

Das rettende Wort

Zu Gestalt und Entwicklung der Theologie Oswald Bayers

Dietrich Korsch

OSWALD BAYER, *Autorität und Kritik*. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, X, 225 S. (= AK) – OSWALD BAYER, *Leibliches Wort*. Reformation und Neuzeit im Konflikt. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, XII, 372 S. (= LW)

Was ist lutherische Theologie heute? Das Werk des Tübinger Systematikers Oswald Bayer gibt auf diese Frage eine ebenso konzise wie provozierende Antwort: Lutherische Theologie ist, in allen ihren Zweigen, stets Theologie des leiblichen Wortes Gottes, durch das Gott den Menschen zu dessen Sein als Sünder in Differenz versetzt und ihn in unverbrüchliche Gemeinschaft mit sich selbst bringt. Leiblich wird dieses Wort genannt, weil es seinen Realgrund in der Geschichte Jesu Christi besitzt, der als sinnlich-empirischer Mensch zugleich Gott und Mensch ist; und diese Geschichte vergegenwärtigt sich selbst im Herrenmahl als einem zugleich leiblichen und geistlichen Geschehen. Dieses leibliche Wort ist und bleibt eine Herausforderung der Moderne, wenn gilt, daß sie sich nur im Wiedereinander von Idealismus und Materialismus, Spiritualismus und Sensualismus zu begreifen vermag.

Es ist diese als echt lutherisch vorgestellte Grundeinsicht, die sich auf mannigfache Weise in den beiden nun vorliegenden Aufsatzbänden entfaltet und variiert, welche Arbeiten B.s aus den Jahren 1969–1991 enthalten. Es soll zunächst die hohe systematische Stringenz dieses Gedankens vorgestellt werden (1.), bevor dann auf die Entwicklungstendenzen in seiner Explikation hingewiesen wird, die zu einigen kritischen Rückfragen Anlaß geben (2.), woraufhin eine schärfer akzentuierte Wahrnehmung des Programms lutherischer Theologie angedeutet wird (3.).

1. Wort und Wirklichkeit

Die reformatorische These vom »leiblichen Wort« besitzt den Status einer theologischen Strukturbestimmung: Was immer mit dem Anspruch, gültige Theologie zu sein, ausgesprochen wird, muß ihr entsprechen.¹ Sie ist deshalb (bloß) Strukturbestimmung, weil sie dazu dienen will, auf die Selbstvergegenwärtigung der Wirklichkeit der Geschichte Jesu Christi, des grundsätzlich maßgeblichen, weil ein für allemal rettenden Geschehens, aufmerksam zu machen. Dieser formgebende Gedanke selbst soll hier dargestellt werden.

Vom Wort Gottes her wird der Mensch ontologisch als Sprachwesen begriffen. Damit ist ein realistisch-antienthusiastischer Grundbegriff gesetzt. Denn in der Bestimmung des Sprachwesens wird das Moment der Spontaneität des Sprechens zurückgebunden an die Leiblichkeit der Sprachartikulation und die Überlieferungsförmigkeit des Sprachbestandes.² Das Sprachwesen Mensch ist grundsätzlich endliches Wesen, das sich nur in seiner Endlichkeit über sich selbst, seine Herkunft und Zukunft, verständigen kann. Läßt sich die sinnliche Vermitteltheit (über Hören und Reden, Schreiben und Lesen) einmal als konstantes Grundmerkmal der Sprache festhalten, so konzentriert sich die in der Endlichkeit der Sprache gegebene Asymmetrie auf das Verhältnis von Text (als einem vorliegenden, vorausliegenden Sprachzusammenhang) und Sprechen (als einem aktiven Sprachvollzug), also, mit der Ausdrucksweise der Sprachwissenschaft geredet, auf das Verhältnis von *langue* und *parole*. Texte, als vor uns gesprochene Sprache, sind konstitutiv für den Aufbau der Sprachwelt überhaupt. Wir bleiben, meint B. mit Paul Ricoeur, immer »vor« dem Text.³ Nun sind es aber gerade Texte überhaupt, die uns das Material zum Gebrauch der Sprache in die Hand geben. Wir lernen sprechen, indem wir uns in Textwelten bewegen. Mit der Titelformulierung B.s gesprochen, die diesen fundamentalanthropologischen Sachverhalt meint: Die »Autorität« der Texte ermächtigt zur »Kritik«.⁴ Das schließt aber in sich, daß es in der Sprache als dem Ineinander von Text und Sprechen immer schon ein dynamisch-aktuales, befreiendes Moment gibt, das Neuanfangen, das Kritik ermöglicht.

Im Zusammenhang dieser anthropologischen Verfaßtheit steht auch die Bibel als Knotenpunkt christlicher Sprachtradition. Und sie steht dort eben-

¹ In einer anderen Sprachform: »die Theologie« ist »als ganze Rechtfertigungslehre« (LW 2).

² »Das Leben überhaupt und mit ihm auch die Wissenschaft... bewegt sich in solchem Spielraum zwischen Hören und Reden, zwischen Empfangen und Überliefern« (AK 1).

³ AK 17.

⁴ AK 2f.

falls genau in dem doppelten Sinne, daß sie einerseits (als *langue*) das Verständigungsmedium des Christentums darstellt, daß von ihr aber andererseits auch immer als Ermächtigung zu befreiendem Sprechen Gebrauch gemacht wird. Denn durch die Sprache der Bibel, sofern sie in der Verkündigung laut wird, geschieht der Aufbau eines eigenen, kritikfähigen Sprachverhaltens und Selbstverständnisses.⁵

Der Bibel kommt nun aber eine besondere Rolle innerhalb der Text-Sprach-Zusammenhänge überhaupt zu, sofern sie »Gottes zur Schrift gewordene(s) Wort« ist.⁶ Vor dem Hintergrund der anthropologischen Asymmetrien, die das Sprachwesen Mensch bestimmen, bedeutet das: Der Bibeltext ist selbst und andauernd auf dem Sprung, sich von *langue* in *parole* zu übersetzen. Er ist die Struktur, die zugleich Akt, das Prinzip, das zugleich Faktum ist. Denn die Bibel ist, und das unterscheidet sie von allen anderen Elementen der Textwelten, Anrede des Menschen in menschlicher Form – durch Gott.⁷

Diese einzigartige Stellung besitzt die Bibel näher betrachtet darum, weil in ihrer Mitte die »christologische Einheit von Gott und Mensch« steht.⁸ In dem anthropologischen Explikationshorizont bedeutet das: Allein durch diese Einheit von Gott und Mensch gelangt die Asymmetrie menschlichen Lebens überhaupt in einen Zustand, akzeptiert und ertragen werden zu können, ja selbst nichts anderes zu sein als der Ausdruck und die Realgestalt menschlicher, endlicher Freiheit. Gott – ein, dieser Mensch: Damit ist das Menschenwesen als endliches gleichermaßen grundsätzlich bestimmt wie endgültig befreit. So daß man sagen kann, erst damit sei auch die fundamentalanthropologische Asymmetrie wohlbegründet. Im unhintergehbaren Voraus der Traditionen von Sprache und Geschichte spricht sich, dank der Menschwerdung Gottes, das absolute Voraus Gottes aus.

Aus dieser Perspektive erhellt nun auch die besondere, hervorragende Rolle des Abendmahles als »leibliches Wort« par excellence. Denn die Verbundenheit des Wortes mit den sinnlichen Elementen von Brot und Wein überträgt die Ursprungssituation des leiblichen Wortes im menschengewordenen Gott in die aktuelle Gegenwart der das Mahl feiernden Gemeinde; mit Bedacht wählt B. daher grundsätzlich den Ausdruck »Herrenmahl«. Dies ist der Ort, die eigentümliche Verfaßtheit des »leiblichen Wortes« präziser zu erläutern. Wie bereits

⁵ »Das Leben und Denken im Zwischenraum und in der Zwischenzeit ... empfängt und nährt ... sich ... aus dem biblischen Text, der wieder zum Wort wird« (AK 6).

⁶ Ebd.

⁷ »Die Autorität der Schrift ist identisch mit der Autorität des durch sie sich mitteilenden dreieinen Gottes« (AK 50).

⁸ LW 5.

der Ausdruck selbst zeigt⁹, ist damit eine unmittelbare Differenzeinheit gemeint, die jedoch keine bloß abstrakte Paradoxie sein soll. Der nichtparadoxe Charakter läßt sich dartun, wenn man auf die logisch notwendige Verbindung der drei verschiedenen Ebenen achtet, die zu dieser Explikation erforderlich sind; der ganze Gedankengang hat sein identisches Ziel darin, daß sich am Ort endlichen menschlichen Lebens eine letzte Überzeugungsgewißheit, Glaube, einstellt – und zwar dadurch, daß der Glaube als durch Gottes Gegenwart selbst gewirkt verstanden wird.¹⁰

Indem (1) mit dem Ausdruck »leibliches Wort« grundsätzlich und ursprünglich die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus bezeichnet wird, wird die unhintergehbare Geltung dieser Struktur unmittelbarer Differenzeinheit behauptet. Diese Behauptung läßt sich nur dann vertreten, wenn die Einheit als aktuell vollzogen, nicht als begrifflich-strukturell gegeben verstanden wird.¹¹ Die Unterscheidung von Begriffsstruktur und Akt setzt aber die implizite Annahme voraus, daß das strukturell verschieden Bleibende jedenfalls aktual koexistieren kann.¹² In dogmatischer Rede: In der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus findet Gott den letzten, der Mensch den ersten Ausdruck seiner wahren Lebendigkeit.

Insofern (2) das wahre menschliche Leben nur eben in dieser Koexistenz mit Gott besteht, kann die Einheit des immer nur durch (duale) Differenzen zu beschreibenden menschlichen Lebens überhaupt nicht an sich hergestellt werden. Menschen können sich nicht selbst verwirklichen. Menschliches Leben findet allein im Glauben, also durch die Beziehung Gottes (in seiner Einheit mit dem Menschen Jesus) auf die humanen Differenzen zu relativer Einheit, also zu sich selbst. Das setzt aber voraus, daß auch die irreduziblen Differenzmomente menschlichen Daseins (Seele – Leib) füreinander beziehungs offen sind; ja, sie können – aufgrund der absoluten Geltung der unter (1) bedachten Differenzeinheit – allein im Modus einer aktualen Verknüpfung miteinander bestehen.¹³

Frägt man (3), wie sich jene Gott-Mensch-Einheit in die menschliche Differenz-Einheit übersetzt, dann lautet die Antwort: Es ist der aktuelle Selbstvoll-

⁹ Der dem Verwerfungssatz von CA V entnommen ist.

¹⁰ Zum Glauben als Werk Gottes in uns vgl. LW 32f; über die konkrete Vermittlung des rechtfertigenden Glaubens in seiner Unmittelbarkeit zu Gott vgl. LW 38.

¹¹ Also indem »man zu den concreta der Geschichte Jesu Christi zurückkehrt« (LW 305).

¹² »Worauf es also entscheidend ankommt, ist die strenge Beachtung der . . . communicatio idiomatum der göttlichen und menschlichen Natur Christi innerhalb der unio personalis« (LW 302; AK 122).

¹³ Insofern sind die unvermeidlichen Duale in der anthropologischen Beschreibung nicht vollständig, ja unzureichend.

zug des Seins Jesu Christi selbst (sein durch den Tod hindurchgegangenes Leben), das sich ins Leben der Menschen hinein als dessen Grund präsent macht.¹⁴ Und dies durch den sozialen Vollzug des Herrenmahles, der unhintergebar Materiales mit Worthaftem vereint, seine Pointe aber in der Koinzidenz von Göttlichem und Menschlichem im Akt der Feier besitzt.¹⁵ »Leibliches Wort« meint genau diese aktuelle, aber referenzbezogene Selbstvermittlung der Gott-Mensch-Einheit in den Ort individuell-sozialen humanen Lebens durch Wort und Sakrament.¹⁶ Wort und Sakrament sind die Akte im endlich-menschlichen Leben, an denen die Gegenwart Gottes in diesem Leben gewiß wird.

Dieser Gedanke des aktuellen Selbstvollzuges der unmittelbaren Differenzeinheit¹⁷ setzt sich einerseits einem bloßen Festhalten am Sinnlich-Faktischen entgegen, das die Einheit vergessen hat, von der es doch immer schon lebt; er unterscheidet sich andererseits von einer reinen Vermittlung, die am Ende nichts mehr besitzt, das sie vermitteln müßte. Von hier aus baut sich die Polemik gegen einen kruden Empirismus ebenso wie gegen einen abstrakten Idealismus auf.

Die Folge aus diesem Grundgedanken des leiblichen Wortes für die Gestalt der Theologie besteht darin, daß diese sich in Differenzverhältnissen auslegt; daß sie, wie B. mit einer einprägsamen Formulierung sagt, »Konfliktwissenschaft« ist. Dies nun freilich, nach dem Gesagten selbstverständlich, in der Weise, daß sie auf das Synthetisieren solcher konflikthafter Gegensätze Verzicht leistet und sich selbst als »Formenlehre« entfaltet (die jedoch gleichwohl dual strukturiert sein dürfte).¹⁸ Diese nichtsynthetisch-duale Form der Theologie prägt in gleicher Weise die Beschreibung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen (in den Kategorien von Gesetz und Evangelium)¹⁹ wie das Verhalten der Menschen zu Gott (in den Anredeformen von Klage und Lob)²⁰ wie den Aufbau der rechtfertigungstheologisch pointierten Dogmatik, die zur Explikation ihrer Grundeinsicht von der letztgültigen Glaubensgewißheit am Ort endlichen Lebens sich genötigt sieht, an die Herkunft dieses Lebens aus der Schöpfung zu erinnern und eschatologisch auf die Vollendung zu hoffen.²¹

Es ist so konsequent wie bezeichnend für B.s Umgang mit dieser hochinter-

¹⁴ Vgl. AK 121; LW 301.

¹⁵ Von einem »Ineinanderspiel zweier Gemeinschaftsvorgänge« spricht B. LW 300.

¹⁶ Vgl. zusammenfassend LW 66, wonach »die konstitutiven Momente des ›leiblichen Wortes‹ am Vorgang [!] und Vollzug [!] des Herrenmahles« abzulesen sind.

¹⁷ Das ist gemeint, wenn B. schreibt: Es »entgeht dem Zwang einer Einheitsvorstellung nur, wer . . . aus einer gegebenen [und vollzogenen!] Mitte heraus denkt« (AK 195).

¹⁸ Vgl. AK 187–189.

¹⁹ Dabei handelt es sich um zwei Wirkweisen Gottes LW 40; AK 49.

²⁰ Vgl. LW 339; AK 200.

²¹ Vgl. AK 7. 200; LW 333.

essanten Denkfigur des leiblichen Wortes, daß er nirgends deren Formalstruktur, so wie sie hier rekonstruierend vorgeführt wurde, an sich zum Thema macht. Vielmehr entspricht es völlig dem immer schon von der Christusgeschichte herkommenden und auf den Glauben zugehenden Wort selbst, daß er von ihr stets Gebrauch macht, sie in actu, in Bewegung hält. Daher entfaltet sich B.s Werk auch schlüssigerweise in einer durchaus bibelnahen und frömmigkeitsoffenen Sprache. Diese Theologie, und das ist ihr zum Lob gesagt, verlangt nach der Wirksamkeit der Predigt und der Wirklichkeit des Sakraments.

2. Die Geschichte des Wortes

Die thematische Breite, die sich für B. von dieser Grundeinsicht her erschließt, liegt für jeden Leser der beiden Bände vor Augen. Ich folge hier einer historischen Linie, und das ist grundsätzlich sachgemäß. Denn auch die Reformulierung der reformatorischen Erkenntnis durch B. steht, wie die reformatorische Einsicht ihrerseits, in der Geschichte und hat eine Geschichte. Die geschichtliche Linie hat insofern systematische Valenz. Das zeigt sich an der Eigentümlichkeit der Reformation selbst, sofern damals zu einer bestimmten geschichtlichen Zeit auf eine prägende, alles andere bestimmende Ursprungserfahrung zurückgegriffen wurde.²²

Das geschichtliche Umfeld für die Explikation des wesentlich Reformatorischen bei B. bildet die Schule Ernst Bizers. Nach Bizers seinerzeit hochumstrittener These besteht die reformatorische Wende Luthers in der Entdeckung des sakramentalen Charakters des Wortes. B. hat diese Auffassung Bizers in seiner Bonner Diss. und Habilitation unter dem Titel »*Promissio*« auf methodisch eigenem Wege belegt und vertieft. Im Vorwort zur 2. Aufl. dieses Buches notiert er 1988: »*Promissio*« ist zur Matrix meiner gesamten systematisch-theologischen Arbeit geworden«.²³

Bereits früh hat er die begründenden Linien dieses *promissio*-Verständnisses

²² Vgl. LW 1. B. verwendet bisweilen dafür den bewußt widersprüchlichen Ausdruck eines »historischen Apriori«, AK 81. Von hier aus ergibt sich eine deutende und wertende Sicht der Geschichte, die in der Geschichte Zäsuren wahrnimmt, welche der bloßen Chronologie verborgen bleiben. Freilich handelt man sich damit eben auch das Problem ein, diese inhaltlich rhythmisiert gedeutete Geschichte zu anderen Deutungen ins Verhältnis zu setzen; zumal zu der Epoche, die sich selbst als letzte, im emphatischen Sinne neue Zeit versteht. Das Spannungsverhältnis von Reformation und Neuzeit ergibt sich daher aus dem Begriff des Reformatorischen selbst.

²³ Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, 1989, 1. Vgl. AK 184.

in die Christologie und Abendmahlslehre hinein ausgezogen («Tod Gottes und Herrenmahl», 1971; LW 289–305). Dabei verbindet er die Einmaligkeit des Todes Jesu als unverrückbaren Referenzpunkt des Mahles mit der Dauer und Wiederholbarkeit der Abendmahlsparadosis als aktuelle Selbstverkündigung des Auferstandenen. Genau in dieser Verbindung ist der menschengewordene Gott selbst in der Feier des Mahles präsent. Im Verfolg dieses Gedankens ergeben sich wichtige Einsichten in die Rolle der Abendmahls-elemente und das Verständnis der Realpräsenz.²⁴ Genauso alt wie diese dogmatische Rückbindung ist die von ihr ausgehende Abgrenzung zur Philosophie Hegels, in der B. grundsätzlich das einmalig-aktuale Moment der Einheit von Gott und Mensch in Christus in eine allgemeine begriffliche Struktur übergegangen sieht.²⁵ Das eine große, variationsreiche Thema und die eine große, konstante Alternative haben sich damit gefunden. Im weiteren Werk B.s geht es, aus dieser Perspektive geurteilt, stets darum, den Reichtum jener theologischen Einsicht auszuschöpfen und dabei die Alternative zu dieser philosophischen Grundhaltung zu befestigen.²⁶

B. hat sich dabei, wenn ich recht sehe, drei verschiedener, aufeinander aufbauender und sich zunehmend präzisierender Erörterungsebenen bedient. Er hat sich zunächst der Hegelkritik Feuerbachs angeschlossen, um gegen den bei Hegel unterstellten Spiritualismus des Begriffs die unaustilgbare *Sinnlichkeit des Wortes* zu unterstreichen («Gegen Gott für den Menschen. Feuerbachs Lutherrezeption», 1971; LW 205–241). Dabei attestiert er Feuerbach ein weitgehend zutreffendes Lutherverständnis, soweit dieses kritisch gegen Hegel gerichtet ist; allerdings zeigt sich die Defizienz des Feuerbachschen Naturalismus dann dort, wo es darum geht, die eigentümliche, ja ganz und gar nicht sensualistisch begrenzbar Sinnlichkeit des Wortes Gottes positiv zu verstehen.²⁷ Unter der eigentümlichen Sinnlichkeit des Wortes Gottes soll vielmehr

²⁴ Vgl. LW 299f.

²⁵ In diesem Sinne spricht er von einer »theologis crucis naturalis« (LW 305). Allerdings ist B. bislang nicht in eine explizite und ausführliche, auf die aktuelle philosophische und theologische Hegel-Interpretation bezugnehmende Debatte mit seinem großen Antipoden eingetreten.

²⁶ Einen ersten Schritt in diese Richtung stellte bereits der Aufsatz »Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff« (1969, LW 151–175) dar, der nichts weniger beabsichtigt als Luther aus seiner idealistisch gedeuteten (und dann marxistisch kritisierten) Wirkungsgeschichte zu befreien, um sein theologisches Freiheitsverständnis gegenwärtig anschlussfähig zu machen.

²⁷ Vgl. LW 235f. »Wird im äußeren Wort – freilich nicht schon in der Sprache als solcher [!], sondern im bestimmten Christuswort – Gottes Widerständigkeit erfahren, dann läßt sich Gott nicht einfach geräuschlos als Ausdruck meiner selbst in mich als seinen Inhalt zurücknehmen« (LW 238).

dessen Wirksamwerden durch eine nicht aufhebbarere Differenz hindurch verstanden werden.

Daher ist B. konsequent von der Sinnlichkeit des Wortes zum *Wort als Wirkmedium* fortgeschritten. Das ist die zweite, nun zugespitzte Erörterungsebene, auf der er sich intensiv den sprachpragmatischen Erwägungen über das »performative Wort« zugewandt hat. Das ausführlichste Zeugnis dieser Bestimmungsbemühungen liegt vor in der Schrift: »Was ist das: Theologie? Eine Skizze« (1973).²⁸

Die dritte und vorerst letzte Stufe der Entfaltung läßt sich beschreiben als der Übergang vom Wort als Wirkmedium zum *Wort als Inkarnation*. Dieser Übergang ist vermittelt durch die Wahrnehmung J.G. Hamanns; ihr erstes und sogleich vehementes Zeugnis für dessen durchschlagende Bedeutung in der Theologie B.s wird in dem Aufsatz »Gegen System und Struktur. Die theologische Aktualität Johann Georg Hamanns« (vorgetragen 1976, zuerst erschienen 1979; AK 169–180) hörbar. Bei Hamann verbindet sich die Sinnlichkeit des Wortes mit dem vom Wort unabtrennbaren Inhalt – und: diese Einheit von Sinnlichkeit und Wirkung wird theologisch gedeutet. »Die ›communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist... der Hauptschlüssel aller [!] unserer Erkenntnis«, heißt es mit Zitat Hamanns.²⁹

Es ist unmittelbar einleuchtend, daß sich B.s systematisches Programm an Hamann anzuschließen vermag. Nicht nur das: Seit 1976 übernimmt Hamann zunehmend deutlicher die Rolle eines organisierenden Prinzips für B.s Theologie überhaupt.³⁰ Denn bei Hamann findet B. zum einen eine authentische Aufnahme der Lutherschen Grundeinsicht im Horizont neuzeitlicher Bedingungen vor³¹; er stellt damit einen Brückenpfeiler für die gegenwärtige Aneignung dieser Gedankenfigur dar. Hamann repräsentiert zum anderen die Position einer anspruchsvollen und umfassenden Kritik seiner aufklärerischen und frühidealistischen Zeitgenossen; er steht damit ein für den Widerspruch gegen

²⁸ In AK ist diese Entfaltungsstufe dokumentiert durch den Aufsatz »Theologie, Glaube und Bildung« (1975; 142–155. »Was... theologische Wissenschaft zur *Theologie* macht, ist ihre Beziehung auf jene elementaren Sprachhandlungen, in denen Gesetz und Evangelium – verpflichtend und freimachend – zur Geltung kommen« (149).

²⁹ AK 172; Auszeichnung von mir. Vgl. AK 56f.

³⁰ Von den 27 nach 1976 entstandenen und in AK und LW wieder abgedruckten Aufsätzen sind 10 Texte mit Hamann beschäftigt. Außerdem hat B. die Hamann-Darstellungen in der TRE (14, 395–403) und in den »Gestalten der Kirchengeschichte«, Band 8, (hg. v. M. Greschat), Stuttgart 1983, 347–361, verfaßt und ist als Editor hervorgetreten: Christian Knudsen/Oswald Bayer, Kreuz und Kritik. Johann Georg Hamanns letztes Blatt. Text und Interpretation (BHTh 66), Tübingen 1983. Johann Georg Hamann, Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, München 1993.

³¹ Vgl. LW 115f.

eine als dominant gedeutete Traditionslinie neuzeitlicher Subjektivität.³² Damit verhilft Hamann B. schließlich zu einer kritischen Sondierung der gegenwärtigen evang. Theologie, die seinem Urteil zufolge wesentlich von Hegels Gedanken einer »Totalvermittlung« beherrscht wird.³³

Freilich sind es genau diese drei Hinsichten, die B.s Explikation des genuin Reformatorischen auch in nicht geringe Schwierigkeiten bringen. Hamanns intensive Luther-Aneignung steht außer Frage.³⁴ Aber er folgt einer – durch die Gestalt Luthers selbst angeregten und in der Wirkungsgeschichte immer wieder vorgenommenen – Personalisierung reformatorischer Theologie, die die individuelle Darstellung der Glaubensgewißheit nur schwer von ihrer theologischen Reflexionsgestalt zu unterscheiden vermag.³⁵ Die kritische Haltung Hamanns vor allem zu Kant hat seinen Zeitgenossen zum Teil sehr imponiert. Es ist aber offenkundig, daß Hamann zum Zwecke der Kritik auf unmittelbare religiöse Gegebenheiten rekurriert, denen er allgemeine philosophische Relevanz beimißt, wenn er konstatiert »Jedes Buch ist mir eine Bibel«³⁶ oder wenn er Offenbarung und Erfahrung identifiziert.³⁷ Es findet sich in B.s Hamann-Deutung kein Verständnis dafür angedeutet, daß die Philosophie nicht nur die theologische Aufgabe gar nicht unbedingt wahrnehmen muß, sondern auch zur religiösen Gewißheit bewußt Distanz hält.³⁸ Die neuzeitliche Unterscheidung von Religion und Philosophie findet so keinen Ort.³⁹ Es ver-

³² Vgl. LW 112.

³³ Vgl. AK 79.

³⁴ Vgl. als eine Stelle für viele: AK 79.

³⁵ Vgl. AK 85–89.95–99.99–103.

³⁶ Bei Bayer LW 117. Also muß auch von jedem Buch der Gehalt der Bibel erwartet werden.

³⁷ Vgl. AK 57. Also muß die Erfahrung überhaupt als durch und durch offenbarungsbestimmt verstanden werden.

³⁸ Das läßt sich schlüssig an der vorzüglichen Descartes-Deutung B.s zeigen (»Descartes und die Freiheit«, 1978; LW 176–204). B. erinnert zu Recht daran, daß Descartes in seinem ontologischen Argument implizit vom Gedanken der Schöpfung Gebrauch macht, der überhaupt erst die Freiheit Gottes gegenüber der Welt zu denken erlaubt. Er klagt dann auf der anderen Seite ein, daß Descartes den Aspekt der im Schöpfungsgedanken ja ebenso enthaltenen Liebe Gottes unterschlagen habe. Dagegen ist zu erwägen, ob nicht die Liebe Gottes im konkreten, nämlich christologischen Sinne gar kein autonom philosophisches Thema ist. Statt daher den philosophischen Gedanken theologisch zu kritisieren, könnte es angebrachter sein, an eine (notwendige) Differenzierung von Philosophie und Theologie zu denken, in deren Bestimmung noch immer genug Konfliktstoff steckt.

³⁹ Entsprechend wird auch die Distanz zwischen Luther und Schleiermacher in einem überaus instruktiven Aufsatz akzentuiert: »Wortlehre oder Glaubenslehre? Zur Konstitution theologischer Systematik im Streit zwischen Schleiermacher und Luther« (1984; LW 156–168).

wundert nach dieser Beobachtung nicht, daß B. in ihrem Gefolge zu einer nahezu umfassenden Kritik unserer theologischen Zeitgenossenschaft fortschreitet.⁴⁰ Der intensive Bezug auf Hamann macht dann z. B. die Abgrenzung gegenüber dem ganz der Sprachlichkeit verpflichteten lutherisch-theologischen Programm Gerhard Ebelings m. E. unnötig scharf.⁴¹

Aus der von Hamann vorgegebenen Perspektive gewinnt das Bild der Neuzeit bei B. eine uneinheitliche Farbe, indem zwischen einer noch nicht radikal kritisch gewordenen Neuzeit (von Descartes bis Kant)⁴² und einer Neuzeit, die alle Fesseln abgeworfen hat (wofür Fichte, Marx und Sartre stehen), unterschieden wird.⁴³ In die Mitte und an die Spitze dieser Unterscheidung wird man den großen Gegenspieler Hegel setzen müssen, der mit seinem Vermittlungsmodell erst den Weg in die maßlose Moderne eröffnet hat.⁴⁴ Es entsteht durch diese Entgegensetzung von Reformation und Neuzeit der Anschein, als sei reformatorische Theologie nur im Bündnis mit antineuzeitlicher Philosophie möglich – eine Koalition, die in der späten Moderne bereits wieder eine gewisse Zeitgeistaffinität besitzt. Mir scheint, daß damit die Gefahr einer Positivierung und Positionalität heraufzieht, die mit der vorzüglichen Bestimmung des reformatorischen Grundimpulses keineswegs notwendig verbunden ist.

3. *Die Wirklichkeit des Wortes und die Freiheit des Gedankens*

Mit seiner Konzeption des »leiblichen Wortes« hat B. das Programm einer intensiven Verknüpfung von wirkendem Wort und empfangendem Glauben, von Theologie und Verkündigung, von Begriffsstrukturen und aktuellen Sprachvollzügen vorgelegt und damit eine Darstellung lutherischer Theologie von eigentümlicher Kraft und Schärfe in die aktuelle Debatte gebracht. Freilich liegt gerade in dem – unausweichlichen – Akzent auf der unmittelbaren Einheit des unterschieden Bleibenden das Explikationsproblem nicht nur seiner, sondern vermutlich jeder lutherischen Theologie. M. E. zwingt es zu

⁴⁰ Vgl. AK 177–179.

⁴¹ LW 324–329.

⁴² Wobei Kant selbst widersprüchlich gedeutet wird: Er kann durchaus auch als Repräsentant einer tendenziell grenzenlosen Aufklärung geschildert werden (AK 42–47).

⁴³ LW 23.

⁴⁴ Vor der Hamann-Wende ist aber auch ein anderes Hegel-Verständnis erwogen worden, das (mit Bruno Liebrucks) den Vollbegriff der Vermittlung als Indiz einer darin nicht aufgehenden Unmittelbarkeit deutete (LW 174f., Anm. 108).

schärferen Differenzierungen, als sie B. bisher vorgenommen hat. Das sei abschließend in zwei kritischen Argumentationsgängen skizziert.

1. Wenn grundsätzlich Einverständnis darüber besteht, daß die Theologie mit dem Geschehen von Verkündigung (*promissio*, Herrenmahl) und Glaube zusammengehört, dann muß gefragt werden, wie dieses Verhältnis zu beschreiben ist. Zweifellos ist es so, daß B. die Theologie von Wort und Glauben in dem Sinne unterscheidet, daß die Theologie der Selbstaufklärung des Verkündigungsgeschehens dient. Er kennt aber – so in seinem letzten Buch zum Thema – auch einen solchen Begriff von Theologie, nach dem sie »mit dem Glauben identisch« ist.⁴⁵ Ja, er hält die existentielle Dimension des »Monastischen« in der Theologie für konstitutiv, das theoretische Moment des »Scholastischen« für nur regulativ.⁴⁶ Der Sache nach ist also Theologie als eine Lebensform verstanden, die Glauben und Denken umgreifen soll. Die Unterscheidung von Theologie und Glaube ist lediglich eine neuzeitlich-pragmatische.⁴⁷ Das heißt aber: Der Differenzierung kommt ein theoretisch unschlüssiger Rang zu. Das Problem, das sich dadurch einstellt, ist die soteriologische Besetzung theologischer Kategorien, die einen grundsätzlich orthodoxen Zug an sich trägt. Statt dessen plädiere ich, B.s Einsicht in die kategoriale Bedeutung der reformatorischen Theologie aufnehmend, für eine strenge Durchführung der theologischen Selbstbegrenzung. Von der Selbstrealisierung der *promissio* entlastet, gewinnt die Theologie neue Möglichkeiten exakter begrifflicher Selbstreflexion. Dann wird es beispielsweise möglich, die Wirkweisen des göttlichen Wortes in Gesetz und Evangelium durchaus mit den Mitteln selbstbewußtseinstheoretischer Analyse zu beschreiben, ohne dem theologischen Realisierungsprogramm untreu zu werden, das alle zergliedernde Beschreibung auch wieder aktual vereinigt. Nicht zuletzt gewinnt die Theologie dadurch auch die Einsicht, daß von dem Gottes Gegenwart realisierenden Akt des Glaubens in verschiedenen theologischen Konzepten als einem identischen Thema (wenn auch vielleicht in verschiedener Deutlichkeit) die Rede ist.

2. Diese Selbstdifferenzierung der Theologie führt zu einem von theologischen Vorgaben freien Verständnis der Autonomie der Kultur und des Denkens. Zweifellos ist auch B. an einer solchen Unterscheidung gelegen. Auf der anderen Seite aber scheint er vorauszusetzen, das autonome Selbstverständnis könne sich (und zwar: im Blick auf das Evangelium!) selbst relativieren.⁴⁸

⁴⁵ Oswald Bayer, *Theologie*. HST 1, Gütersloh 1994, 403.

⁴⁶ Wohlgemerkt: das »Monastische« und das »Scholastische« sind Aspekte im Theologiebegriff selbst (aaO 391).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ »Das Wortverständnis Luthers wurde durch Hegel in eine Geistphilosophie umgeformt« (aaO 459).

Diese Forderung setzt aber voraus, das Evangelium als Evangelium gehört zu haben – also die Verabschiedung einer rein selbstgesetzten Autonomie. Wenn das geschieht, kann sich ein Theologe natürlich freuen; fordern kann er es nicht. Daß die a-theologische Autonomie bei B. explizit theologisch gedeutet wird, zeigt sich denn auch anhand seiner Zuordnung der Wissenschaft zum »usus politicus legis«. ⁴⁹ Wie immer man über die theoretische Erweiterung eines ursprünglich praktischen Begriffes urteilen und wie man sich auch immer zu der gegenwärtigen Erschließungskraft des Gesetzesbegriffes stellen mag, es handelt sich offenbar um eine theologisch vorab begriffene, konzedierte Autonomie – und insofern um eine nicht vollends durchgeführte Unterscheidung, die dem Unterschiedenen seine Selbständigkeit läßt.

B.s durchaus auf fundamentale Differenzen hin angelegtes Theologieverständnis scheint mir in letzter Konsequenz noch vom Streben nach problematischer Einheitlichkeit geprägt zu sein. Statt dessen dürfte es konsequenter und plausibler sein, die angelegten Differenzen zu vertiefen. Denn es könnte sein, daß gerade das Zusammenspiel der nicht noch einmal theologisch kategorialisierten Unterschiede von Theologie und Wort/Glaube sowie von Theologie und Philosophie/Kultur befreiend und klärend dem wirklichen Leben dient, dessen Rettung wir Christen durch das leibliche Wort erfahren haben.

⁴⁹ AaO 529f.