deren Weltbild naturwissenschaftlich geprägt ist, die Frage von Leben und Tod virulent. Wir sind aber genötigt, zu unterscheiden: zwischen einem Weltbild, das als solches keinen Trost zu vermitteln imstande ist, und dem Glauben, der sich genau dafür zuständig weiß. Es treten also für unser Bewußtsein das Deutungsschema Wissenschaft und das Deutungsschema Religion auseinander, und es ist aussichtslos, diese Differenzierung wieder rückgängig machen, zu einem neuen Einheitsweltbild zurückkehren zu wollen. Das zu können, ist die falsche Verheißung der New-Age-Bewegungen, die damit sowohl wissenschaftlich als auch religiös zu kurz greifen - auch wenn man das Anliegen verstehen kann.

Wenn wir um den Unterschied der Deutungssysteme Wissenschaft und Religion wissen, brauchen wir solche Einheitskonstruktionen aber gar nicht erst zu versuchen. Das schließt nicht aus, daß wir sozusagen private Verknüpfungen zwischen beiden Schemata bilden, für die wir aber keine allgemeine Geltung beanspruchen. Das ist auch völlig legitim so, denn niemand steht unter dem Zwang, die moderne Differenzierung zu revozieren. Vielmehr lehrt uns gerade die moderne Entwicklung die Eigenständigkeit der Religion und ihrer Deutungskultur erkennen. Es kommt darauf an, diese Besonderheit als eine solche eigenen Rechtes - näm-

lich in ihrer Zuständigkeit für die unüberbrückbaren Unterschiede - zu sehen. Auch dazu hilft die Hermeneutik des Wortes Gottes, wie wir sie zuvor erkannt haben.

Nach den Wissenschaften sind es inzwischen vor allem andere, in der Regel östliche Religionen, die unsere gegenwärtige Lebenswelt mitbestimmen. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß sich gewisse Mischungen religiöser Vorstellungen bilden. Es ist auffällig, wie verbreitet auch in christlichen Gemeinden Reinkarnationsvorstellungen sind, die ihrem Ursprung nach rein gar nichts mit der Unsterblichkeit der Seele, noch weniger mit der Auferstehung der Toten zu tun haben. Sie können auch an die Verbreitung des Buddhismus bei uns denken, der ja seinerseits nur in einer westlichem Selbstverständnis zugänglichen Form importiert wird und Anhänger findet.

Durch die Pluralität bei uns gelebter Religionen wird aber ein Sachverhalt nur deutlicher erkennbar, der im Christentum - wie in allen Religionen - stets mitgespielt hat: ein faktischer Synkretismus, eine Mischung von Vorstellungen aus verschiedenen, miteinander kaum oder gar nicht verträglichen religiösen Welten. Auch in diesem Falle kann die hermeneutische Gestalt des Wortes Gottes Orientierung geben; denn auch bei solchen unvermeidlichen Verquickungen religiöser Vorstellungen kommt es auf das Grundmuster an, nach dem diese sich organisieren. Welches das ist, wird manchen Zeitgenossen vielleicht selbst weniger deutlich bewußt sein - auch hier hat die Theologie des Wortes Gottes eine aufklärende Wirkung auf dem Felde praktisch gelebter Religion. Denn sie zeigt, daß die mögliche religiöse Originalität sehr begrenzt ist; im Grunde gibt es nur einige wenige Grundformationen, mit denen die religiöse Deutung arbeitet. Um so wichtiger wird die Frage, an welchem Kult oder Gottesdienst man - und sei es selten - teilnimmt: denn darin artikuliert sich, in einem wie immer begrenzten Le-

bensakt, die Zustimmung zu den Grundkategorien je bestimmter religiöser Deutung.

Es ändern sich aber nicht nur die Umstände, es ändert sich auch das Leben selbst, im Zuge seines Alterns, in seinen Ansprüchen auf mehr oder weniger große Selbstdurchsichtigkeit. Auch darauf stellt sich die Lebensdeutung ein. Gerade religionspsychologische Forschungen über die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen haben gezeigt, wie sich auf dem Wege zum Erwachsenwerden die Umgangsweisen mit moralischer und religiöser Selbstdeutung ändern. Man hat sehen können, wie diese Entwicklung aus einem noch relativ undifferenzierten Verhältnis von Selbst und Welt zu einer immer größeren Eigenständigkeit der Welt gegenüber führt - und, vor allem, wie sich wandelnde religiöse Vorstellungen diesen Prozeß begleiten und stützen. Die Wahrheit der Religion kommt also stets in ihrer Beziehung auf das sich verändernde Leben zum Zuge - nicht in der Form deskriptiv erfaßbarer Sachverhalte. Das heißt aber auch, daß sich der Anspruch auf tiefgreifende Deutung des Lebens vor und mit Gott ändert - und das läßt sich ja auch leicht an der eigenen Erfahrung überprüfen: Es gibt Lebenssituationen, in denen wir ganz besonders eines ausgesprochenen Trostes bedürfen; es tröstet uns aber nur, was schon unabhängig von dieser trostbedürftigen Lage da ist.

Die Theologie begleitet diese sich wandelnden Lebensdeutungen, und es ist speziell die Aufgabe der ausgebildeten Theologen und Theologinnen, solche kommentierende Deutungsarbeit zu leisten.

Nicht immer aber wird diese Deutungsarbeit nur die Form des begleitenden Kommentars haben. Es kommen ja auch solche Lebenslagen vor, in denen wir zu uns selbst in überraschende, noch gar nicht gekannte Differenz treten. Das kann der Auslöser dafür sein, die religiösen Selbstdeutungen in eine solche Richtung voranzutreiben, die diesen Gegen-

satz zu einer erträglichen Spannung mildert. Das ist immer dann der Fall, wenn es zu einer als moralische Korrektur wirkenden Neueinstellung der religiösen Deutung kommt - das ist es, was im Christentum in der Buße zur Regel geworden ist.

Es mag aber auch solche Lebenssituationen geben, in denen unsere erworbenen und bisher geübten Deutungen gar nicht mehr passen. Wo wir also tiefgreifende Umstellungen vornehmen müssen - und dabei nicht einmal wissen, ob wir uns treu bleiben können. Das ist der Auslöser für Konversionen - also für den grundlegenden Wechsel religiöser Bezugssysteme.

Eine letzte Konstellation aus der Wirklichkeit religiöser Deutung will ich nennen: solche Deutungen, die sich ihres religiösen Charakters gar nicht oder nicht deutlich bewußt sind. Sie finden sich an vielen Orten in der Kultur, besonders in der Kunst. Nämlich überall da, wo das Geheimnis, das Verborgene, das Undarstellbare dargestellt wird. Da, wo in dem sinnlich Erfahrbaren auf einmal eine neue, innere Dimension sich öffnet, die gerade nicht als solche benannt wird. Solche Erfahrungen finden sich vielleicht am intensivsten in Kunstwerken, die das Geheimnis als solches geradezu präzise verschweigen - und es im Verschweigen vergegenwärtigen. In Samuel Becketts Dramen und Francis Bacon's Bildern zum Beispiel. Aber eben - auf weniger manifeste Weise - auch anderswo. Solche kulturellen Hervorbringungen - die selbst ja in ein Werk verdichtete Deutungen unseres Lebens sind - lassen sich mit der Hermeneutik des Wortes Gottes verstehen als Indizien der Präsenz Gottes. Und es läßt sich eine Verknüpfung herstellen mit der eigenen religiösen Selbstdeutung. Ja, es mag sich auch eine Brücke auf tun zu denen, die sich ganz am Medium von Kunst und Kultur bewegen, möglicherweise sogar ein Diskurs, der eine gegenseitige Vertiefung der ästhetischen Aus-

drucksformen der Religion und der religiösen Dimension von Kultur und Kunst zur Folge hat.

#### **4. Gottes Wort und die Theologie**

Die Theologie, so haben wir gesehen, hat es mit dem religiösen Deuten zu tun. Als christliche Theologie ist das Wort Gottes, also die im Gebrauch des Wortes „Gott“ sich einstellende Gewißheit von Gottes Gegenwart im Leben, das Muster, nach dem sie verfährt. Woran und womit sie arbeitet, das sind Deutungen von ganz unterschiedlicher Tiefenschärfe, von variabler Vorstellungsbreite, von wechselnder Überzeugungskraft, von unterschiedlichen kulturellen Orten. Wie soll man nun das Verhältnis der Theologie zur religiösen Deutung selbst bestimmen?

In doppelter Weise: einmal, was ihre Teilhabe an der gelebten Religion ausmacht, sodann, was ihre konzeptuelle Selbständigkeit angeht.

Religiöses Deuten, so war ja erkennbar geworden, bewegt sich in beständigen Abwandlungen, in stets neuen Konstellationen, auf verschiedenen Stufen der Ausdrücklichkeit und Deutlichkeit. Die Theologie hat zunächst einmal Anteil an diesen Deutewelten, sie gehört in dieses Geflecht religiöser Deutung selbst hinein. Und aus dieser Lage ergeben sich auch die unterschiedenen Teildisziplinen der Theologie. Nach den Ursprüngen christlich-religiöser Deutung wird gefragt, nach ihrer Maßgeblichkeit, nach ihrer Lebenskraft in der Geschichte, nach der Ordnung der in ihr verwendeten Vorstellungsgelalte, nach ihrer Beziehbarkeit auf gegenwärtig gelebtes Leben. Insoweit ist die Theologie, generell gesprochen, mit einer Ordnung religiöser Deutungen beschäftigt.

Solche Ordnung hat eine wichtige Funktion. Denn erst sie erlaubt es, über die jeweilige individuelle oder gruppenspe-

zifische Deutungskultur hinaus Verbindungen herzustellen, strukturelle Ähnlichkeiten oder Funktionsidentitäten zu beobachten - und solche Beobachtungen wiederum an die sich religiös deutenden Menschen und Gruppen zurückzugeben. Die Einheit des Christentums in ihren unterschiedlichen historischen Erscheinungsformen ergibt sich insofern erst aus der Perspektive der Theologie.

Diese Funktion, eine deutende Ordnung religiöser Vorstellungen und Vollzüge vorzunehmen, zieht auf der anderen Seite ein bestimmte Grenze für die Theologie. Sie bleibt nämlich stets auf das religiöse - und das kulturelle - Leben bezogen. Und wo sie sich davon lösen wollte, würde sie selbst zu einem religiösen Deutesystem neben anderen; man muß sich dann einer bestimmten Sicht des Christentums anschließen, um Schüler einer bestimmten - insofern: positionellen - theologischen Schule zu werden. Manchmal hat es den Anschein, dazu sei es in der Theologie schon gekommen. Das Gegengift dazu ist, die Theologie an ihre Kulturaufgabe zu erinnern: nicht bei sich selbst zu bleiben, sondern beim andern zu sein.

Die Theologie muß sich aber auch von der religiösen Lebenspraxis, an der sie teilhat, unterscheiden, und diese Unterscheidung ist der Praxis des Deutens unerläßlich. Denn zum Deuten gehört selbst ein reflexiver Standpunkt: Wer deutet, weiß, daß er das tut. Diese Einsicht ist der Ausgangspunkt für eine Selbstreflexion der Theologie, die manchmal in ziemlich hohe Abstraktionen vordringt. Das ist nicht zu tadeln, denn natürlich gibt es auch in der Theologie so etwas wie eine eigene Dynamik der Wissenschaft und des Gedankens. Aber auch eine solche selbstreflexiv gesteigerte Theologie wird immer wieder mit dem Sachverhalt konfrontiert, daß sie auch und gerade in ihren fortgeschrittensten Gedanken wieder auf die Zwiefältigkeit stößt, die bereits den Anlaß zur Deutung des Lebens überhaupt gab.

Insofern bewegt sich diese „spekulative“ Theologie nur auf einem anderen Ausdrucksniveau, nicht aber auf einem anderen Problemfeld. Auch in derartigen „spekulativen“ Theologien taucht das Problem historischer Faktizität immer auf.

Weil das aber so ist, weil die Theologie auch als „spekulative“ ihre Basis in der gelebten Religion nicht los wird, darum muß die Theologie auch nicht immer auf dieses Niveau vorangetrieben werden. Es reicht vielmehr aus, sie so weit zu differenzieren, daß sie den Bedürfnissen auf Durchsichtigkeit des Glaubens Genüge tut, die in einer bestimmten Zeit und unter je gegebenen Bedingungen laut werden. Darum ist die Theologie, so sehr ihre Wahrheit von der Selbstvergegenwärtigung Gottes unter den Menschen und im menschlichen Leben abhängt, selbst eine historisch kontextualisierte Wissenschaft, die im Interesse ihrer einen Aufgabe, den Zusammenhang von Gott und Glaube durchsichtig zu machen, zu unterschiedlicher Zeit unterschiedliche Gestalt annimmt. Das schließt auch das Auftreten konfessionell unterschiedlicher Theologien ein. Über den konfessionellen Unterschied hinaus aber, meine ich, kann das Wort Gottes als ein Leitbegriff angesehen werden, mit dem sich die Aufgabe der Theologie angemessen beschreiben läßt. Gerade dann, wenn sie weiß, daß ihr Ziel jenseits ihrer selbst liegt.