Exploratio. Systematische Theologien der Gegenwart
Exploratio. Contemporary Systematic Theologies | 1

Jacob Hesse | Matthias Ruf [Hrsg.]

Gott und Sprache

Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exploratio. Systematische Theologien der Gegenwart
Exploratio. Contemporary Systematic Theologies

Herausgegeben von
Prof. Dr. Johannes Grössl
Prof. Dr. Rebekka A. Klein
Dr. Matthias Ruf
Prof. Dr. Veronika Weidner

Wissenschaftlicher Beirat
Prof. Dr. Annette Langner-Pitschmann
Prof. Dr. Markus Mühling
Prof. Dr. Heiko Schulz
Prof. Dr. Ursula Schumacher
Prof. Dr. Christian Stoll
Prof. Dr. Claudia Welz

Band 1

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jacob Hesse | Matthias Ruf [Hrsg.]

Gott und Sprache

Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99343-9
ISBN (ePDF): 978-3-495-99344-6

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495993446

Onlineversion
Inlibra

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Jacob Hesse & Matthias Ruf
Gott und Sprache. Zentrale Probleme der Rede von Gott
Eine Einführung 7

Stephan Herzberg
Wie weit reicht die menschliche Sprache?
Thomas von Aquins Lehre von der Analogie der Gottesnamen . . 27

Tobias Graßmann
Bild, Begriff, Erzählung
Gottesrede zwischen Straßburg und Yale 57

J. Winfried Lücke
Theologische Rede von Gott und ihre Legitimation
Über zwei Probleme der Gottesrede und ihre Lösung in (semi-)kantianischer Perspektive 83

Thomas Oehl
Hegel über die Bedeutung religiöser Sprache
Versuch einer systematischen Profilierung und Problemanzeige 117

Heiko Schulz
Glauben an – Reden über – Beten zu Gott
Vorläufige Überlegungen aus fundamentaltheologischer Perspektive 141

Matthias Ruf
Doxologie oder (doch auch) Analogie?
Zur Rede von Gott bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg . . . 175

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jacob Hesse
Metaphorische Wahrheit?
Eberhard Jüngel zur Rede von Gott 207

Christian Weidemann
Christlich-atheistisch glauben und hoffen? 237

Genia Schönbaumsfeld
'A Picture of a Human Being with Holes in It'
Wittgenstein on Grammar and its Significance for Understanding Religious Language 271

Sebastian Gäb
The Logic of Ineffability 291

Umfassender Forschungsbeitrag

Gesche Linde
***Proprietas verbi.* Luther über eigentliche Rede von Gott**
Eine systematisierende Rekonstruktion 317

Verzeichnis der Beitragenden 527

Personenregister 529

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jacob Hesse & Matthias Ruf

Gott und Sprache. Zentrale Probleme der Rede von Gott

Eine Einführung

Zu den Schlüsselproblemen der Theologie gehört die vielschichtige Frage, wie die Rede von Gott zu verstehen ist. Oft konzentrieren sich diesbezügliche Untersuchungen darauf, mit welchen Eigenschaften Gott zu beschreiben ist oder inwiefern entsprechende Vorstellungen Gottes als gerechtfertigt und/oder rational gelten können. Solchen Überlegungen vorgelagert ist aber jeweils eine tiefer liegende Problemebene – und auf diese zielt der vorliegende Band ab: Unabhängig wie in jenen Fragen votiert wird, ist klärungsbedürftig, was wir mit unseren „menschlichen" Ausdrücken überhaupt meinen (können oder sollen), wenn wir sie über Gott aussagen. Dass sich hier gleichermaßen drängende wie verwickelte Fragen stellen, hängt keineswegs allein an modernen philosophischen oder linguistischen Problemanzeigen. Vielmehr ergeben sie sich aus einer spannungsvollen Konstellation, die sich in vielen heiligen Texten und dabei nicht zuletzt auch schon in der Bibel abzeichnet: Einerseits wird hier Gott auf verschiedene Weise detailliert beschrieben (etwa, dass Gott die Welt schafft, das Volk Israel rettet, den Sohn sendet). Andererseits wird eingeschärft, dass Gott „in unzugänglichem Licht wohnt" (1 Tim 6,16), dass kein Mensch Gott „gesehen hat noch je zu sehen vermag" (1 Tim 6,16; vgl. 1 Joh 4,12) oder dass Gott unvergleichlich ist (Jes 40, 12–31) – mit solchen Beschreibungen wird also zugleich die Geheimnishaftigkeit oder Verborgenheit Gottes betont. Wie beide Pole genau miteinander vermittelt werden können und wie etwaige (mehr oder weniger gut begründete) Bezeichnungen Gottes insofern prinzipiell zu verstehen sind, bleibt hier regelmäßig offen. Schon in frühen theologischen Texten spiegelt sich allerdings wider, dass die dabei ungelösten Herausforderungen des Ausgleichs immens sind – und dass sie gleichzeitig für viele Religionen und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch Theologien unabweisbar sind, da sie sich spätestens immer dann stellen, wenn heilige Texte, Bekenntnisse oder religiöse Kommunikation verstanden werden sollen.

In dem anhaltenden Bemühen um Klärung spielen in der zeitgenössischen Debatte (vorrangig im Kontext des Christentums) verschiedene, teilweise unverbundene Traditions- und Argumentationsstränge eine wichtige Rolle. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, verschiedene dieser Stränge schlaglichtartig nachzuzeichnen, wobei im Mittelpunkt vor allem solche Positionen stehen, denen aus einer systematischen Perspektive besondere Bedeutung zukommt. Die Skizze soll nicht nur einen Überblick verschaffen, sondern auch schon andeuten, welche weitergehenden Anliegen mit dem Band (und zugleich auch mit der neu eröffneten Reihe *Exploratio. Systematische Theologien der Gegenwart / Contemporary Systematic Theologies*) verfolgt werden: Erstens zielt er darauf ab, jene Traditions- und Argumentationsstränge durch die Beiträge und ihre Zusammenstellung zusammenzuführen, sodass produktive Verbindungslinien oder anregende Parallelen deutlich werden; zweitens geht es darum, auf klassische Bezugstexte (auch angesichts verkürzender Rezeption) einen zweiten Blick zu werfen; drittens sollen bislang eher vernachlässigte Bereiche oder Winkel der Theologiegeschichte ausgeleuchtet werden; und viertens ist das Motiv leitend, durch den Band über den Tellerrand der Konfessionen und Disziplinen zu blicken. Welche Hauptlinien lassen sich also in diesem Licht für eine erste Annäherung unterscheiden?

1. Rezeption und systematische Fragen klassischer Analogielehren

Zu den wichtigsten historischen Ankerpunkten in der zeitgenössischen Debatte über Gott und Sprache gehört zweifelsohne die Analogielehre des Thomas von Aquin. Zuvor wurden vor allem in Entwürfen, die man einer negativen oder aphophatischen Theologie zuordnen kann und für die in besonderer Weise Pseudo-Dionysius

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Areopagita Pate steht,[1] bedeutsame Entwürfe vorgelegt. Und zuletzt hat auch die Debatte über die klassischen Probleme der apophatischen Theologie wieder Schwung gewonnen (siehe dazu den Beitrag von Sebastian Gäb im vorliegenden Band). Insgesamt gilt jedoch, dass die moderatere Grundidee des Thomas bis heute für vielversprechender gehalten wird, um neben den apophatischen zugleich den kataphatischen Motiven christlicher Rede von Gott gerecht werden zu können. Bekanntlich seien Thomas zufolge Ausdrücke, wenn sie zugleich von Gott und der Schöpfung verwendet werden, weder univok, d.h. mit derselben Bedeutung, noch äquivok, d.h. mit vollkommen unterschiedlichen Bedeutungen, sondern analog, d.h. mit ähnlichen Bedeutungen zu gebrauchen. Thomas hat diesen Ansatz linguistisch, erkenntnistheoretisch und metaphysisch ausgedeutet, woraus sich verschiedene anregende wie klärungsbedürftige Punkte ergeben.

Zunächst wird verschiedentlich mit Recht in Frage gestellt, ob etablierte oder jüngere Deutungen des Thomas dessen Kernanliegen angemessen treffen. Gegenstand der Diskussion ist dabei oft, ob Thomas mit seiner Analogielehre tatsächlich auf eine „Schwebestellung" zwischen Univozität und Äquivozität abgezielt hat und ob diese gegebenenfalls stabil ist oder nicht vielmehr in eine der beiden Richtungen kollabieren muss.[2] Dieser Zusammenhang ist spätestens seit den Debatten des 20. Jahrhunderts unter anderem dort wichtig, wo man sich von klassischen Analogielehren absetzen möchte – sei es beispielsweise in Richtung äquivoker (oder „doxologischer") Rede von Gott oder sei es in Richtung von analoger Rede im Sinne von „partieller Univozität".[3] Auch wenn solche Alternativen mittlerweile an Bedeutung gewonnen haben, wurde ihnen gegenüber verschiedentlich der Vorwurf vorgebracht, dass sie auf Missverständnissen

1 Dem Areopagiten zufolge müssten wir weitgehend auf eine affirmative Anwendung menschlicher Sprache auf Gott verzichtet: Unsere Sprache könne nur in Form von Negationen oder mithilfe paradoxaler Formulierungen (ansatzweise) angemessen auf Gott bezogen werden (vgl. z.B. Pseudo-Dionysius Areopagita, Mystische Theologie).

2 Vgl. dazu A. Kreiner, Das wahre Antlitz, 83–91.

3 Vgl. zur Option „partieller Univozität", bei der Begriffe konzeptuell so zugeschnitten werden, dass sie auf Gott anwendbar sind, zum Beispiel W. Alston, Can We Speak, 39–64 und W. Alston, Religious Language. Vgl. zu „Doxologie" als Alternative zu analoger Rede von Gott beispielsweise W. Pannenberg, Analogie oder Doxologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der thomistischen Position beruhten. In dem vorliegenden Band wirft auch vor diesem Hintergrund Thomas Herzberg einen sorgfältigen Blick auf die Texte von Thomas.

Mit den genannten Versuchen, sich von Thomas abzusetzen, ist ein weiterer Problemzusammenhang verbunden, der immer wieder in der Debatte auftaucht: So entschieden die Abgrenzung von Thomas häufig betont wird – man denke an das Barthsche Diktum aus dem Vorwort des ersten Teilbandes der *Kirchlichen Dogmatik*, dass die mit Sprachfragen verbundene *analogia entis* eine Erfindung des Antichrist sei, deretwegen man nicht katholisch werden könne –, so deutlich ist inzwischen geworden, dass die Absetzungsbemühungen genauer besehen häufig nicht gelingen: dass man also in der Sache mit zentralen Konzepten wieder auf Thomas zurückfällt (auch dies ließe sich an Karl Barth zeigen).[4] Dieses Problem der Diskrepanz zwischen der Leistungskraft und dem Anliegen von Ansätzen, das Verhältnis von Gott und Sprache zu klären, taucht allerdings nicht allein in der Rezeption des Thomas auf, sondern kommt strukturell an verschiedenen Stellen vor: etwa dort, wo man sich mit bestimmten Metapherntheorien wenig überzeugend der konzeptuellen Verpflichtungen in der Gotteslehre entziehen möchte (dieses Thema wird etwa in dem Beitrag von Jacob Hesse adressiert) oder dort, wo man Offenbarungskonzeptionen wahren möchte, die Ansätze aber implizieren, dass Gott gänzlich unverstanden bleiben müsste (siehe dazu den Beitrag von Matthias Ruf).

Das Beispiel der Metapherntheorien lenkt den Blick noch auf eine weitere klärungsbedürftige Frage, die im Ausgang von klassischen Analogielehren ins Blickfeld rückt: wie nämlich das Verhältnis von analoger zu metaphorischer Rede zu bestimmen ist. Für Thomas von Aquin sind metaphorische und analoge Rede streng zu unterscheiden. Bei analoger Rede über Gott werde die Sprache in wörtlicher bzw. eigentlicher *(proprie)* und gerade nicht in metaphorischer bzw. bildlicher Weise gebraucht.[5] Diese Unterscheidung ist im 20. Jahrhundert immer wieder in Frage gestellt worden. Bei Eberhard

4 Vgl. zu den Entwicklungen bei Karl Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* ab KD III/1, die unter anderem durch dessen Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasar angeregt wurden, beispielsweise K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis.

5 Vgl. STh I q.13 a.3; J. Hesse, Analogielehre, 331.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jüngel ist beispielsweise nicht mehr klar, ob es einen prinzipiellen Unterschied zwischen metaphorischer und analoger Rede von Gott gibt.[6] Dass es eine Nähe zwischen Analogie und Metapher gibt, legt sich auch im Ausgang von klassischen Bestimmungen der Metapher etwa bei Aristoteles nahe.[7] Und auch in der modernen Diskussion über die Struktur der kognitiven Prozesse, die bei der Deutung von Metaphern ablaufen, wird der Analogie eine wichtige Rolle eingeräumt.[8] Es ist allerdings wichtig, zwischen einer analogen Verwendung von Ausdrücken und einer Erschließung von Deutungen metaphorisch verstandener Ausdrücke nach den Regeln der Analogie zu unterscheiden. Die Analogielehre bezüglich der Rede über Gott bezieht sich primär auf ersteres (und hier deutet sich schon der wichtige Zusammenhang an, dass es auch analoge Rede von Gott geben kann, die nicht unter die Kategorie der metaphorischen Rede fällt). Dabei wird, wie bereits erwähnt, auf ein Mittleres zwischen Univokation und Äquivokation Bezug genommen, was aber nicht identisch mit einer metaphorischen Verwendung der betreffenden Ausdrücke sein muss. Als Entsprechung zu dem aristotelischen Analogieverständnis im Sinne einer Verhältnisgleichheit sowie zu modernen Beschreibungen von Analogien kann am ehesten die *analogia proportionalitatis* gesehen werden. Ob diese eine entscheidende Rolle für das Verständnis der Analogielehre darstellt, wie sie bei Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* und der *Summa contra Gentiles* expliziert wurde, ist allerdings umstritten.[9] Es zeigt sich aber schon hier, dass Bezüge zur klassischen Analogielehre nicht nur

6 Vgl. hierzu den Beitrag „Metaphorische Wahrheit? Eberhard Jüngel zur Rede von Gott“ in diesem Sammelband.

7 Aristoteles definiert die Metapher im vierten Buch der Poetik folgendermaßen: Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie [κατὰ τὸ ἀνάλογον] (vgl. Aristoteles, Poetik, 1457b, Übersetzung: Manfred Fuhrmann).

8 Vgl. hierzu z.B. D. Gentner / B. Bowdle, Metaphor as Structure Mapping; D. Gentner et al., Metaphor is like Analogy; Für eine ausführliche Diskussion zu der Rolle von Analogie- bzw. Ähnlichkeitsüberlegungen bei der Deutung von Metaphern vgl. J. Hesse, Metapher, Kontext und Kognition, 9–89.

9 Vgl. hierzu u.a. J. Hochshild, Proportionality and Divine Naming; R. McInerny, Aquinas and Analogy; S. Herzberg, Pros hen-Einheit und Analogie.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiterhin der genaueren Klärung bedürfen, sondern auch für die zeitgenössische Debatte fruchtbare Impulse liefern können.

2. Deutscher Idealismus und hermeneutische Vielfalt

Wie angedeutet greift auch die protestantische Tradition in Fragen der Rede von Gott immer wieder auf die klassischen Grundkonzeptionen etwa des Thomas zurück. Daneben haben sich hier aber auch anregende alternative Entwicklungsstränge ergeben. Einige davon spielen in der zeitgenössischen Debatte nur eine untergeordnete Rolle, sollen im vorliegenden Band jedoch für eine weitere Auswertung zugänglich gemacht werden: Dazu gehören vor allem Ansätze aus der (barocken) Schultheologie des 17. und 18. Jahrhunderts, die wiederum interessante Parallelen zu ebenfalls eher am Rande auftauchenden „Postliberalen Theologie" zeigen (siehe dazu den Beitrag von Tobias Graßmann). Dazu gehört aber auch, dass sich die reformatorische Theologie auch hier auf teilweise neues Gebiet gewagt hat und nicht ohne weiteres in die klassischen Traditionslinien eingezeichnet werden kann (siehe dazu Gesche Lindes Beitrag zu Luther). Was Hauptlinien der theologiegeschichtlichen Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert angeht, sind diese darüber hinaus nicht ohne ihre philosophischen Bezugspunkte zu verstehen. Regelmäßig spielen hier die Überlegungen Kants eine zentrale Rolle. Besonders wo diese aber so dargestellt werden, dass Kant hierbei wie ein Vorläufer des logischen Positivismus erscheint oder wie ein kategorischer Kritiker theistischer Konzeptionen, spricht vieles dafür, dass eine Reevaluation solcher Deutungen nötig ist (siehe dazu den Beitrag von Winfried Lücke). Der Philosophie Hegels kommt demgegenüber zumindest in der spezifischen Debatte um Gott und Sprache kaum Aufmerksamkeit zu. Der hier aufgenommene Beitrag von Thomas Oehl illustriert jedoch, dass bei Hegel ein anregender alternativer Zugriff erkennbar wird und sich auch hier ein zweiter Blick auf eingeschliffene Rezeptionslinien lohnt. Die an solche Entwürfe anknüpfende *theologiegeschichtliche* Entwicklung seit Ende des 18. Jahrhunderts wird in einschlägigen Darstellungen (und abgesehen vom parallelen Fortbestehen klassischer Ansätze) oft unter den Stichworten „Religion" und „Offenbarung" verhandelt. Für den

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorliegenden Zusammenhang bietet es sich jedoch stattdessen an, für die Erfassung dieser Ansätze die Unterscheidung zweier Hermeneutiktypen aufzunehmen:[10]

Entwürfe, die man einem „subjekthermeneutischen Strang" zuordnen kann, betonen, dass die theologische Rede von Gott entweder ausschließlich oder zumindest hauptsächlich auf das religiöse Subjekt bezogen sei, das sich in der Rede von Gott selbst deute. Paradigmatischer Bezugspunkt dieses Ansatzes ist Friedrich D. E. Schleiermacher, demzufolge Aussagen über Gott primär so zu verstehen seien, dass sie das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit genauer spezifizieren und zugleich aber auch „absolute Ursächlichkeit" Gottes genauer beschrieben.[11] Mit letzterem findet schon eine Reduktion des Vokabulars der Gottesrede statt, die sich in jüngeren Entwürfen dahingehend zugespitzt hat, dass der Bezug auf ein transzendentes Gegenüber ganz eingezogen und Rede von Gott (mindestens aus theologischer Perspektive) allein im Sinne von Selbstreflexion religiöser Subjekte verstanden wird (unter anderem hier setzt Christian Weidemann im vorliegenden Band mit seiner kritischen Auswertung an). Von diesem variantenreichen subjekthermeneutischen Grundansatz grenzen sich theologischerseits Entwürfe ab, die einem „ereignishermeneutischen" Strang zugeordnet werden können, und die betonen, dass religiöse Subjekte sich nicht selbst deuten, sondern durch Sprach- oder Wortereignisse gedeutet *werden*. Ihren ersten Höhepunkt erreicht dieser Entwicklungsstrang in den Grundsätzen von Karl Barth und Rudolf Bultmann. Letzterer wiederum ist zum entscheidenden Bezugspunkt für die „Hermeneutische Theologie" geworden – und ist erneut ein Kandidat, bei dem sich ein zweiter Blick auf bekannte Schlüsseltexte lohnt (siehe dazu den Beitrag von Heiko Schulz zu Bultmann im vorliegenden Band).[12]

---

10 Vgl. für eine genauere Erläuterung dieser Unterscheidung verschiedene Beiträge von Ingolf U. Dalferth (vgl. etwa dessen *Radikale Theologie*) oder die Ausführungen in M. Ruf, „Handeln Gottes", 68–74.

11 Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube [1830/31], §50.

12 Schulz arbeitet zugleich auch die enge Verbindung des Themas „Gott und Sprache" mit dem hintergründigen Glaubensverständnis heraus. Dieser Zusammenhang spiegelt sich auch in Christian Weidemanns Ausführungen wider. Vgl. außerdem mit Blick auf die „Hermeneutische Theologie" für eine instruktive Skizze über die frühen Entwicklungsschritte bis hin zur dialektischen Theologie: W. Pannenberg, Problemgeschichte, 100–166. Die Entwicklung der Herme-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unter Rücksicht auf die bisher skizzierten Hauptlinien und ihre Nebenäste lassen sich auch wesentliche protestantische Entwürfe bis in die Gegenwart erfassen – und das dürfte ebenso für katholische Entwürfe (auch nach der „anthropologischen Wende" in der Mitte des 20. Jahrhunderts) gelten. Besonders jene zugespitzten subjekthermeneutischen Entwürfe gleichen dabei weiteren, vorrangig sprachphilosophischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts, die religiösen Äußerungen zwar propositionale bzw. kognitive Gehalte zusprechen, diese aber auf andere Gegenstandsbereiche beziehen, als dies die Oberflächenstruktur der Sätze suggeriert: Julian Huxley hat beispielsweise naturalistische Deutungen der Rede vom heiligen Geist wie vom Sohn Gottes vorgelegt.[13] Auch Gordon Kaufman plädiert an manchen Stellen dafür, dass die Rede von Gott als die Rede über eine Form des glücklichen Zufalls („serendipitous creativtiy") verstanden werden sollte, der sich in unserem Universum ereignet.[14] Solchen Ansätzen zufolge sind religiöse Aussagen weder sinnlos noch falsch. Es stellt sich hier jedoch die Frage, weshalb man noch an religiösen Aussagen festhält, wenn man sie ohne signifikanten Bedeutungsverlust auch in eine andere Klasse von Aussagen übersetzen kann, deren tatsächliche Semantik ihrer Oberflächenstruktur entspricht. Eine Alternative mögen fiktionalistische Ansätze aus jüngerer Zeit bieten, die wiederum poetologischer Theologie erkennbar gleichen.[15] Ungeachtet dessen, wie man diese Ansätze einschätzt, liegt es allein schon wegen der konzeptuellen Nähe auf der Hand, dass Entwicklungsstränge der Religionsphiloso-

---

neutischen Theologie seit Bultmann skizziert unter anderem I. U. Dalferth, Radikale Theologie.

13 Vgl. J. S. Huxley, Religion without Revelation.

14 Vgl. G. D. Kaufman, Mystery, God and Constructivism, 26.

15 Im Fiktionalismus wird nicht wie im Reduktionismus eine Rückführung der religiösen Aussagen auf eine Klasse von nicht-religiösen Aussagen vorgenommen. Auch ein Nonkongnitivismus religiöser Sprache wird abgelehnt. Religiöse Aussagen können demnach wahr oder falsch sein und beziehen sich auf genuin religiöse Zusammenhänge, also z.B. auf einen transzendenten Gott. Die Wahrheitsbedingungen gelten aber relativ zu einer fiktiven Welt. Die religiösen Aussagen werden dementsprechend als wahr oder falsch *in der Fiktion* verstanden. Vgl. zum Fiktionalismus religiöser Sprache u.a. A. Eshlemen, Can an Atheist believe is God; R. Le Poidevin, Religious Fictionalism. Vgl. für ein Votum, die Rede von Gott in einem poetologischen Sinne zu verstehen: K. Hofmann, Die Metaphoreszenz jüngerer Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phie mit theologischen Entwürfen in ein konstruktives Gespräch gebracht werden können. Das gilt auch von dem abschließend zu skizzierenden Entwicklungsstrang.

3. Religiöse Sprache im Kontext der analytischen Sprachphilosophie

Besonders radikal und vermutlich auch deswegen sehr prominent in vielen Abhandlungen zur Semantik religiöser Sprache im 20. Jahrhundert anzutreffen ist die Behauptung, dass der kognitive Status religiöser (und metaphysischer) Aussagen im Allgemeinen in Zweifel zu ziehen sei. Diese beispielsweise von Rudolf Carnap, Alfred Ayer und Anthony Flew vertretene These wurde vor allem damit begründet, dass keine Methode der empirischen Verifikation religiöser Aussagen angebbar sei.[16] In Auseinandersetzung mit dieser Sichtweise wurden non-kognitive Deutungen religiöser Sprache vorgeschlagen, die religiöse Äußerungen als bloßen Ausdruck von Gefühlen und Lebenseinstellungen ansahen, ohne dass hierbei Behauptungen aufgestellt werden würden.[17] Letztlich hat sich das empiristische Sinnkriterium allerdings nicht als brauchbares Kriterium für die Bestimmung der Bedeutung von Sätzen natürlicher Sprachen durchsetzen können – unter anderem weil die Formulierung dieses Kriteriums ihm selbst nicht genügt: Es ist schließlich nicht durch Beobachtungen verifizierbar. Zusätzlich ist das Sinnkriterium zu restriktiv. Naturgesetze können zum Beispiel durch Einzelbeobachtungen prinzipiell nicht verifiziert werden. Weniger restriktive Formulierungen, wonach nur ein Zusammenhang zu Sätzen mit direktem empirischen Erfahrungsbezug hergestellt werden muss, erscheinen hingegen zu weit, da die unliebsamen metaphysischen Behauptungen dann doch wieder in den Bereich des sinnvoll Sagbaren

16 Vgl. z.B. R. Carnap, Überwindung der Metaphysik; A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic; A. Flew, Theology and Falsification, 96–99. John Hick argumentierte gegen den Einwand der Bedeutungslosigkeit religiöser Sprache mit dem Verweis auf eine mögliche post-mortale empirische Verifikation (Vgl. J. Hick, Theology and Verification). Er hielt dabei aber letztlich an dem wenig plausiblen empiristischen Sinnkriterium fest.

17 Vgl. R. B. Braithwaite, An empiricist view; R. M. Hare in A. Flew, Theology and Falsification, 99–103.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rücken.[18] Mit der Aufgabe des empiristischen Sinnkriteriums, das in seiner strikten Form und in Anwendung auf natürliche Sprachen in der Tat nur von einem kleinen Teil von Philosoph:innen jemals vertreten wurde, spricht prima facie erstmal nichts dagegen, religiöse Aussagen als sinnvoll zu verstehen und ihnen ebenso wie anderen Behauptungen, Wahrheitsbedingungen zuzuordnen.

Eine mit der Sprachkritik des logischen Positivismus verbundene, aber doch eigenständige Deutung der Semantik religiöser Sprache hat sich ausgehend von der Philosophie Ludwig Wittgensteins entwickelt. Semantik wird hier nicht über empirische Verifizierbarkeit, sondern primär über den Gebrauch und die Einbettung von Äußerungen in soziale Praktiken bzw. sogenannte Sprachspiele erklärt, wobei, zumindest in den meisten Deutungen Wittgensteins, nicht der kognitive Gehalt religiöser Aussagen bestritten wird. Zugleich wird dafür plädiert, die Semantik religiöser Sprache anders zu verstehen als beispielsweise die Semantik naturwissenschaftlicher Aussagen. Es komme dementsprechend entscheidend darauf an, die Eigentümlichkeit religiöser Semantik und Pragmatik zu explizieren. Da Wittgenstein sich nur spärlich zu Religion und religiöser Sprache geäußert hat, ist es nicht ganz einfach auszumachen, welche Position er selbst genau vertrat.[19] Autor:innen wie Dewi Z. Phillips, Hilary Putnam, Genia Schönbaumsfeld, Klaus von Stosch oder Andreas Koritensky, haben sich bemüht, die Folgen von Wittgensteins Philosophie für religiöse Sprache weiter zu entfalten.[20]

Richard Rorty hat zur Beschreibung der Philosophie des 20. Jahrhunderts von einem „linguistic turn" gesprochen.[21] Diese Charakterisierung wurde häufig übernommen und hat sich zum Teil als Beschreibung des gesamten 20. Jahrhunderts etabliert. Leider wird diese Charakterisierung aber häufig nicht weiter expliziert. Der dadurch erweckte Eindruck, dass Philosoph:innen im 20. Jahr-

18 Zur Diskussion des empiristischen Sinnkriteriums vgl. beispielsweise C. G. Hempel, Problems and Changes. Eine Diskussion des Sinnkriteriums in Bezug auf religiöse Sprache findet sich in C. Weidemann, Unverzichtbarkeit, 22–34.

19 Vgl. L. Wittgenstein, Lectures and Conversations, 53–72.

20 Vgl. im Einzelnen beispielsweise: D. Z. Philipps, Belief, Change, and Forms of Life; H. Putnam, Renewing Philosophy, 134–157; K. von Stosch, Glaubensverantwortung; Genia Schönbaumsfeld mit ihrem Beitrag in dem vorliegenden Band; A. Koritensky, Wittgensteins Phänomenologie der Religion.

21 Vgl. R. Rorty, The Linguistic Turn.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hundert versucht haben, Sachprobleme primär mithilfe der Analyse der Sprache zu lösen, trügt. Auch wenn ein solches Programm etwa im Frühwerk Rudolf Carnaps[22] oder Ludwig Wittgensteins[23] tatsächlich zu finden ist, gibt es spätestens ab den 1950er Jahren[24] auch innerhalb der noch jungen Strömung der analytischen Philosophie verschiedene Weichenstellungen, welche zu einer relativ großen methodischen und thematischen Vielfalt geführt haben.[25] Richtig

22 Exemplarisch hierfür ist R. Carnap, Überwindung der Metaphysik.

23 Vgl. L. Wittgenstein, Tractatus.

24 Besonders einflussreich waren hierfür W. V. O. Quines Argumentation gegen die analytische-synthetisch Unterscheidung und den empiristischen Reduktionismus (Vgl. W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism), Wilfried Sellars Kritik am Mythos des Gegebenen (Vgl. W. Sellars, Empiricism) sowie die Arbeit zu externalistischen Semantiken von Saul Kripke (vgl. S. Kripke, Naming and Necessity) und Hilary Putnam (vgl. H. Putnam, Meaning).

25 Angesichts der immer größer werdenden methodischen und inhaltlichen Vielfalt dessen, was als „analytische Philosophie" bezeichnet wird, erscheint es gegenwärtig schwierig, eine klare und präzise Trennlinie zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie zu ziehen. Autoren wie zum Beispiel Todd May oder Peter Bieri schlussfolgern daraus, dass man diese Unterscheidung ganz aufgeben sollte (vgl. T. May, On the very idea; Bieri, Was bleibt). Dagfinn Føllesdal hält an der Kategorie „analytische Philosophie" fest, fasst sie aber sehr weit. Analytische Philosophie zeichnet sich für ihn durch einen Fokus auf Argumente und Begründungen aus, wobei er hierbei kein spezifisches Verständnis von Argumenten und Begründungen als normativ voraussetzt. Analytische Philosophie ist für Føllesdal als graduelles Kriterium zu verstehen, das durch die Philosophiegeschichte hindurch allen Philosoph:innen in höherem bzw. geringeren Grad zugeschrieben werden kann. Vertreter:innen von Strömungen wie der Phänomenologie, des Existentialismus oder des Thomismus können für Føllesdal dementsprechend analytische Philosoph:innen sein (vgl. D. Føllesdal, Analytic Philosophy). Eine ähnliche Definition findet sich bei Winfried Löffler. Analytische Philosophie zeichnet sich für ihn allein durch den Stil aus, nach argumentativer Transparenz und sprachlicher Präzision zu streben (vgl. Löffler, Wer hat Angst). Einen anderen Weg schlägt Hans-Johann Glock ein: Er argumentiert ausführlich und eindrücklich dafür, dass keiner der klassischerweise angeführten Kandidaten zur Unterscheidung zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie überzeugend ist. Dies gilt für Glock auch in Bezug auf methodisch-stilistische Kriterien wie den Fokus auf Begriffs- bzw. Sprachanalyse oder das Streben nach argumentativer Klarheit und Präzision (vgl. H.-J. Glock, What is Analytic Philosophy, 61–203). Glock schlussfolgert daraus allerdings nicht wie May und Bieri, dass man die Kategorie der analytischen Philosophie aufgeben sollte. Stattdessen expliziert er sie ohne scharfe Grenzen mithilfe von Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit hinsichtlich bestimmter Methoden und Positionen. Zusätzlich verbindet er diese Familienähnlichkeit mit dem

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist allerdings, dass im 20. Jahrhundert das Phänomen der Sprache vermehrt Gegenstand der philosophischen Untersuchung wurde. In der Anwendung formaler Methoden zur Beschreibung von Semantik sowie in der Auseinandersetzung mit dem empirischen Sinnkriterium hat die Theorie der Bedeutung sowohl von Sätzen als auch von generellen und singulären Termini deutlich an Präzision gewonnen. Für die Weitung der Perspektive ist außerdem von besonderer Bedeutung, dass seit Mitte des 20. Jahrhunderts auch die Sprachpragmatik ausführlich thematisiert wird. Grundlegende Bezugspunkte für große Teile der zeitgenössischen Sprachphilosophie und Linguistik sind diesbezüglich neben Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* vor allem die Arbeiten von John L. Austin, Peter Strawson, John Searle und insbesondere H. Paul Grice. Auch wenn eine klare Demarkation zwischen Semantik und Pragmatik seither mit guten Gründen immer wieder in Frage gestellt wurde,[26] haben das begriffliche Instrumentarium, welches seither etabliert wurde, sowie das argumentative Niveau, das in Sprachphilosophie und Linguistik auch in Bezug auf die Ergebnisse empirischer Forschung erreicht wurde, das Verständnis von Sprache und Kommunikation signifikant verbessert. Die hier gewonnenen Einsichten gilt es auch in der Theologie und der Religionsphilosophie zu nutzen und fruchtbar zu machen. Die Beiträge des vorliegenden Bandes zeichnen sich in ihrer Arbeit am Thema der Semantik und Pragmatik der Rede von Gott gerade durch eine Offenheit für jene Impulse aus und greifen zugleich Antwortversuche der Philosophie- und Theologiegeschichte auf. Worum es in den Beiträgen (über die bisherigen Andeutungen hinaus) genauer geht, zeigt der folgende Überblick:[27]

---

historischen Aspekt der Abhängigkeit von paradigmatischen Figuren der analytischen Philosophie wie Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap oder Moore (Vgl. H.-J. Glock, What is Analytic Philosophy, 204–230). Es ist selbstredend, dass sich eine derart lockere Konzeption analytischer Philosophie weder für eine triumphalistische Selbstaffirmation noch für eine kategorische Ablehnung eignet.

26 Vgl. beispielsweise C. Travis, Strictly Speaking; A. Bezuidenhout, Truth-Conditional Pragmatics; Z. G. Szabó, Semantics versus Pragmatics; F. Recanati, Truth-Conditional Pragmatics.

27 Die Beiträge des Bandes gehen größtenteils auf eine Tagung zurück, die 2023 in Tübingen stattgefunden hat. Wir danken dem Projekt „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“ der Universität Oxford, das die Tagung wie auch Publikation des vorliegenden Bandes unterstützt hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Überblick über die Beiträge des Bandes

Wie schon angedeutet ist die Analogielehre des Thomas von Aquin nicht nur ein zentraler historischer wie systematischer Bezugspunkt, sondern auch immer wieder interpretatorisch umstritten. Der Band startet vor diesem Hintergrund mit einem Beitrag von *Stephan Herzberg,* der die Auffassung des Thomas unter Rücksicht auf einschlägige Passagen in der *Summa contra Gentiles* sowie der *Summa theologiae* sorgfältig rekonstruiert. Wenn Herzberg dazu auch die metaphysischen, epistemischen und semantischen Voraussetzungen der Analogielehre herausarbeitet, verhilft dies nicht nur zu einem tieferen Verständnis der Auffassung des Thomas. Zugleich ergeben sich von dort aus auch konzeptuelle Ressourcen, um auf ein bis heute vielfach geltend gemachtes Problem einzugehen – nämlich, dass analoge Rede von Gott in hohem Grade unbestimmt sei.

Tobias Graßmann stellt Überlegungen des Barocktheologen Johann Conrad Dannhauer vor und bringt damit nicht nur eine bislang weitgehend ausgeblendete Perspektive ein, sondern bezieht diese auch auf die postliberalen Ansätze der „Yale Schule". Verbindungspunkte und bleibende Anregungen ergäben sich nach Graßmann aus der offenbarungstheologisch begründeten Annahme, dass auch der spezifischen Sprachgestalt biblischer Texte für das (theologische oder kirchliche) Reden über Gott Bedeutung zukäme: Bei Dannhauer wird dies an dessen Hochschätzung bildlich-metaphorischer Ausdrucksweisen in theologischen Ausführungen illustriert. In den postliberalen Ansätzen der „Yale Schule" (etwa Hans W. Frei) spiegle sich dies in der Betonung der narrativen Struktur biblischer *stories* wider (besonders gegenüber Versuchen, diese im Vergleich zu historischen Rekonstruktionen abzuwerten).

Winfried Lücke bearbeitet in seinem Beitrag zwei zentrale systematische Probleme der theologischen Rede von Gott in (semi-)kantianischer Perspektive: Erstens geht er auf das semantische Problem ein, wie es uns möglich ist, sinnvolle Behauptungen über Gott aufzustellen. Zweitens geht Lücke auf die epistemologische Frage ein, auf welcher Art von Gründen legitime theologische Urteile basieren sollten. Er zeigt durch eine Kombination aus Kant-philologischen und systematischen Überlegungen, dass die gängige Lesart, wonach es „nach Kant" keine natürliche und rationale Theologie auf der Basis der theoretischen Vernunft mehr geben kann, kaum haltbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lücke argumentiert im Gegenteil, dass Kants Religionsphilosophie stark aus den Ressourcen des klassischen-theistischen Gottesbegriffs und dessen rationaler Rechtfertigung schöpft und ohne diese nur schwer plausibilisierbar erscheint.

Thomas Oehl bietet in seinem Beitrag einen Zugang zu Hegels Verständnis religiöser Sprache, das er aus dessen Verständnis von Religion rekonstruiert. Oehl hebt unter anderem Hegels Auffassung hervor, dass die religiöse Vorstellung nicht bloß eine defizitäre Form von Behauptungssätzen sei – dies behauptet ein dominanter Strang unter anderem der theologischen Hegelrezeption, der damit in der Konsequenz die Religion der Philosophie unterordnet. Vielmehr könne der Akt der Offenbarung des absoluten Geistes in verschiedenen Formen realisiert werden. Religion werde hierbei als eigenständige Form der Philosophie und Kunst beigeordnet. Oehl betont außerdem besonders den Vollzugscharakter des Aktes der Offenbarung in der Religion, aus dem sich die große Bedeutung des Kultes für Hegels Verständnis von Religion und religiöser Sprache verstehen ließe.

Heiko Schulz untersucht die Funktion des Gebetes für die Möglichkeit einer (christlich sachgemäßen) Rede von Gott und setzt sich nach einer an Luther geschärften Konturierung eines protestantischen Glaubensbegriffes vor allem mit Rudolf Bultmanns klassischen Text „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ auseinander. Schulz hebt dabei vor allem heraus, dass die mit dem Glauben verbundene Gottesbegegnung zur Selbstartikulation in Form des Gebetes dränge – und dass außerdem selbst dort, wo man Gott leugne, in uneingestandener Form *zu* Gott gesprochen werde.

Matthias Ruf setzt in seinem Beitrag mit einer Darstellung von Karl Barths Konzeption analoger Rede von Gott ein und erläutert, warum Wolfhart Pannenberg in frühen Texten vorgeschlagen hat, die Rede von Gott nicht im Sinne Barths, sondern als „Doxologie“ zu verstehen. In einer Auswertung kritisiert Ruf den Ansatz, Analogie und „Doxologie“ als Alternativen zu verstehen und legt nahe, dass auch Pannenberg selbst in späteren Texten beide Perspektiven ergänzend nebeneinander stellt. Mindestens in seiner *Systematischen Theologie,* so die These, nähere er sich dabei entgegen eigenen Verortungen einer Interpretation analoger Rede im Sinne „partieller Univozität“ an.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jacob Hesse untersucht Eberhard Jüngels einflussreiche These, derzufolge Aussagen über Gott, wenn sie sinnvoll sein sollen, immer und notwendigerweise metaphorisch verstanden werden müssen. Bei Jüngel werden drei verschiedene Verständnisweisen von Metaphern in ihrem Wert für die religiöse Sprache und die Sprache des Glaubens erwogen. Hesse diskutiert die Vorschläge Jüngels kritisch: Unter anderem markiert er, dass jene Verständnisweisen von Metaphern teilweise im Widerspruch zueinander stehen, dass Jüngel außerdem inkompatible Formen des Anredecharakters wenig plausibel zu harmonisieren versucht und dass es schließlich auch wenig überzeugend ist, wenn Jüngel auf nicht metaphorisch zu interpretierende soteriologische Figuren zurückgreift, um Probleme eines „metaphorischen Zirkels" zu lösen.

Christian Weidemann setzt sich in seinem Text mit einflussreichen neueren Versuchen auseinander, sich von „realistischen" (oder „metaphysischen") Verständnissen der Rede von Gott abzusetzen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem Grundansatz von Christian Danz, Gott als „Geschehen menschlichen Sich-Verstehens" zu deuten, sowie auf dem Vorschlag von Hartmut von Sass, Gott als „heilsame Qualifikation des Lebens" zu verstehen. Vor dem Hintergrund einer Skizze basaler Merkmale des Glaubensbegriffs übt Weidemann einschneidende Kritik an den beiden Entwürfen und schlägt vor, dass die hier verfolgten Anliegen treffender und transparenter in einem religiösem Fiktionalismus (beispielsweise von Peter Lipton oder Robin Le Poidevin) entfaltet werden könnten.

Genia Schönbaumsfeld führt in Wittensteins Auffassung der Rede von Gott ein, wie man sie beispielsweise aus einem Gespräch von Wittgenstein mit Rush Rhees entnehmen kann. Genauer rückt sie dabei die folgenden Annahmen Wittgensteins in den Fokus: Der Versuch, über Gott wie über ein menschliches Wesen zu sprechen, führe sehr wahrscheinlich dazu, Unsinn zu sagen. Gleichwohl verwendeten wir nach Wittgenstein in unserer Rede von Gott jedoch Bilder oder Teile von Bildern, die wir dem gewöhnlichen Reden über Menschen entnähmen. Dass hier Ähnlichkeiten bestünden, verdunkle die grammatikalischen Differenzen zwischen „God-talk" und gewöhnlicher „‚human being' language". Schönbaumsfeld zielt zuletzt darauf ab, zu zeigen, inwiefern wir es stattdessen in unserer Rede von Gott mit einer „equation entirely unlike any of the familiar curves" zu tun hätten.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sebastian Gäb untersucht in seinem Beitrag zeitgenössische Diskussionen zur Logik, Semantik und Pragmatik der These von der „Unsagbarkeit" Gottes. Zunächst skizziert er dazu drei Hauptprobleme einer solchen These: Das Problem der vermeintlichen Inkonsistenz in der *Beschreibung* Gottes als „unbeschreibbar", das Problem, wie die Referenz auf einen als unsagbar bzw. unbeschreibbar gedachten Gott hergestellt werden kann, sowie das Problem, worin die Funktion religiöser Sprache bestehen könnte, wenn ihr Gegenstand doch „unsagbar" sei. Gäb zeigt abschließend, dass alle diese Lösungsvorschläge unzufriedenstellend sind und entwickelt stattdessen in der Auseinandersetzung mit jenen Problemen einen eigenen Ansatz der „Unsagbarkeit", der auf einer detaillierten Analyse der Prädikate „unsagbar (unsayable)" und „unausdrückbar" (ineffable) beruht und der religiösen Erfahrung eine zentrale Rolle zuweist.

Dieser Band schließt mit einem umfassenden Forschungsbeitrag von Gesche Linde zu Luthers Verständnis von Sprache (insbesondere im Kontext der Rede von Gott) ab. Die für einen Sammelband prima facie ungewöhnliche Länge des Beitrags ist nicht zuletzt durch die umfassenden Nachweise und Übersetzungen in den Endnoten bedingt. Dass diese im vorliegenden Fall besonders hilfreich sind, ergibt sich aus dem ambitionierten Vorhaben Lindes: Diese unternimmt in dem Text eine grundlegende systematische Rekonstruktion der Überlegungen Luthers zu Rede von Gott und wirft dabei ein kritisches Licht auf etablierte Rezeptionswege Luthers. Insbesondere stellt sie die weit verbreitete Annahme in Frage, dass Luther der Metapher eine maßgebliche Rolle bei der Rede von Gott eingeräumt hätte. Linde arbeitet heraus, dass die *Nova Lingua* für Luther eine Form der eigentlichen Rede darstelle und gerade nicht figurativ zu verstehen sei. Zudem expliziert Linde die innere Logik der *Nova Lingua* unter Bezug auf Luthers Ausführungen zur *Nova Dialectica* und liefert damit über die Luther-Exegese hinausgehende, grundlegende Impulse für die systematische Reflexion der Rolle menschlicher Sprache und Logik im Rahmen der Theologie.

Literaturverzeichnis

Alston, William P.: Can We Speak Literally of God?, in: Ders. (Hg.), *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1989, 39–64.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alston, William P.: Religious Language, in: Wainwright, William Jr. (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2007, 220–244.

Aristoteles: *Poetik*, Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 2017.

Ayer, Alfred J.: *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz Ltd 1936.

Bezuidenhout, Anne: Truth-Conditional Pragmatics, *Philosophical Perspectives* 16 (2002), 105 – 134.

Bieri, Peter: Was bleibt von der analytischen Philosophie?, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344.

Braithwaite, Richard B.: *An empiricist view of the nature of religious belief.* Cambridge: Cambridge University Press 1955.

Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241.

Dalferth, Ingolf U.: *Radikale Theologie. Glauben im 21. Jahrhundert*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.

Eshlemen, Andrew S.: Can an atheist believe in God?, *Religious Studies*, 41 (2005), 183–199.

Flew, Anthony / Richard M. Hare / Basil Mitchell B.: Theology and Falsification. The University Discussion, in: Flew, Anthony / Alasdair MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillan 1955, 96–108.

Føllesdal, Dagfinn: Analytic Philosophy: What it is and why should one engage in it?, *Ratio* 9 (1996), 193–208.

Gentner, Dedre / Brian Bowdle / Phillip Wolff / Consuelo Boronat: Metaphor is like Analogy: Perspectives from Cognitive Science, in: Gentner, Dedre / Keith J. Holyoak / Boicho N. Kokinov (Hg.), *The Analogical Mind: Perspectives from cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press 2001, 199–254.

Gentner, Dedre / Brian Bowdle: Metaphor as Structure Mapping, in: Gibbs, Raymond W. Jr. (Hg.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 109–128.

Glock, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Hempel, Carl G.: Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, *Revue Interantionale de Philosophie* 4 (1950), 41–63.

Hesse, Jacob: *Metapher, Kontext und Kognition. Metaphern zwischen Indexikalität und Ähnlichkeit*, Berlin / New York: De Gruyter 2023.

Hesse, Jacob: Zur Semantik der Analogielehre, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023), 327–352.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herzberg, Stephan: Pros hen-Einheit und Analogie. Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: Johannes Brachtendorf / Ders. (Hg), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 35–59.

Hick, John: Theology and Falsification, *Theology Today* 17 (1960), 12–31.

Hochschild, Joshua P.: Proportionality and Divine Naming. Did St. Thomas Change his Mind About Analogy?, *The Thomist* 77 (2013), 531–558.

Hofmann, Klaus: Die Metaphoreszenz jüngerer Theologie, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57/4 (2015), 521–549.

Huxley, Julian S.: *Religion without revelation*. London: E. Benn 1927.

Johnson, Keith L.: *Karl Barth and the Analogia Entis*, London: T & T Clark 2010.

Kaufman, Gordon D.: Mystery, God and Constructivism, in: Moore, Andrew / Michael Scott (Hg.), *Realism and Religion. Philosophical and Theological Perspectives*, London: Routledge 2007, 11–30.

Koritensky, Andreas: *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung*, Stuttgart: Kohlhammer 2002.

Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg im Breisgau u.a.: Herder 2006.

Kripke, Saul: *Naming and Necessity*, Malden: Blackwell 1980.

Le Poidevin, Robin: *Religious Fictionalism*, Cambridge: Cambridge University Press 2019.

Löffler, Winfried: Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?, *Stimmen der Zeit* 6 (2007), 375–388.

May, Todd: On the very Idea of Continental (or for that matter Anglo-American) Philosophy, *Metaphilosophy* 33 (2002), 401–425.

McInerny, Ralph: *Aquinas and Analogy,* Washington: CUA Press 1996.

Pannenberg, Wolfhart: Analogie und Doxologie, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 181–201.

Pannenberg, Wolfhart: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

Phillips, Dewi Z.: *Belief, Change and Forms of Life,* London: Palgrave Macmillan 1986.

Pseudo-Dionysius Areopagita: *Über die mystische Theologie und Briefe*. Herausgegeben und übersetzt von Adolf Ritter, Stuttgart: Hiersemann 1994.

Putnam, Hilary: The meaning of 'meaning', in: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 215–271.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Putnam, Hilary: *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press 1992.

Quine, Willard V. O.: Two Dogmas of Empiricism, *The Philosophical Review* 60 (1951), 20–43.

Recanati, Francois: *Truth-Conditional Pragmatics,* Oxford: Oxford University Press 2010.

Rorty, Richard M. (Hg.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago and London: The University of Chicago Press 1967.

Ruf, Matthias: *„Handeln Gottes". Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.

Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1 und 2, herausgegeben von Rolf Schäfer., 2. Auflage, Berlin: De Gruyter 2008.

Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press 1997.

Stosch, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg: Friedrich Pustet 2001.

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Band I, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1934.

Travis, Charles: On What Is Strictly Speaking True, *Canadian Journal of Philosophy* 15 (1985), 187–229.

Weidemann, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2007.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-Philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963.

Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, herausgegeben von Cyrill Barrett, Berkeley / Los Angeles: University of California Press 1967.

Szabó, Zoltán G.: *Semantics versus Pragmatics*, Oxford: Clarendon Press 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stephan Herzberg

Wie weit reicht die menschliche Sprache?

Thomas von Aquins Lehre von der Analogie der Gottesnamen

Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist Thomas von Aquins Lehrstück über die Namen Gottes in ScG I c.30 – 36 und STh I q.13 *(De nominibus Dei).* Es geht mir in erster Linie darum, die Problemfrage, die These sowie das damit verbundene Projekt dieses Lehrstücks systematisch herauszuarbeiten. Dabei soll deutlich werden, was genau die metaphysischen, epistemologischen und semantischen Voraussetzungen sind, die Thomas für seine These und sein Projekt in Anspruch nehmen muss. Anschließend gehe ich auf das immer wieder vorgebrachte Problem des hohen Grads von Unbestimmtheit analoger Gottesnamen ein.

1. Die Problemfrage des Lehrstücks

Thomas geht es in seinem Lehrstück nicht um einen Katalog der von Gott aussagbaren Namen.[1] Im Mittelpunkt steht vielmehr die formale Frage, was für Namen in welcher Weise von Gott ausgesagt werden können.[2] Dahinter steht das grundsätzliche Problem, wie

1 Wenn ich im Folgenden von „Namen" spreche, verwende ich diesen Ausdruck im aristotelisch-thomistischen Sinn: Unter „Namen" oder „Nennworte" (griech. *onoma,* lat. *nomen*) fallen hier sowohl Eigennamen als auch Begriffsworte. Gemäß Aristoteles ist ein Name „eine gemäß einer Übereinkunft etwas bedeutende stimmliche Äußerung ohne Bezug zur Zeit, von der kein Teil eigenständig etwas bedeutet" (Int. 2, 16a19–21; Übers. H. Weidemann). Es handelt sich um die kleinste semantische (=bedeutungstragende) Einheit.

2 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 52: „Gleichwohl ist die Fragestellung der Untersuchung der Quaestio 13 von sehr formaler Art. Die Frage ist nicht so sehr, welche inhaltlichen Namen Gottes zuerkannt werden dürfen […], sondern *wie* Gott

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir uns als endliche Vernunftwesen mit einer Sprache, die mit Begriffen arbeitet, deren Bedeutung auf endliche Dinge zugeschnitten zu sein scheint, überhaupt auf Gott beziehen können, wenn wir seinen absolut singulären metaphysischen Status ernst nehmen: Gott ist von allem, was ist, verschieden *(ab omnibus distinctus)*.[3] Er ist in jeder Hinsicht einfach *(omnino simplex)*, d.h. weder materiell noch metaphysisch zusammengesetzt.[4] Als die durch sich selbst existierende Fülle des Seins *(ipsum esse per se subsistens)*[5] fällt er nicht unter eine bestimmte Gattung und ist als solcher nicht definierbar.[6] Gottes Wesen ist „über" *(supra)* dem, was wir von ihm erkennen und mit Worten bezeichnen können.[7] Diese Erhabenheit wird besonders in der platonisch-apophatischen Tradition christlicher Theologie seit Ps.-Dionysius Areopagita betont.[8] Aber sie findet sich auch in der späteren, an Thomas von Aquin maßnehmenden Lehrverkündigung, wenn es heißt, dass Gott „über alles, was außer ihm ist oder überhaupt denkbar ist, unaussprechlich erhaben *(ineffabiliter excelsus)*" ist.[9]

Das Problem ist nicht, ob wir über Gott überhaupt etwas aussagen können. (Selbst derjenige, der sagt, Gott sei unbegreiflich und unnennbar, hat damit etwas von Gott erkannt bzw. etwas von ihm ausgesagt.) Wir können relational, verneinend oder metaphorisch von Gott sprechen: (a) relational, indem wir Gott in eine (nur gedachte) Beziehung zu etwas Geschaffenem, das mit einem bestimmten Be-

---

durch uns benannt wird, wie Gott in menschlicher Sprache zur Sprache gebracht wird".

3 Vgl. ScG I c.14; De pot. q.1 a.2 ad7.

4 Vgl. STh I q.3 a.7.

5 Vgl. STh I q.4 a.2 mit Bezug auf q.3 a.4.

6 Vgl. ScG I c.25; STh I q.3 a.5.

7 Vgl. STh I q.13 a.1 ad1: „[…] quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus".

8 Gott ist aufgrund seines „überwesentlichen Wesens" *(hyperousios ousia)* „unerkennbar" *(agnôston)* und „unaussprechlich" (*arrêton*) vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I 1; V 1 (Übers. E. Stein).

9 *Dei Filius* c.1: „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, in comprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus" (DS 3001).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griffswort mit einer bestimmten natürlichen Bedeutung bezeichnet wird, setzen (z.B. „Gott ist die Ursache des Gutseins in den Dingen“[10], „Gott ist Herr“[11]; *via causalitatis*); (b) verneinend, indem wir etwas, das mit einem bestimmten Begriffswort mit einer bestimmten natürlichen Bedeutung bezeichnet wird, Gott absprechen (z.B. „Gott ist kein Körper“[12]; *via remotionis*); (c) metaphorisch, indem wir Begriffsworte, die bestimmte natürliche Arten oder Eigenschaften bezeichnen, gemäß einer bestimmten Gleichheit der Verhältnisse[13] auf Gott übertragen (z.B. „Gott ist ein Fels“, „Gott ist ein Löwe“[14]; *metaphorice*).

Die zentrale Frage lautet vielmehr: Können wir von Gott eine Klasse von Namen affirmativ aussagen, die auf Gott *selbst*, also auf sein Wesen *(essentialiter)*, zutreffen? Gott ist sein Wesen und sein Wesen ist sein Sein, wie die metaphysische Reflexion nach Thomas zeigt. Es gibt in Gott keinen Unterschied zwischen Form und Materie, zwischen Wesen und Träger, zwischen Wesen und Existenz oder zwischen Wesen und Akzidentien; es gibt in Gott nichts, was außerhalb seines Wesens wäre.[15] Dass einige Namen etwas von Gottes Wesen selbst aussagen, ist in den oben angeführten Aussageweisen gerade *nicht* der Fall: (a) Wenn wir Gott „Herr“, „Schöpfer der Welt“, „Ursache des Gutseins in den Dingen“ etc. nennen, sagen wir von Gott bestimmte (gedachte) Beziehungen zu bestimmten geschaffenen Dingen[16] „mit zeitlicher Geltung“ *(ex tempore)* und nicht „von Ewigkeit“ *(ab aeterno)* aus.[17] (b) Wenn wir von Gott sagen, dass er kein Körper ist, sprechen wir ihm das, worauf wir uns mit dem Begriffswort „Körper“ beziehen, ab. (c) Wenn wir Gott „Fels“ nennen, beziehen wir uns mit diesem Begriffswort auf einen endlichen Gegenstand, den wir gemäß einer bestimmten Verhältnisgleichheit auf Gott übertragen. In all diesen Aussageweisen verbleibt die Bedeutung, in der wir das jeweilige Begriffswort von Gott aussagen, im Endlichen; die Namen werden hier in keiner anderen Bedeutung

10 Vgl. STh I q.13 a.2., a.6.
11 Vgl. STh I q.13 a.7 ad1.
12 Vgl. ScG I c.20.
13 Zur Metapher gemäß der Analogie vgl. Aristoteles, Poetik 21, 1457b6–9, b23–25.
14 Vgl. ScG I c.30; STh I q.13 a.3.
15 Vgl. ScG I c.21 – 22; STh I q.3.
16 Vgl. schon Maimonides, dux neutrorum I 53.
17 Vgl. STh I q.13 a.7 ad1.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Gott ausgesagt als in derjenigen, in der sie von den Geschöpfen ausgesagt werden.[18] Gott selbst oder sein Wesen bleibt hinter der natürlichen Bedeutung der ausgesagten Begriffe verborgen.

Das heißt allerdings nicht, dass die oben angeführten Aussageweisen uns im Hinblick auf Gott keinerlei Erkenntnisse gewähren würden: (a) Die gesamte Gotteslehre des Thomas basiert auf der *via causalitatis*: Da für Thomas die Existenz Gottes nichts ist, was *für uns* „durch sich selbst bekannt" *(per se notum)* ist, muss seine Existenz aus den für uns bekannteren Wirkungen bewiesen werden.[19] In den *quinque viae* wird das geschaffene Seiende unter einem bestimmten metaphysischen Aspekt thematisiert (bewegt, existent, vergänglich, gut, zielgerichtet) und im Hinblick auf den jeweils thematisierten Aspekt auf die erste Ursache hin befragt.[20] Der auf diese Weise erschlossene Gott kommt damit in einer bestimmten Hinsicht für unseren Intellekt zum Vorschein (als Grund der Bewegung, als Erhalter des Seins, als permanenter Grund alles Vergänglichen, als Grund der Vollkommenheiten, als höchste Intelligenz[21]), allerdings in einer Hinsicht, die *relativ* auf das Geschaffene ist.[22] (Und nicht schon in derjenigen Hinsicht, unter welcher er im christlichen Credo bekannt wird, oder in einer Hinsicht, unter welcher er durch Wesensattribute schon hinreichend bestimmt wäre[23]). Die jeweilige Konklusion der *quinque viae* dient Thomas vielmehr als *Ausgangspunkt* der (weiteren) inhaltlichen Bestimmung des Gottesbegriffs:

18 Vgl. STh I q.13 a.6. Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 63: „Metaphorisches Sprechen bleibt in gewissem Sinn auf dem festen Boden der Endlichkeit stehen. Die kategorial bestimmten Bedeutungen innerhalb der menschlichen Welt bleiben der feste Bezugspunkt. Man muss daher die Analogie streng von der Metapher unterscheiden, was nicht ausschließt, dass auch das analoge Sprechen eine metaphorische Dimension hat".

19 Vgl. STh I q.2 a.1.

20 Vgl. R. Schönberger, nomina divina, 10. Vgl. auch S. Brock, The Philosophy of Saint Thomas Aquinas, 122: „Each of the five ways fixes on some aspect of things in our experience and proceeds to show how it entails the influence of something worthy to be called a God".

21 Zu den Gottesbeweisen vgl. E. Feser, Aquinas, 65–120.

22 Vgl. S. Brock, The Philosophy of Saint Thomas Aquinas, 121: „Each way is a different window onto the truth about the deity and presents it under a different guise. The Summa's subsequent treatment of what can and cannot be attributed to God draws now on one, now on another of the conceptions of Him that the various ways provide".

23 Vgl. T. Pawl, The Five Ways, 115.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So leitet Thomas aus dem in jeder Hinsicht Unbewegt-Sein Gottes ab, dass er ewig ist. Aus dem Ewig-Sein folgt, dass es in Gott keine passive Potenz gibt. Das impliziert, dass in Gott keine Materie ist etc. (b) In der *via remotionis*, die Thomas als unverzichtbar ansieht[24], nähern wir uns durch Abgrenzung von allem anderen Seienden schrittweise der Kenntnis des göttlichen Wesens an.[25] Die verneinende Prädikationen stehen in einer geordneten Reihe, was allerdings eine bestimmte metaphysische Ordnung voraussetzt, die im Denken durchschritten wird. Diese metaphysische Ordnung ist eine positive Voraussetzung für den Weg der Verneinung.[26] „[D]ie Erkenntnis wächst, je mehr Verneinungen begründet gewusst werden. Die Erkenntnis Gottes ist also so etwas wie eine Idee, die nur approximativ erreichbar ist. […] Andererseits wird dadurch auf einen zwar positiven, aber nicht positiv fassbaren Inhalt zugegangen".[27] (c) Auch *metaphorische* Aussagen erschließen uns etwas von dem, dessen Existenz die Gottesbeweise dartun: Wenn wir Gott „Löwe" oder „stark wie ein Löwe" nennen, beziehen wir uns auf eine natürliche Art oder Eigenschaft, zu der wir Gott in eine Beziehung setzen: „So heißt 'Löwe', auf Gott angewandt, nur dies: Gott ist in seiner Tätigkeit ähnlich stark wie der Löwe in der seinen"[28]. Gemäß

24 Vgl. ScG I c.14: „Bei der Betrachtung der Substanz Gottes ist aber vornehmlich (*praecipue*) der Weg der Verneinung zu beschreiten". Bei Zitaten aus der ScG folge ich, wenn nicht anders angegeben, der Übersetzung von Albert/Engelhardt, bei Zitaten aus der STh, wenn nicht anders angegeben, der Deutschen Thomas-Ausgabe.

25 ScG I c.14: „Und umso mehr nähern wir uns der Kenntnis von ihm, je mehr wir durch unseren Verstand von ihm verneinen können. Wir erkennen nämlich etwas umso vollkommener, je umfassender wir seine Unterschiede gegenüber anderem betrachten. […] So wird er der Reihe nach von all dem, was außer ihm ist, durch Verneinungen dieser Art unterschieden. Und erst dann wird über seine Substanz in der gehörigen Weise gedacht werden, wenn er als von allen unterschieden erkannt wird. Dennoch wird dieses Denken nicht vollkommen sein, da ja nicht erkannt wird, was er in sich ist". Zum Gedanken eines Fortschritts innerhalb der *via negativa* vgl. Maimonides, dux neutrorum I 59: „[…] ebenso gelangst du umso näher zur Erkenntnis Gottes, je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst" (Übers. A. Weiß).

26 Überhaupt basiert für Thomas jede Negation auf einer Affirmation (vgl. De veritate q.7 a.5).

27 R. Schönberger, nomina divina, 49 f. Vgl. auch ders., Grenzen verständlicher Sprache, 275.

28 Vgl. STh I q.13 a.6.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Verhältnisgleichheit übertragen wir den Namen, nach dem das eine Verhältnis benannt ist, auf das andere Verhältnis.

Die Frage ist also, ob es eine Art von Aussagen gibt, in denen das ausgesagte Begriffswort etwas von Gottes Wesen selbst *(essentialiter)* bezeichnet. Das Begriffswort müsste hier in einer Bedeutung verwendet werden, in der es (auch) auf Gott zutrifft. Auf diese Weise würde ein solches Begriffswort uns *etwas* von Gottes Wesen kognitiv präsent machen. (Das Wesen als Ganzes ist uns *in statu viatoris* verborgen, wir können Gott in diesem Leben nicht *per suam essentiam* schauen[29]).

2. Semantische Grundlagen

An dieser Stelle ist eine kurze Zwischenbemerkung zur Frage angebracht, welche Rolle genau der Bedeutungsgehalt eines Wortes in Thomas' Semantik spielt: Ein Name *(nomen)* bezeichnet eine Sache *(res)* gemäß der Weise, wie wir diese Sache kognitiv erfassen, also vermittelst eines gedanklichen Konzepts oder Begriffs *(mediante conceptione intellectus)*. Dieser Begriff macht den Gehalt eines Begriffsworts *(ratio nominis)* aus.

> Nach Aristoteles sind ‚die Worte Zeichen für das, was verstanden wurde, und die verstandenen Gehalte sind Ähnlichkeiten der Dinge'. Und so ist klar, dass sich die Worte auf die zu bezeichnenden Dinge beziehen vermittelt durch einen Begriff des Intellekts. Insoweit also etwas von uns durch den Intellekt erkannt werden kann, kann es von uns benannt werden.[30]

Thomas' Darlegungen beruhen auf Aristoteles' Mehr-Ebenen-Semantik, wie dieser sie am Anfang von *De interpretatione* skizziert:

> Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme Symbole für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und unsere schriftlichen Äußerungen sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache.

29 Vgl. STh I q.12 a.11. Ausnahmen sind die Entrückung des Mose und des Paulus (ad2).

30 Vgl. STh I q.13 a.1 corpus (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Die seelischen Widerfahrnisse *(pathêmata tês psychês)*[31] aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle[32] ein Zeichen ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge *(pragmata)*, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen *(homoiômata)*[33] sind, für alle dieselben.[34]

Das Phänomen der sprachlichen Bezugnahme beschreibt Aristoteles mit dem folgenden Bild:

> […] denn jemand, der ein solches Wort ausspricht, bringt sein Denken (bei der mit ihm gemeinten Sache) zum Stehen, und jemand, der es hört, kommt (in seinem Denken bei dieser Sache) zum Stillstand.[35]

Wir kommen mit den Gedanken, die „als erste" von unseren Worten bezeichnet werden, bei den Dingen, auf die wir uns mit unseren Worten beziehen, „zum Stehen", d.h. wir meinen diese Dinge, *indem* wir jene Gedanken denken; unsere sprachliche Bezugnahme auf die Dinge ist stets eine gedanklich *vermittelte*.[36] Aristoteles wie Thomas von Aquin vertreten weder einen Direkten Realismus noch einen extremen Mentalismus; wir beziehen uns auf die *Dinge*, aber *vermittelt* durch Gedanken.[37]

---

31 Wie sich aus dem Folgenden ergibt, sind damit Gedanken *(noêmata)*, also Widerfahrnisse der Denkseele gemeint (H. Weidemann, Aristoteles. De Interpretatione (Kommentar), 135).

32 Hier gibt es verschiedene Lesarten des griechischen Textes *(prôtôn, prôtôs, prôton)*. Sind die Äußerungen unserer Stimme „in erster Linie" (adverbial) ein Zeichen, dann auch ein Symbol für die seelischen Widerfahrnisse (womit sich „Zeichen" und „Symbol" in ihrer Bedeutung unterscheiden würden)? Oder sind die seelischen Widerfahrnisse das Erste, was von den stimmlichen Äußerungen bezeichnet wird (adjektivisch), die Dinge das Zweite?

33 Das ist nicht in einem literal-piktorialen Sinn zu verstehen, sondern als eine Ähnlichkeitsrelation *(similitudo)*, bei der Gedanken und Dinge in einer bestimmten (intelligiblen) Form *(species)* übereinkommen. Diese Gemeinsamkeit in einer bestimmten Form (formale Identität) verdankt sich einer *kausalen Relation*.

34 Int. 16a3–8 (Übers. H. Weidemann).

35 Int. 16b19–21 (Übers. H. Weidemann).

36 Vgl. H. Weidemann, Aristoteles. De interpretatione (Kommentar), 148.

37 Hierzu D. Perler, Theorien der Intentionalität, 91 f.; 96: „Sprachliche Bezugnahme ist nicht durch sprachliche Zeichen allein möglich, sondern nur durch eine Verbindung dieser Zeichen mit kognitiven Entitäten. Und diese Entitäten existieren natürlich im Geist. So betrachtet vertritt Thomas in der Tat einen gewissen Mentalismus".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die sprachliche Bezugnahme beruht auf der intellektiven Bezugnahme, in der vom äußeren Gegenstand eine intelligible Form *(species intelligibilis)* im Sinne eines die Bezugnahme vermittelnden *id quo*[38] aufgenommen wird. Die vom äußeren Gegenstand gestiftete Kausalrelation führt also zum Zustandekommen einer kognitiven Entität, die aufgrund ihrer Ähnlichkeitsrelation *(similitudo)* zum äußeren Gegenstand dem Erkennenden diesen präsent macht. Diese Ähnlichkeitsrelation ist also nicht in einem piktorialen Sinn zu verstehen, sondern als eine Übereinkunft in einer intelligiblen Form.

Genau hier fügt Thomas gegenüber Aristoteles eine wichtige Unterscheidung ein: Thomas unterscheidet zwischen der *species intelligibilis* und – Augustinus folgend – dem „inneren Wort" *(verbum interius)* (oder der „intentio intellecta"[39]). Beide verhalten sich zueinander wie *principium* (Anfang, Grund, Ursprung) und *terminus* (Abschluss, Endpunkt).[40] Während die Spezies als Prinzip den Intellekt in den Akt überführt, also dasjenige ist, was eine Bezugnahme auf den Gegenstand überhaupt ermöglicht, ist das „innere Wort" das, was dem Intellekt am Ende eines Erkenntnisprozesses präsent ist, der Wesensgehalt des Gegenstands.[41] Mit dem inneren Wort ist das Wesen einer Sache vollständig präsent und damit eine *eindeutige* Bezugnahme auf diese Sache möglich. Insofern Thomas zwischen Spezies und innerem Wort unterscheidet und Letzteres als den kognitiven *Endpunkt* eines immer tieferen Prozesses der Wesenserforschung versteht[42], ist Thomas nicht auf die unplausible These festgelegt, dass wir erst dann, wenn wir das Wesen von etwas vollständig

38 Zum Abweis eines Repräsentationalismus und zur Unterscheidung zwischen *id quod* und *id quo* vgl. STh I q.85 a.2 sed contra: „Also ist die intelligible Form nicht das, was in Wirklichkeit erkannt wird, sondern das, wodurch der Intellekt erkennt".

39 Vgl. ScG I c.53; IV c.11: „Darum wird auch dieser Begriff selbst ‚inneres Wort' genannt".

40 Vgl. De veritate q.4 a.2; ScG I c.53.

41 Hierzu genauer D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, 88–95; 94 f.: „‚Ein inneres Wort von etwas haben' heißt also nichts anderes als ‚am Endpunkt des Erkenntnisprozesses das Wesen eines Gegenstandes verstehen'".

42 Vgl. hierzu auch Thomas' Unterscheidung zwischen *species intelligibilis* und *intentio* in ScG I c.53. Die Spezies wird aufgenommen und formt die Vernunft, d.h. führt zur formalen Angleichung an das Erkannte, die Intentio dagegen wird von der Vernunft des Menschen geformt. In diesem Punkt bringt Thomas gegenüber Aristoteles, der einfach von „Leidenszuständen", also von außen ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erkannt haben, uns erfolgreich auf einen Gegenstand beziehen können. Vielmehr geht er von einem Vertiefungsmodell aus. Die *ratio nominis*, also der Bedeutungsgehalt eines Wortes, ist *im Idealfall* der wesentliche Gehalt einer Sache, wie er in einer Definition zum Ausdruck kommt. Der Bedeutungsgehalt kann aber auch erst einmal aus losen Beschreibungen bestehen.[43] Solange diese Beschreibungen bestimmte charakteristische Merkmale enthalten, die eine vage oder vorläufige Identifikation des gemeinten Gegenstands gestatten, kann auch die bloße Kenntnis der Wortbedeutung, wie sie mit dem Beherrschen einer Sprache gegeben ist, referenzermöglichend sein.[44] Dies ist gerade in Bezug auf Gott, über den ein definitorisches Wissen zu erwerben schon aus metaphysischen Gründen ausgeschlossen ist, ein entscheidender Punkt.

3. Der Begriff der Analogie

Welche Begriffsworte wären von sich aus dazu geeignet, uns etwas von Gottes Wesen selbst kognitiv präsent zu machen? Ansatzpunkt für Thomas sind hier jene Namen, die eine „Vollkommenheit ohne Mangel" *(perfectio absque defectu)* bezeichnen (z.B. „Gutsein", „Weisheit", „Sein", „Leben" etc.).[45] Diese Namen sind uns schon aus der Heiligen Schrift vertraut; nach dem Verständnis des Gläubigen hat sich Gott unter diesen Namen offenbart.[46] Diese Namen werden von Gott und vom Geschaffenen ausgesagt; sie haben von sich aus schon eine natürliche Bedeutung für uns. Nach Thomas können wir aus den geschaffenen Dingen nicht nur auf Gottes Existenz schließen: Insofern wir Gott als Ursache aller Dinge erkennen, können wir ihn auch von den Geschöpfen her benennen, indem wir die Begriffsworte, die für geschaffene Vollkommenheiten stehen, in einer nichtmetaphorischen Weise auf Gott übertragen, nämlich in der Weise,

---

ursachten Gehalten (Gedanken) der Vernunftseele spricht, eine gewisse „Spontaneität" in die Theorie der Begriffsbildung hinein.

43 Vgl. D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, 98 f. mit Bezug auf die Aristoteles-Interpretation von David Charles.

44 Vgl. Aristoteles, An. Post. II 10, 93b29–35; I 1, 71a12 f., a15. Mit der hermeneutischen Tradition kann man auch von einem „Vorbegriff" sprechen.

45 Vgl. ScG I c.30.

46 Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I, 1; V, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sie *primär* von Gott selbst ausgesagt werden, sekundär von dem Geschaffenen.[47] Eine solche Art der Prädikation bezeichnet Thomas als *analog*.[48]

Thomas' Lehre von der Analogie hat, wie in der Literatur immer wieder im Hinblick auf die Debatte um die thomistische *analogia entis* betont wird, ihren primären Ort in der Gotteslehre, genauer: in der theologischen Semantik.[49] „Analogie" bezeichnet nach Thomas keine Eigenschaft besonderer Begriffe, sondern eine besondere *Prädikationsweise*, also eine bestimmte Art, wie ein bestimmter Begriff von gattungsverschiedenen Gegenständen prädiziert wird.[50]

Das Konzept, auf das Thomas hier zurückgreift, ist Aristoteles' *pros hen*-Einheit, die dieser neben der „Analogie" im Sinn einer Verhältnisgleichheit[51] als eine weitere Form der nicht-zufälligen *Homonymie* auffasst.[52] Am Beispiel des Gesunden macht Aristoteles deutlich, dass gattungsverschiedene Entitäten nicht nur aufgrund eines sprachlichen Zufalls, sondern auch aufgrund eines systematischen Zusammenhangs, nämlich der jeweils verschiedenen Beziehung zu einer primären Instanz („auf eines hin": *pros hen*), mit demselben Namen bezeichnet werden können.[53] Einen Urlaub, eine Speise, eine bestimmte Gesichtsfarbe etc. können wir aufgrund ihres

47 Vgl. STh I q.13 a.1., a.3.

48 Vgl. DPN c.6 n.20: „Von analoger Prädikation spricht man dann, wenn von mehreren Dingen, deren Bedeutung verschieden ist, etwas ausgesagt wird, das jedoch auf eines und dasselbe hingeordnet ist, wie z.B. ‚gesund' vom Körper des Lebewesens, vom Urin und von einem Trank ausgesagt wird, aber nicht in allen genau dasselbe bezeichnet. Es wird nämlich vom Urin als Zeichen der Gesundheit, vom Körper als dem Subjekt und vom Trank als der Ursache der Gesundheit ausgesagt. Aber dennoch werden alle diese Bedeutungen *(rationes)* einem einzigen Ziel zugeordnet, nämlich der Gesundheit" (Übers. R. Heinzmann mit Änderungen).

49 Vgl. R. Schönberger, nomina divina, 110: „Der locus classicus der thomasischen Analogielehre ist die Theorie der göttlichen Namen". Vgl. auch ders., Transformation des klassischen Seinsverständnisses, 128.

50 Vgl. R. Schönberger, nomina divina, 118 f.

51 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I 4, 1096b27–29. Die Analogie ist für Aristoteles die schwächste Form der Einheit; sie besteht zwischen Dingen, die der Zahl, der Art und der Gattung nach verschieden sind (Metaphysik V 7, 1016b31–35).

52 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I 4, 1096b26 f. Zum Folgenden vgl. auch S. Herzberg, Pros hen-Einheit und Analogie, 41–45.

53 Hierzu auch H. Weidemann, pollachôs legomenon, 481–483.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

je eigenen Bezugs (als Bewirkendes, als Erhaltendes, als Zeichen) auf den gesunden Menschen „gesund" nennen; was es für den Urlaub, für die Speise, für die Gesichtsfarbe etc. jeweils bedeutet, „gesund" genannt zu werden, lässt sich durch den Bezug auf den gesunden Menschen, von dem „gesund" in der primärer Bedeutung ausgesagt wird, verstehen. Es liegt eine definitorische Abhängigkeit vor: In der Definition der sekundären Instanzen kommt der Begriff der primären Instanz vor, während das Umgekehrte nicht gilt.[54] Was für das Gesunde gilt, gilt nach Aristoteles auch für den Zusammenhang der verschiedenen Gattungen des Seienden: „So wie auch alles Gesunde mit Beziehung auf Gesundheit (so genannt wird), […] so wird auch das Seiende zwar in vielfacher Weise so genannt, aber alles in Beziehung auf ein Prinzip"[55].

Thomas bezeichnet (wie schon andere vor ihm) auch die *pros hen*-Prädikation als Analogie[56] und versteht diese als etwas Drittes zwischen (einfacher) univoker und (rein) äquivoker Prädikation.[57] Zudem unterscheidet er, auch darin über Aristoteles hinausgehend, zwei Weisen (*modi*) der *pros hen*-Analogie: zum einen die Analogie *multorum ad aliquid unum* (z.B. das viele Gesunde in jeweils verschiedener Beziehung zur [abstrakten] Gesundheit), zum anderen die Analogie *ad unum ipsorum* (z.B. das akzidentell Seiende in Bezug auf die [konkrete] Substanz).[58] Nur letztere Weise ist nach Thomas geeignet, um zu verstehen, wie eine bestimmte Vollkommenheit von Gott und den anderen (geschaffenen) Dingen ausgesagt werden kann, d.h. wie der Zusammenhang zwischen den geschaffenen Instanzen einer Vollkommenheit und ihrer göttlichen Fülle zu denken ist. Würde man nämlich die erste Weise des Zusam-

54 Die definitorische Abhängigkeit ruht auf einer sachlichen auf: Die heterogenen Entitäten verfügen jeweils über eine Beschaffenheit, die es ihnen erlaubt, in ein auf eine primäre Instanz hin geordnetes Beziehungsgeflecht einzutreten.

55 Vgl. Aristoteles, Metaphysik IV 2, 1003a33–b10.

56 Vgl. etwa DPN c.6 n.20; In V Met. lect.8 n.879.

57 Vgl. STh I q.13 a.5.: „Et ita iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem". Die Differenz zu Aristoteles wird deutlich in STh q.13 a.10 ad4: „sed Philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga".

58 Vgl. ScG I c.34. Das Beispiel „gesund" ist nicht auf die erste Weise des Zusammenhangs festgelegt. Thomas kann es auch für die zweite Weise benutzen (vgl. STh I q.13 a.5).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menhangs zugrunde legen, müsste man, so Thomas, etwas sowohl Gott als auch den anderen Instanzen vorgeordnetes Drittes (ein Universale wie die Gutheit, die Weisheit etc.) annehmen, was dem metaphysischen Status Gottes als der ersten, alles überragenden Ursache aller Dinge[59] widersprechen würde.

Im Hinblick auf die Diskussion um die Analogielehre ist festzuhalten, dass Thomas auf ein Konzept von Prädikation zurückgreift, mit dem Aristoteles den besonderen Zusammenhang des *kategorial* verfassten *sublunar* Seienden deutet, das also, bildlich gesprochen, auf der *horizontalen Ebene* angesiedelt ist. Auch Thomas fasst dieses von ihm als Analogie bezeichnete Konzept erst einmal in dieser Weise auf[60], verbunden mit einigen, nicht unwesentlichen Modifikationen.[61] Im Rahmen seiner Fragestellung, was für Namen in welcher Weise von Gott ausgesagt werden können, wird dieses Konzept, das bisher im Bereich des Kategorialen Anwendung fand, von Thomas herangezogen, um für den weit größeren Unterschied zwischen dem Geschaffenen und Gott, der jenseits jeder Gattung ist, einen Zusammenhang anzubieten, der eine gemeinsame Prädikation bestimmter Namen, die nicht schlicht äquivok ist, verständlich macht. Die Analogie wird also auf eine *vertikal-transzendentale* (die Kategorien [oder Gattungen des Seienden] als solche überschreitende) *Ebene* übertragen.[62]

---

59 Vgl. STh I q.12 a.12: „[…] prima omnium causa, excedens omnia sua causata".

60 Vgl. DPN c.6 n.19: „So kommen etwa Substanz und Quantität, die in keiner Gattung übereinkommen, allein gemäß der Analogie überein. Sie kommen nämlich allein im Sein überein. Seiend aber ist keine Gattung, weil es nicht univok, sondern analog ausgesagt wird". Ebd., n.21: „Wieder ein andermal werden die Worte aber durch Zuordnung an ein einziges Subjekt ausgesagt, so wie seiend von der Substanz, der Qualität und der Quantität und den anderen Kategorien ausgesagt wird" (Übers. R. Heinzmann).

61 So bezeichnet er die Substanz als Ursache der Akzidentien (DPN c.6 n.22; ScG I c.34). Die Ursächlichkeit wird als eine graduelle Anteilgabe am eigenen Sein gedeutet. Das Sein wird in Graden den akzidentellen Seinsweisen zugeteilt und kommt diesen dadurch intrinsisch zu (vgl. ver. q.1 a.1; In IV Met. lect.1 n.540). Insofern schwächt Thomas die äquivoke Natur ab, die die pros hen-Einheit bei Aristoteles hatte.

62 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 72: „Es geht nicht mehr um eine Analogie innerhalb der kategorialen Sphäre der menschlichen Erfahrung, sondern um eine Analogie, in der die kategoriale Sphäre *als solche* überschritten wird".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da nun aber der „Abstand" zwischen Gott und den Geschöpfen weit größer ist als der „Abstand" zwischen den Geschöpfen untereinander, letzterer aber in einigen Fällen (nämlich der Gattungsverschiedenheit) der Grund für einen nicht-univoken Begriffsgebrauch ist, kann man im Hinblick auf Gott und die Geschöpfe noch viel weniger mit univoken Prädikationen rechnen, vielmehr werden hier alle Namen äquivok ausgesagt[63], nach Thomas aber gerade nicht im Sinne einer „bloßen Äquivokation" *(pure aequivoce)*.[64] Diese Nicht-Univozität legt sich auch aufgrund der besonderen Art des Verursachtsein nahe, wie es auf das Geschaffene als Geschaffenes zutrifft. Hier liegt eine Verursachung vor, in der (im Unterschied zu Fällen wie z.B. Zeugung, Erwärmung) die Wirkung der Kraft ihrer Ursache nicht adäquat ist, weshalb auch die mitgeteilte Ähnlichkeit[65] keine gemäß demselben Begriffsgehalt *(non secundum eamdem rationem)* ist. Die Sonne ist ein Beispiel für eine solche „äquivoke Ursache", bei der Ursache und Wirkung nicht derselben Art oder Gattung angehören; die Wirkung präexistiert in der Ursache in einer höheren Weise.[66]

> […] was sich in den Wirkungen gesondert und in vielerlei Weise findet, ist in der Ursache einfach und nach derselben Weise; so bringt z.B. die Sonne mit ihrer einen Kraft in dem irdischen Bereich vielfältige und mannigfache Formen hervor. Auf solche Weise finden sich alle Vollkommenheiten der Dinge, die in den Geschöpfen getrennt und vielfältig sind, zuvor in Gott, und zwar in voller Einheit.[67]

Im Fall der göttlichen Schöpfungskausalität gehört die Ursache überhaupt keiner Gattung an, so dass die Wirkungen einen noch geringeren Grad an Ähnlichkeit mit der Ursache aufweisen; die Wirkungen müssen in Gott in einer noch höheren Weise präexistieren:

---

63 Vgl. STh I q.13 a.5 sed contra.

64 Vgl. STh I q.13 a.5 corpus.

65 Ähnlichkeit *(similitudo)* darf bei Thomas nicht in einem piktorialen Sinn verstanden werden, sondern basiert immer auf einer bestimmten Art und Weise der Übereinstimmung in einer Form. Der Grundlagentext hierzu ist STh I q.4 a.3.

66 Vgl. STh I q.4 a.2, q.6 a.2. Vgl. ScG I c.29. Hierzu genauer N. Kretzmann, The Metaphysics of Theism, 147–157.

67 STh I q.13 a.5.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Da nun das Gute in Gott ist wie in der ersten nicht-univoken Ursache alles Seienden, so muss es sich in ihm in einer hervorragendsten Weise *(excellentissimo modo)* finden.[68]
> Wenn wir also einen Menschen ‚weise' nennen, so ist das damit Bezeichnete einigermaßen vollständig bestimmt und erfasst; auf Gott angewandt ist es anders; da bleibt das Bezeichnete unbegriffen und reicht über die Bedeutung des Namens hinaus.[69]

Die Nicht-Univozität ist also diejenige Position, die erst einmal gleichsam natürlich aus der metaphysischen Reflexion der Schöpfungskausalität für die Frage zu folgen scheint, wie Vollkommenheitsnamen von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden können.[70] (Wobei eine genauere Betrachtung des Kausalverständnisses zeigt, dass jede Ursache, insofern sie Ursache ist, niemals *absolut* äquivok sein kann: Jedes Wirkende, so lautet Thomas' Axiom, bringt ein ihm Ähnliches hervor, insoweit es ein Wirkendes ist. Daher muss sich in jeder Wirkung irgendeine Ähnlichkeit mit der Form des Wirkenden finden.[71] Die Ursache des Ganzen ist sicherlich nicht univok, allerdings auch nicht in jeder Hinsicht äquivok, „sonst könnte sie nichts hervorbringen, das ihr ähnlich wäre". Daher kann man sie auch „analoge Ursache" nennen[72]).

Es ist nun aber auch nicht so, dass Vollkommenheitsnamen von Gott und dem Geschaffenen *rein* äquivok ausgesagt werden. In diesem Fall wäre es gänzlich unverständlich, was im Hinblick auf Gott mit „Gutsein", „Weisheit", „Sein", „Leben" etc. gemeint ist. Die *res significata* würde uns vollkommen unbekannt bleiben. Mit jenen Namen würde uns nichts von Gottes Wesen kognitiv präsent werden. Die Geschöpfe wären kein Ausgangspunkt, von wo aus man zur Erkenntnis Gottes gelangen könnte. Das widerspricht aber sowohl der natürlichen Theologie der Philosophen als auch der Heiligen Schrift (Röm 1,20).

---

68 STh I q.6 a.2. Vgl. auch ScG I c.23.

69 STh I q.13 a.5.

70 Insofern ist die Position, welche die gemeinsamen ausgesagten Gottesnamen für *rein* äquivok hält, ein geringerer Irrtum bzw. näher an der Wahrheit als die Position, die solche Namen für univok hält.

71 STh I q.4 a.3: „Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est, quod in effectu sit similitudo formae agentis".

72 STh I q.13 a.5 ad1.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas zieht, wie oben gesagt, das Konzept der *pros hen*-Prädikation heran, um die besondere Art der Prädikation von Gottesnamen verständlich zu machen: Vollkommenheitsnamen werden *primär* von Gott ausgesagt, insofern die mit einem solchen Begriffswort bezeichnete Vollkommenheit Gott in einer überragenden Weise zukommt. Dass dies so ist, wissen wir aber nicht durch eine Schau des göttlichen Wesens, sondern durch *metaphysische Reflexion*: Die Wirkung muss in einer bestimmten Weise in der Ursache präexistieren; man kann nur geben, was man hat. Der Ursache selbst muss die verursachte Eigenschaft in einer bestimmten, nämlich herausragenden Weise zukommen.[73] Indem Thomas aus dem aristotelischen Konzept der *pros hen*-Prädikation einen Subtyp, die Analogie *ad unum ipsorum*, gewinnt, in der die primäre Instanz die prädizierte Eigenschaft selbst konkret verwirklicht und als vollkommene Instanz *Ursache*[74] für die reale Zuteilung der ausgesagten Eigenschaft an die anderen Instanzen ist, hat das analoge Begriffsmuster seine ontologische Grundlage gefunden. Die Analogie der Gottesnamen ist fundiert im Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt.[75]

4. Die Analogiethese

Thomas' Annahme ist, dass es innerhalb der gelebten Religion (Hl. Schrift, Gebet, Liturgie) *eine* Art der Gottesrede gibt, die vom religiösen Menschen in genau der Weise verstanden wird, wie es sein Konzept analoger Prädikation auf den Begriff bringt. Seine Analogielehre nimmt den Charakter einer *These* an, insofern es ihm

73 Hierzu E. Feser, Aquinas, 22 f.

74 In ScG I c.34 ist die Substanz die Ursache des Akzidens, in STh I q.13 a.5. ist die Medizin die Ursache der Gesundheit.

75 Vgl. R. Schönberger, nomina divina, 129; ders., Transformation, Kap. 5.2.3: „Kausalität als Basis und Determinationsgrund theologischer Analogie". Vgl. auch W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 108; 118: „Dieses kausal bedingte, ontische Analogieverhältnis bildet den Rechtsgrund für die Übertragung geschöpflicher Bezeichnungen auf Gott". Eine allgemeine Seinslehre, die die von Thomas für die Gottesnamen als maßgeblich angesehene Analogie *ad unum ipsorum* heranzieht, um diese im Sinne einer *attributio intrinseca* zum begrifflichen Muster einer *analogia entis* zu machen, ist insofern im Recht, als dadurch dem relativen Eigenstand der Geschöpfe, dem ihm zugeteilten eigentümlichen Sein, Rechnung getragen wird (Vgl. STh I q.6 a.4).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darum geht, dieses religiöse Selbstverständnis gegenüber reduktiven theologischen Deutungen zu rechtfertigen.

Ein prominenter Vertreter einer reduktiven Deutung affirmativer Aussagen über Gott ist Moses Maimonides. Wenn Gott ein positives Prädikat zugesprochen wird (z.B. „Gott ist lebendig"), dann sei damit nur gemeint, dass das Vorliegen des Gegenteils verneint wird („Gott ist lebendig" = „Gott ist kein toter Körper"):

> [...] und so sagen wir wegen dieser Dinge von ihm, er ist mächtig, weise und wollend. Mit diesen Bestimmungen wollen wir nur sagen, dass er nicht schwach, nicht unwissend, nicht unbesonnen und nicht nachlässig ist.[76]

Nach einer anderen reduktiven Deutung, die Maimonides ebenfalls vertritt, würden mit affirmativen Aussagen (wie z.B. „Gott ist gut") bloß meinen, dass Gott die Ursache der entsprechenden Vollkommenheit in den geschaffenen Dingen ist:

> Es ist dir somit schon einleuchtend, dass jede Eigenschaft, die wir Gott beilegen, entweder eine Aussage über seine Wirkungen bedeutet, oder, wenn man dadurch sein Wesen, nicht aber seine Wirkungen zu erkennen im Sinne hat, die Verneinung ihres Nichtvorhandenseins bedeutet.[77]

Solche Deutungen machen nach Thomas eine Bewertung göttlicher Prädikationen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Angemessenheit unmöglich. Zudem belassen sie die von Gott ausgesagten Namen in ihrer Bedeutung bloß im Endlichen. Vor allem aber, so Thomas' entscheidender Einwand, gehen sie am Selbstverständnis des gläubigen Menschen vorbei:

> Jene Auffassung steht auch im Widerspruch zu dem, was man eigentlich meint, wenn man von Gott spricht *(contra intentionem loquentium de Deo)*. Wenn man nämlich Gott den Lebendigen nennt, will man damit mehr sagen als bloß dieses, dass er die Ursache unseres Lebens sei oder sich von den unbelebten Körpern unterscheide.[78]

Vielmehr ist mit solchen Aussagen gemeint, dass Gott das Leben selbst oder das Leben schlechthin sei.[79] Mit Rückgriff auf das von

76 Maimonides, dux neutrorum I 58 (Übers. A. Weiß).
77 Maimonides, dux neutrorum I 58 (Übers. A. Weiß).
78 STh I q.13 a.2.
79 Vgl. STh I q.3 a.3 sed contra.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas vorausgesetzte Kausalverständnis (auch als *Prinzip des entsprechenden Grundes* bezeichnet) kann man das so deuten: Was wir mit „gut", „lebend" etc. in den Geschöpfen bezeichnen, *präexistiert* in Gott, und zwar in einer *höheren Weise (praeexsistit in Deo […] secundum altiorem modum)*.[80] Wenn wir Gott den Lebendigen nennen, bezeichnen wir damit nicht (bloß) den Hervorgang des Lebens selbst,

> sondern wir bezeichnen ihn damit als den Ursprung der Dinge, insofern in ihm das Leben ursprünglich ist, wenn auch in erhabenerer Weise, als wir zu erkennen oder auszudrücken vermögen.[81]
> Wenn man nämlich sagt: Gott ist gut, ist weise, so heißt das nicht nur: er ist die Ursache der Weisheit, des Guten, sondern: in ihm finden sich diese Vollkommenheiten ursprünglich, und zwar in überragender Weise *(eminentius praeexistunt)*.[82]

Mit der Analogiethese wird die Möglichkeit bejaht, sich mit der natürlichen Vernunft auf Gott selbst zu beziehen und wahre affirmative Sätze über Gottes Wesen auszusagen, und gleichzeitig wird die Möglichkeit verneint, mit solchen bejahenden Sätzen sein Wesen vollständig zu erfassen bzw. zu definieren, d.h. in ein begriffliches System von Gattungen und Arten einzuordnen.

5. Der epistemische Vorbehalt

Die Analogiethese ist mit einer grundsätzlichen Schwierigkeit verbunden, die sich aus der epistemischen Situation des Menschen ergibt: Wir haben in diesem Leben keine direkte Anschauung des Wesens Gottes. Vielmehr müssen wir bei den empirisch zugänglichen Wirkungen im Geschaffenen ansetzen, nicht nur um zur Erkenntnis von Gottes Existenz, sondern auch um zur Erkenntnis seiner Wesenseigenschaften zu gelangen. Der *ordo cognitionis,* dem der *ordo nominis* folgt, verhält sich gegenläufig (oder invers) zum *ordo rerum*: Was der Sache nach das Frühere ist, ist der Erkenntnis nach das Spätere, und was der Erkenntnis nach das Frühere ist, ist der Sache nach das Spätere. Unsere intellektive Bezugnahme auf Gott ist

80 STh I q.13 a.2.
81 STh I q.13 a.2 ad2.
82 STh I q.13 a.6.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sowohl hinsichtlich des Erwerbs als auch hinsichtlich der Weise der Vergegenwärtigung intelligibler Gehalte an die Sinneswahrnehmung gebunden. Daher sind die gedanklichen Konzepte, mit denen wir uns auf bestimmte Vollkommenheiten beziehen, zunächst sowohl in *inhaltlicher* als auch in *formaler* Hinsicht auf geschöpfliche Dinge eingeschränkt, woraus sich im Hinblick auf Gott eine zweifache Diskrepanz ergibt.

Wenn wir etwa vom „Gutsein" *(bonitas)* oder von „etwas Gutem" *(bonum)* sprechen, beziehen wir uns damit *zunächst* auf eine Eigenschaft, wie sie in den für uns bekannteren geschaffenen Dingen vorkommt; der Bedeutungsgehalt des Namens *(ratio nominis)* enthält zunächst eine Beschreibung des geschaffenen Gutseins. Durch metaphysische Reflexion wissen wir aber, dass der eigentliche Bezugsgegenstand *(res significata)* die Fülle des göttlichen Gutseins ist.[83] Diesem Bezugsgegenstand gegenüber steht der kreatürliche Bedeutungsgehalt des Begriffsworts in einer inhaltlichen Diskrepanz.[84]

Die Diskrepanz betrifft auch den formalen Aspekt unseres Begriffsgebrauchs: Sprechen wir vom „Gutsein", meinen wir damit ein reines oder einfaches Gutsein, denken es uns aber nicht als selbständig existierend, sondern als Eigenschaft oder als Form, durch die etwas gut ist.[85] Sprechen wir von „etwas Gutem", meinen wir damit ein selbstständig existierendes Gutes, denken es uns aber nicht als etwas Reines oder Einfaches, sondern als etwas Konkretes.[86] Gott dagegen, so zeigt es die metaphysische Reflexion, ist sowohl einfach als auch subsistent[87], er *unterläuft* die metaphysischen Bedingtheiten unserer Welt.[88] Unsere Weise, wie wir Vollkommenheiten bezeichnen *(modus significandi)*, d.h. *wie* wir den Inhalt solcher Begriffe auffassen

83 Vgl. C. Shields / R. Pasnau, The Philosophy of Aquinas, 146.

84 Vgl. R. McInerny, Aquinas and Analogy, 161.

85 Platoniker versuchen genau diesen Mangel auf der sprachlichen Ebene durch die Hinzufügung von *auto* (z.B. das Schöne selbst) zu beheben: Das Universale muss als subsistent gedacht werden.

86 Vgl. ScG I c.30; STh q.3 a.3 ad1; q.13 a.1.

87 Vgl. STh I q.13 a.1: „Quia igitur Deus et simplex est, et subsistens est".

88 Vgl. STh I q.13 a.9: „[…] nec universalis nec particularis". Hierzu genauer E. Stump, God's Simplicity, 139–141.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und dies sprachlich zum Ausdruck bringen[89], ist daher prinzipiell der göttlichen Seinsweise unangemessen und insofern mangelhaft.

> Denn durch den Namen drücken wir die Dinge in der Weise aus, in der wir sie mit dem Verstande begreifen. Unser Verstand aber, dessen Erkenntnis bei den Sinnen beginnt, übersteigt nicht die Weise, die sich bei den sinnenfälligen Dingen findet, bei denen wegen der Zusammensetzung aus Form und Materie Form und Formhabendes zweierlei sind.[90]

Die menschliche Vernunft ist auf wahrnehmbare hylemorphe Dinge ausgerichtet, in denen die Form zwar etwas Einfaches, aber nicht Subsistentes ist, der Formträger zwar etwas Subsistentes, aber nicht Einfaches, sondern Zusammengesetztes ist. Worte, die für etwas Selbständiges stehen, bezeichnen wir deswegen nach Art eines Zusammengefügten, und Worte, die für etwas Einfaches stehen, bezeichnen wir deshalb nach Art einer (unvollkommenen) Form. Die *Art und Weise* des Auffassens des Begriffs, wie sie sich in der Form des Bezeichnens äußert, steht in Diskrepanz zur eigentlich gemeinten Sache:

> Daher findet sich in jedem Namen, der von uns ausgesagt wird, in Bezug auf die Weise des Bezeichnens *(modus significandi)* eine Unvollkommenheit, die Gott nicht anhaftet, obschon die bezeichnete Sache *(res significata)* Gott in einer hervorragenden Weise *(eminenti modo)* zukommt.[91]

Die analogen Namen werden, wie Thomas den Dionysius zustimmend referiert, „bejaht wegen des Sinngehalts des Namens (ratio nominis), verneint dagegen wegen der Weise des Bezeichnens (modus significandi)“[92]. Das heißt also: Zum einen bleiben wir in der Art und Weise, *wie* wir Vollkommenheiten kognitiv auffassen bzw. sprachlich bezeichnen, eingeschränkt; jeder Name ist und bleibt mit diesem Mangel behaftet. Wir können uns durch metaphysische Reflexion dieses Mangels bewusstwerden, indem wir das von unserem

89 Mit dem *modus significandi* ist keine subjektive Vorstellung gemeint, sondern die Art und Weise, wie endliche (also an die Sinne gebundene) Vernunftwesen Begriffe, die für Universalien stehen, vorstellen (d.h. zusammen mit einem *phantasma* repräsentieren) *und* diese Art des Auffassens sprachlich zum Ausdruck bringen. Hierzu R. Schönberger, nomina divina, 77–81.

90 Vgl. ScG I c.30.

91 ScG I c.30.

92 ScG I c.30.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Intellekt über die angezielte Sache hervorgebrachte Konzept selbst thematisieren[93] und so der Gefahr einer Verdinglichung bzw. einer Irrealisierung der jeweils gemeinten Vollkommenheit – und damit auch von Gott in seiner einfachen Subsistenz – entgehen.[94]

Zum anderen sieht Thomas in Form seiner Analogiethese eine Möglichkeit, Vollkommenheitsbegriffe auf eine Weise zu verwenden, in der sie sich tatsächlich auf die jeweilige göttliche Vollkommenheit und damit auf eine Dimension des göttlichen Wesens selbst beziehen. Genau dieser Punkt zeigt noch einmal den Unterschied zwischen analogen und metaphorischen Prädikationen: Die Namen, die wir im eigentlichen Sinn von Gott aussagen, bezeichnen eine Vollkommenheit ohne Mangel, schließen also ihrem *Inhalt* nach gerade keine körperlichen Bedingungen mehr ein, vielmehr nur *formal,* nämlich in der Art und Weise ihres Bezeichnens. Was wir dagegen metaphorisch von Gott aussagen, schließt die körperliche Bedingtheit sowohl dem Inhalt nach als auch der Form nach ein.[95]

Thomas ist also der Auffassung, dass die inhaltliche Diskrepanz, in der die ausgehend von den geschaffenen Dingen erworbene *ratio nominis* zur angezielten *res significata* zunächst steht, in einer bestimmten Weise überwunden werden kann. Im Unterschied zur Erkenntnis geschaffener Dinge kann das vom Intellekt hervorgebrachte Konzept allerdings nicht die Definition Gottes sein. Diese bleibende Diskrepanz zwischen menschlich erreichbarer *ratio nominis* und angezielter *res significata* ist nach Thomas' Auffassung aber nicht so groß, dass sie eine Bezugnahme auf die Vollkommenheit in Gott selbst unmöglich machen würde.

---

93 Vgl. ScG IV c.11: „Dass der erwähnte Begriff in uns nicht die verstandene Sache ist, wird aus der Tatsache deutlich, dass es eines ist, die Sache zu verstehen, und etwas anderes, den im Erkennen hervorgebrachten Begriff selbst zu verstehen. Dies tut der Verstand, wenn er über sein eigenes Werk reflektiert". Zur Fähigkeit des menschlichen Verstandes, auf sich selbst und sein Erkennen zu reflektieren vgl. STh I q.85 a.2.

94 Das Nachdenken über transempirische Sachverhalte lässt uns auf die endliche (= wahrnehmungsgebundene) *Form* unseres Denkens und Sprechens aufmerksam werden, die wir als solche thematisieren können. Wir können diese Form nicht eliminieren – unser Intellekt „übersteigt nicht" *(non transcendit),* wie Thomas sagt, jene Weise, die sich in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen findet – aber wir können im Sinne eines „Gedankens zweiter Stufe" von dieser Form absehen.

95 Vgl. ScG I c.30; besonders klar in STh I q.13 a.3 ad3.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Das sich aus der Analogiethese ergebende Projekt

Aus der Analogiethese ergibt sich daher für Thomas das Projekt zu zeigen, wie die kreatürliche Bedeutung von Vollkommenheitsbegriffen in der Weise erweitert werden kann, dass einerseits der Verschiedenheit Gottes von der Welt und der Fülle seines Seins Rechnung getragen wird, andererseits aber die bekannte kreatürliche Bedeutung als *Ausgangspunkt* unseres Verstehens festgehalten werden kann. Das Unbekannte muss mit dem Bekannten verbunden werden. Es stellt sich die Frage, ob es eine verlässliche kognitive Prozedur gibt, um zu einer den kreatürlichen Bereich „überschießenden" Bedeutung zu gelangen. Was führt uns also kognitiv zu derjenigen *ratio nominis* eines Vollkommenheitsprädikats, die eine Bezugnahme auf Gott selbst erlaubt?

Hier kommt die von Thomas im Anschluss an Ps.-Dionysius Areopagita skizzierte *triplex via (via causalitatis – via remotionis – via eminentiae)* ins Spiel, und zwar als eine Richtschnur dafür, *wie* wir mit einem Vollkommenheitsbegriff im Hinblick auf den besonderen metaphysischen Status Gottes umzugehen haben. Dieser Begriffsumgang beruht auf einem bestimmten Weg des Erkennens, der von den sinnenfälligen Wirkungen seinen Anfang nimmt und zu der ersten alles überragenden Ursache aufsteigt:

> Somit erkennen wir: erstens seine Beziehung zu den Geschöpfen, dass er nämlich Ursache aller Dinge ist; zweitens den Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen: dass er nicht etwas von dem ist, was er geschaffen hat; drittens, dass wir dieses nicht etwa wegen einer Unvollkommenheit von ihm ausschließen, sondern weil er alles überragt.[96]

Für unseren Umgang mit Vollkommenheitsbegriffen bedeutet das also ein Dreifaches: (a) Wir setzen das, was ein Vollkommenheitsbegriff *für uns* zuerst bezeichnet, in eine kausale Abhängigkeitsbeziehung zu Gott als seiner ersten Ursache. (b) Wir verneinen einen bestimmten Aspekt dessen, was von diesem Vollkommenheitsbegriff bezeichnet wird, im Hinblick auf Gott, und zwar nicht aufgrund eines Mangels, sondern aufgrund seiner Überfülle.[97] (c) Wir denken uns das, was wir auf diese Weise (nämlich „bereinigt") in unserem

96 STh q.12 a.12. Vgl. auch q.13 a.1.; q.13 a.8 ad2 (hier in anderer Reihenfolge).
97 Vgl. Ps.-Dionysius DN VII 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriffsverstehen festhalten, als etwas, das Gott in einer überragenden Weise zukommen muss.[98] Entscheidend ist hier das dritte Moment, die *via eminentiae*: Das, was mit diesem Begriff gemeint ist, muss Gott in einer überragenden Weise zukommen. Die gesuchte, ideale *ratio nominis* wird somit indirekt erschlossen.

Die *triplex via* zeigt sich als abhängig von der metaphysischen Reflexion darüber, wie Gottes Existenz und Wesen sowie das Verhältnis des Geschaffenen zu ihm gedacht werden müssen. Was sich aus der metaphysischen Reflexion ergibt, geht als *Gedanke zweiter Stufe* in unser Begriffsverstehen ein und *leitet* es im Hinblick auf Gott in seiner metaphysischen Singularität. Die *triplex via* sagt uns, welche kognitiven Operationsweisen, mit einem Begriff und seiner Bedeutung umzugehen, notwendig sind, um zu einer analogen Prädikation eines Vollkommenheitsbegriffs zu gelangen. (Es handelt sich, wie der Name „triplex via" schon sagt, um *einen* Weg mit *drei* Momenten oder Phasen, die jeweils für sich notwendig sind.) Das Ziel einer solchen kognitiven *via* kann nicht das vollständige Erfassen des Wesens Gottes sein. Vielmehr handelt es sich um eine den *status viatoris* eigentümliche unabgeschlossene kognitive Bewegung[99], in der wir unser Begriffsverständnis immer wieder über sich hinaus zu führen versuchen.

98 Vgl. R. te Velde, Gottesnamen, 59 f.: „Die Bedeutung der Namen, die von den Geschöpfen her Gott gegeben werden, müssen also durch die ganze *via triplex* geführt werden, einschließlich des Momentes des *excessus*, durch den durch die Negation hindurch die Bestätigung auf höherer Weise wiederholt wird". Er spricht auch von der „Dynamik der logischen Operation, die das Denken vollzieht *(triplex via)*, wenn es einen Namen *in divinam praedicationem* aufnimmt". Vgl. auch K. Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, 44.

99 Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie, 75: „Die Intelligibilität des menschlichen Sprechens über Gott liegt nun gerade in dieser dreifachen Bewegung und nicht in einem festen Resultat, das die Bewegung hinter sich lässt".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Das Problem der Unbestimmtheit

Den analogen Prädikationen eignet somit eine prinzipielle (epistemische) Unbestimmtheit.[100] Nicht die Unbestimmtheit als solche ist das Problem, sondern das *Ausmaß* der Unbestimmtheit.[101] Angesichts der Transzendenz Gottes scheint der notwendige *excessus* so groß zu sein, dass sich das, was wir unter Gutsein etc. verstehen, im Hinblick auf Gott zu verflüchtigen droht. Dieses Problem zeigt sich in besonderer Schärfe, wenn man die von Thomas (wie von vielen anderen vor ihm und nach ihm) vertretene Lehre von der Einfachheit *(simplicitas)* Gottes ernst nimmt.[102] Gott hat weder materielle Teile noch ist sein Wesen in irgendeiner Weise metaphysisch zusammengesetzt. Gott ist einfaches, durch sich selbst subsistentes Sein; er ist all das, was er seinem Wesen nach ist, und nichts darüber hinaus. Sein Wesen *ist* sein Sein.[103] Als erste Wirkursache aller Dinge finden sich in ihm alle Vollkommenheiten des Seienden, und zwar in einer eminenten Weise.[104] Diese maximalen Wesenseigenschaften müssen in ihm als real identisch gedacht werden: Sein Gutsein *ist* seine Weisheit *ist* sein Leben etc. Gott ist auf eine Weise gut, die mit allen anderen Wesensattributen real identisch ist.

---

100 Vgl. die Formel des IV. Laterankonzils: „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (Übers.: „denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festgestellt werden muss"). Nach E. Przywara (Art. Analogia entis, 472) wird die lateranensische Formel zum „ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglichen Theologie. Theologie bedeutet im höchsten Sinn ‚reductio in mysterium': Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Mysterium". In welcher Weise und in welchem Ausmaß das Mysterium Gottes „unangebbar" ist – das ist allerdings gerade die Frage.

101 Vgl. J. Hesse, Semantik der Analogielehre, 339 Fn.41.

102 Vgl. STh I q.3 a.7. Hierzu vor allem W. P. Alston, Aquinas on Theological Predication, 148: „For him it is simplicity that makes all the difference"; ebd. 158: „Note that in specifying the divine sense of pure perfection terms in this way Aquinas makes no pretense of giving a positive account of what this higher way is in which the perfection exists in God. Thus his account is much less specific or contentful than it might conceivably be".

103 Vgl. STh I q.3 a.3, a.4.

104 Vgl. STh I q.4 a.2.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Hinblick auf die Einfachheit Gottes zeigt sich eine tiefere, formale Diskrepanz, die sich aus der prädikativen Struktur unseres Denkens und Sprechens ergibt. Wenn in jedem Satz „etwas von etwas" ausgesagt wird *(ti kata tinos)* und ein solcher Satz informativ sein soll (d.h. etwas an etwas aufzeigt oder aufdeckt), Gott nun aber aufgrund seiner absoluten Einfachheit keinerlei Teile hat (auch keine metaphysischen), stellt sich die Frage, was in einer affirmativ-wesentlichen Aussage über Gott überhaupt Bedeutsames gesagt werden kann – außer eben, dass Gott Gott ist.[105] Wie kann man etwas Bedeutsames über etwas aussagen, wenn das, was man aussagt, real identisch ist mit dem, über das man etwas aussagt?[106]

Dies ist das *Problem der Synonymität* der Gottesnamen, das Thomas in beiden Summen behandelt: Wenn dasjenige, das die von Gott aussagbaren Namen (Gutsein, Weisheit, Sein, Leben etc.) jeweils *primär* bezeichnen, eine einzige, metaphysisch einfache *res significata* ist, nämlich das Wesen Gottes, bedeuten dann diese Namen nicht ein und dasselbe? Sind die verschiedenen Aussagen über Gott dann letztlich nichts anderes als „leeres Gerede"?[107] (Das Problem stellt sich für negativ oder kausativ ausgesagte Namen nicht; diese haben ihre distinkte kreatürliche Bedeutung). Die verschiedenen Vollkommenheitsbegriffe scheinen lediglich *für uns*, also weltseitig, eine distinkte Bedeutung zu haben, im Hinblick auf Gott fallen sie aber in eins. Unsere Vernunft würde dann im Hinblick auf Gott ins Leere gehen *(vanus)*.

Zur Lösung dieses Problems hebt Thomas zum einen die konzeptuelle Ebene seiner Semantik hervor: Auch wenn ein Name den Gegenstand selbst vermittelt über einen Begriff des Intellekts *(mediante*

105 Im Hintergrund steht ein Dilemma, das Maimonides (dux neutrorum I 51) gegen die Möglichkeit eines literalen Verständnisses affirmativ-wesentlicher Aussagen anführt: Entweder die Eigenschaft, auf die sich das Prädikat eines Aussagesatzes bezieht, fügt Gottes Wesen etwas hinzu, dann ist die Aussage zwar informativ, die Einfachheit Gottes wäre damit aber zerstört und man würde sich auf ein bloßes Phantasiegebilde beziehen. Oder aber die ausgesagte Eigenschaft sagt nichts anderes als das, was schon mit dem Subjektausdruck gemeint ist, dann handelt es sich bloß um eine bloße Worterklärung.

106 Vgl. auch die Formulierung von B. Davies, The Limits of Language and the Notion of Analogy, 391: „Yet what if we want to try to talk about something not distinguishable from its attributes?".

107 Vgl. STh I q.13 a.4.; ScG I c.35 – 36.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

conceptione intellectus) bezeichnet, so ist es dennoch so, dass der Begriff dasjenige ist, was zuerst *(per prius)*[108] vom Namen bezeichnet wird. Dieser Begriff macht den Gehalt *(ratio)* eines Namens aus. Da wir Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen können, bildet unsere Vernunft verschiedene Begriffe „entsprechend den von Gott den Geschöpfen mitgeteilten Vollkommenheiten"[109]. Insofern haben die verschiedenen Vollkommenheitsnamen eine distinkte Bedeutung. Zum anderen wird durch die metaphysische Reflexion deutlich, dass dasjenige, was jeweils mit einem dieser Namen *im eigentlichen oder primären Sinn* bezeichnet wird, in Gott in vollkommener Einheit und Einfachheit vorliegen muss:

> Diese Vollkommenheiten finden sich ursprünglich in Gott, und zwar in vollkommener Einheit und Einfachheit, in den Geschöpfen dagegen getrennt und vielfältig. Wie nun den verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe eine einzige Ursache entspricht *(respondet)*, die durch die verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe auf mannigfache und vielfältige Weise dargestellt wird *(repraesentatum)*, ebenso entspricht den mannigfachen und vielfältigen Begriffen unseres Verstandes etwas durchaus Einfaches, das wir entsprechend diesen Begriffen nur unvollkommen erkennen. Somit sind die Gott beigelegten Namen, wenngleich sie ein und dieselbe Sache bezeichnen, nicht synonym, weil sie ihn nach vielen verschiedenen Gesichtspunkten *(sub rationibus multis et diversis)* bezeichnen.[110]

Die verschiedenen Vollkommenheitswörter haben also eine je verschiedene Bedeutung, auch wenn sie (letztlich) ein und dieselbe Sache bezeichnen. Man könnte dies mit Feser im Sinne von Frege deuten: Die verschiedenen Namen, die „Vollkommenheiten ohne Mangel" bezeichnen, unterscheiden sich bloß in ihrem „Sinn", nicht in ihrer „Bedeutung".[111]

---

108 Vgl. ScG I c. 35. Dahinter verbirgt sich die Diskussion um die Lesart und Interpretation von Aristoteles' *De interpretatione* 16a3–8 *(prôtôn, prôtôs, prôton)*.

109 STh I q.13 a.4.

110 STh I q.13 a.4.

111 E. Feser, Aquinas, 128: „For one thing, just as (to use Frege's famous example) we can acknowledge that the expressions 'the morning star' and 'the evening star' differ in sense while consistently affirming that they refer to one and the same thing (the planet Venus), so too can we acknowledge the obvious fact that 'power', 'goodness', 'intellect' and so on differ in sense while insisting that when applied to God they refer to one and the same thing. For another thing, we must keep in mind Aquinas's doctrine of analogy, according to which, while

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So naheliegend diese Deutung auch ist, sie entkräftet meiner Auffassung nach nicht die *objectio* 2 in STh 13,4:

> Wenn der Verschiedenheit der Begriffe keine Verschiedenheit seitens der Sache entspricht, so ist sie gegenstandslos *(vana);* haben wir also viele verschiedene Begriffe für ein und dieselbe Sache, so ist die Verschiedenheit der Begriffe ohne sachliche Bedeutung *(vanae).*

Der Einwand ist vor dem Hintergrund einer realistischen Bedeutungstheorie vorgetragen. Ein Unterschied in der Bedeutung muss letztlich in der Realität fundiert sein. Wenn man weiterhin an der Analogiethese festhält, gemäß der Vollkommenheitsnamen *primär* von Gott ausgesagt werden, stellt sich die Frage, was im einen und einfachen Wesen Gottes für die Verschiedenheit der Bedeutungen von Vollkommenheitsnamen aufkommt.

Thomas' Lösung scheint zu sein, dass diese reale Fundierung das eine und einfache Wesen Gottes ist, *insofern* es auf vielfältige und unvollkommene Weise in den Geschöpfen *ontisch* repräsentiert ist. Das Eine macht gewissermaßen das Viele wahr:

> Zum zweiten Einwand ist zu sagen, dass die vielen Bedeutungsgehalte dieser Namen nicht sinnlos oder leer sind: Denn ihnen allen entspricht *(respondet)* etwas Eines-Einfaches, das durch all dieses auf vielfältige und unvollkommene Weise dargestellt wird *(repraesentatum).*[112]

Dies ist denkbar aufgrund des oben skizzierten Kausalverständnisses: Gemäß diesem *kommuniziert* die Ursache ihre ontologische Perfektion in vielfältiger Weise an die Schöpfung. Genau das soll

---

the terms we apply to created things do not apply to God in either equivocal or univocal senses, they do apply in analogical senses. So, while it would of course be absurd to say that power, goodness, intellect, and so forth are all identical in God if we were using these terms in exactly the same sense in which we apply them to ourselves, it is not absurd to say that there is in God something that is analogous to power, something analogous to goodness, something analogous to intellect, and so on, and that these 'somethings' all turn out to be one and the same thing".

112 STh I q.13 a.4 ad2. Vgl. auch q.13 a.12. Hierzu vgl. Thomas' Darlegungen im Sentenzenkommentar: Die verschiedenen Vollkommenheiten sind in Gott in jeder Hinsicht eines, unterscheiden sich aber ihrem Bedeutungsgehalt nach. Dieser Bedeutungsgehalt ist aber nicht nur etwas auf Seiten des Denkenden, sondern hat auch etwas mit der Sache selbst zu tun. Die verschiedenen Bedeutungsgehalte sind nicht bloß im Intellekt, sondern haben ihr Fundament in der Sache, also in Gott selbst (*In I Sent* d.2 q.1 a.3).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch das Konzept einer inneren, auf der Kausalrelation beruhenden, Attributionsanalogie zum Ausdruck kommen.[113] Die Kausalrelation ist nicht nur der „Rechtsgrund für die Übertragung geschöpflicher Bezeichnungen auf Gott"[114], sondern garantiert auch eine *ontische Kontinuität* zwischen der einfachen Fülle und der vielfältigen Einzelheit der göttlichen Perfektionen. Die verschiedenen *rationes* haben – auf eine (zumindest für uns) nicht durchschaubare Weise – ihre ontische Grundlage in dem einen und einfachen Wesen Gottes selbst; *wie* die distinkten geschaffenen Vollkommenheiten in der einen Seinsfülle Gottes „aufgehoben" sind, kann nicht transparent gemacht werden.

Im Durchgang durch die verschiedenen kreatürlichen Repräsentationsweisen erschließt sich für uns die an sich einfache Fülle des göttlichen Wesens. Allerdings bleibt ein Problem: Je mehr wir gegenüber dem Verdacht der latenten Synonymie die Distinktheit (und damit die Verständlichkeit) von Vollkommenheits-Aussagen zu retten versuchen, indem wir uns an den einzelnen weltseitigen *rationes* von Vollkommenheitsnamen orientieren, umso mehr verlieren wir den analogen Charakter solcher Aussagen aus dem Blick. Was es für Gott heißt gut, weise, lebendig etc. zu sein, verbirgt sich dann wieder hinter der distinkten kreatürlichen Bedeutung. Das einzige Mittel dagegen scheint zu sein, unser Verstehen solcher Namen immer wieder mittels der *triplex via* über ihre endlichen Zusammenhänge hinauszutreiben. Für diese Aufgabe ist das Zusammenspiel von Metaphysik und Offenbarung unverzichtbar.[115]

Literaturverzeichnis

Alston, William P.: Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca: Cornell University Press 1993, 145–178.

Aristoteles, *Peri hermeneias [De Interpretatione]*. Übersetzt und kommentiert von Hermann Weidemann, Berlin: Akademie-Verlag ^{2}2002.

113 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 117 f.

114 Ebd., 118.

115 Für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge danke ich Åke Wahlberg und Oliver J. Wiertz.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Brock, Stephen L.: *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch,* Oregon: Eugene 2015.

Davies, Brian: The Limits of Language and the Notion of Analogy, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 390–397.

Dionysius Areopagita: *Über alles Licht erhaben. Mystische Theologie – Die Namen Gottes – Himmlische Hierarchie – Kirchliche Hierarchie.* Übersetzt von Edith Stein, Kevelaer: Topos 2015.

Feser, Edward: *Aquinas. A Beginner's Guide,* London: Oneworld 2009.

Herzberg, Stephan: Pros hen-Einheit und Analogie. Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: Johannes Brachtendorf / Ders. (Hg.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 35–59.

Hesse, Jacob: Zur Semantik der Analogielehre, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023), 327–352.

Kretzmann, Norman: *The Metaphysics of Theism*, Oxford: Oxford University Press 1997.

McInerny, Ralph: *Aquinas and Analogy*, Washington: CUA Press 1996.

Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen.* Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg: Meiner, ^{2}1995.

Müller, Klaus: *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1983.

Pannenberg, Wolfhart: *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M.: Klostermann ^{2}2004.

Pawl, Timothy: The Five Ways, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 115–131.

Przywara, Erich: Art. Analogia entis (Analogie) II–IV. LThK^{2}, 470–473.

Schönberger, Rolf: *nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1981.

Schönberger, Rolf: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin / New York: de Gruyter 1986.

Schönberger, Rolf: Die Grenzen verständlicher Sprache. Notwendigkeit und Grenze negativer Theologie nach Thomas von Aquin, in: Wolfgang Hogrebe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin: Akademie Verlag 2004, 267–279.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Shields, Christopher / Pasnau, Robert: *The Philosophy of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press [2]2016.

Stump, Eleonore: God's Simplicity, in: Brian Davies / Eleonore Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press 2012, 135–146.

Te Velde, Rudi: Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie, in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin / New York: de Gruyter 2005, 51–76.

Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitwirkung von Leo Dümpelmann, Darmstadt [4]2013.

Thomas von Aquin, *De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit,* übersetzt und kommentiert von Richard Heinzmann, Stuttgart: Kohlhammer 2010.

Thomas von Aquin, *Summa theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs [Die Deutsche Thomas-Ausgabe], Graz / Wien / Köln: Styria; Berlin / New York: De Gruyter, 1934ff.

Weidemann, Hermann: Art. pollachôs legomenon / in vielfacher Weise so genannt, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Kröner 2005, 481–483.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tobias Graßmann

Bild, Begriff, Erzählung

Gottesrede zwischen Straßburg und Yale

Mit Bild, Begriff und Erzählung sind im Titel dieses Aufsatzes drei Bezeichnungen nebeneinandergestellt, deren genaues Verhältnis zueinander unklar oder zumindest noch klärungsbedürftig erscheint. Nicht weniger rätselhaft dürfte es mit den beiden Ortsangaben stehen: Straßburg und Yale. Die Irritation dürfte zunächst kaum geringer werden durch die Information, dass für Straßburg in diesem Fall maßgeblich der – zumindest nach Meinung mancher Forscher – „wohl barockeste aller Barocktheologen" Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) stehen soll, der dort im 17. Jahrhundert während einer kurzen Blütezeit der konfessionell-lutherischen Schultheologie gewirkt hat.[1] Yale dagegen ist als Chiffre gewählt für eine Konstellation postliberaler Theologie des fortgeschrittenen 20. Jahrhunderts, die maßgeblich mit den Namen George A. Lindbeck (1923–2018) und Hans W. Frei (1922–1988) verbunden ist. Beide haben vor allem an der Yale University gewirkt und dort ihre theologischen Ansätze entwickelt.

Man könnte nun vermuten, dass hier mit einem frühneuzeitlich-vormodernen Ansatz einerseits, einem oft als spezifisch postmodern wahrgenommenen Ansatz andererseits zum Zangengriff um die „klassische Moderne" angesetzt werden soll.[2] Man hätte es dann mit einem Gegenstoß gegen das cartesisch-kantische Paradigma und die ihm verpflichteten Entwürfe der nachaufklärerischen Theologie zu tun, die sich alle auf unterschiedliche Weise am Gegensatz von Subjekt und Objekt abarbeiten. Ein solches theoriepolitisches Anliegen

1 Dieses Urteil wohl erstmals explizit bei G. Hoffmann, Barock, 160; vorbereitet ist es bereits bei A. Tholuck.

2 Klassisch für dieses Projekt vgl. A. MacIntyre, After Virtue. Vgl. auch H. Dreyfus / C. Taylor, Wiedergewinnung.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist dem Verfasser zwar nicht unsympathisch, aber nicht das leitende Interesse dieses Textes. Ob hier tatsächlich eine Alternative oder eher eine produktive Fortschreibung dieser klassisch-modernen Theologiekonzepten aufscheint, kann offenbleiben.

Der entscheidende Hinweis für das hier leitende Frageinteresse findet sich im bislang übergangenen Begriff „Gottesrede". Tatsächlich schillert dieser Begriff zwischen mindestens zwei möglichen Bedeutungen. Mit Gottesrede könnte die Rede gemeint sein, in der *Gott selbst* sich ausspricht und die biblisch oft mit einschlägigen Gottesspruchformeln eingeleitet wird: „So spricht der Herr", „Ausspruch des Herrn". Man könnte darunter aber auch eine deutsche Parallele zum englischen *god talk* verstehen; also einen Oberbegriff für die religiöse Rede, mittels derer Menschen sich religiös oder auch theologisch *auf Gott beziehen*.

In diesem Aufsatz soll ein Fall in den Blick genommen werden, in dem diese beiden Bedeutungen einander auf ganz spezifische Weise zugeordnet werden. Während sich viele Beiträge dieses Tagungsbandes mit fundamentaltheologischen Fragen oder den Möglichkeiten einer philosophischen oder metaphysischen Theologie befassen, befinden wir uns im Folgenden auf dem Gebiet der positiven Theologie. Diese formuliert ihre Aussagen ausgehend von Gottes Selbstoffenbarung, wie sie in den biblischen Schriften vorliegt. Dennoch handelt es sich hier nicht um Materialdogmatik im engeren Sinne, sondern eine Reflexion auf die angemessene Sprachgestalt einer solchen positiven Theologie.

Hinsichtlich der angemessenen Sprachgestalt positiver Theologie teilen Barocktheologen wie Johann Conrad Dannhauer, die Schwabenväter Albrecht Bengel und Friedrich Christian Oetinger, Teile der sogenannten dialektischen Theologie und schließlich eben amerikanische Postliberale des ausgehenden letzten Jahrhunderts eine wichtige Voraussetzung. Sie lässt sich folgendermaßen formulieren:

> Die angemessene Art und Weise, menschlich und damit auch theologisch von Gott zu reden, ist dem Vorbild der biblischen Schriften zu entnehmen, in denen Gott selbst sich für uns erkennbar gemacht und ausgesprochen hat.

Wenn Gott sich uns tatsächlich selbst als redender Gott offenbart hat: Wie sollte dann nur der propositionale Gehalt und nicht auch die sprachliche Ausdrucksform dieser Selbstoffenbarung von theologischer Bedeutung sein?

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Ein nie eingelöster Anspruch biblisch-reformatorischer Theologie?

Eine theologische Selbstverpflichtung, sich unmittelbar am religiösen Sprachgebrauch der Bibel zu orientieren, liegt nahe, wo man sich dem reformatorischen Schriftprinzip *sola scriptura* verpflichtet und dem fundamentaltheologischen Grundsatz anschließt, dass allein die biblischen Schriften als verbindliche „Regel und Richtschnur" der Theologie zu gelten haben.[3]

Bei einem genaueren Blick stellt es sich allerdings komplizierter dar. Denn beispielsweise die Sicht, dass die Theologie *sachlich* auf die Bibel als Offenbarungsurkunde und damit maßgebliche Erkenntnisquelle bezüglich der christlichen Ursprünge verwiesen ist, reicht deutlich weniger weit als die Forderung, die eigene Theologie auch konsequent im Ausgang von biblischen Sprachformen zu entfalten. Es wäre zudem unbefriedigend, theologische Arbeit einfach als Zusammenstellung und Wiederholung biblischer Sprachbausteine zu betreiben. Ein gewisses Maß an zusätzlicher Durchsichtigkeit oder Begriffsschärfung wurde auch von reformatorischen Theologen immer als notwendig betrachtet, damit eine gelehrte Theologie bzw. die theologische Wissenschaft einen Mehrwert gegenüber der unmittelbar religiösen Rede beanspruchen kann. Worin liegt dann aber der Modellcharakter der biblischen Sprache, die nach reformatorischer Überzeugung schon bei der Übersetzung des Bibeltextes aus den Ursprachen möglichst in ihrer Eigenart erhalten werden und nicht einfach humanistischen Stilidealen angepasst werden soll?

Die reformatorische und frühorthodoxe *Loci*-Methode, als deren wichtigster Vertreter sicher Philipp Melanchthon (1497–1660) gelten kann – also die Sammlung biblischer Belegstellen unter meist ebenfalls der Bibel entnommenen Oberbegriffen –, löste den Anspruch einer Orientierung am Sprachgebrauch der Bibel zumindest auf semantischer Ebene ein. Vergleichsweise bekannt ist etwa das Bei-

3 Hierbei handelt es sich um eine methodische Bestimmung, die für das konfessionelle Luthertum maßgeblich in der Konkordienformel niedergelegt ist, vgl. BSELK, 1216, Z. 9–12: „Das die einige Regel und Richtschnur [lat. *unicam regulam et normam*], nach welcher zugleich alle Leren und Lerer gerichtet und geurteilet werden sollen, seind allein die Prophetischen und Apostolischen Schrifften, altes und neues Testaments".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spiel, dass Melanchthon in seinen dogmatischen Lehrkompendien biblische Begriffe wie das „Herz" als zentralen Personkern und Sitz der Affekte den feiner gegliederten Terminologien der aristotelischen Psychologie vorgezogen hat.[4] Gleichzeitig ist zu konstatieren, dass sein Anspruch, sich im inneren Aufbau seiner *Loci* am Römerbrief des Paulus zu orientieren, schon in der ersten Auflage nicht wirklich eingelöst und in späteren Auflagen faktisch zugunsten eines heilsgeschichtlichen Schemas fallengelassen wurde. Dieses stimmt bestenfalls lose mit der Abfolge der Bücher innerhalb des biblischen Kanons überein. Bereits Melanchthon greift außerdem für einzelne theologische Begriffe auf die aristotelische Definitionsmethode durch nächstliegende Gattung *(genus proximus)* und spezifischen Artunterschied *(differentia specifica)* zurück, was sich in der Bibel als Definitionsverfahren so nicht findet.

Man kann für weite Teile der nachreformatorischen Schultheologie bis zur Aufklärung konstatieren: Die zum Programm erhobene Orientierung an der Bibel steht in Spannung zu einem aristotelisch geprägten Ideal wissenschaftlicher Sprache. Bereits in der Konkordienformel wird diese Spannung auch explizit thematisiert. Die dort gefundene Kompromisslösung lautet: Gewisse philosophisch-schultheologischen Begrifflichkeiten wie Substanz und Akzidenz sind für den Schul- und Universitätsbetrieb zulässig, aber außerhalb gelehrter Auseinandersetzungen zu vermeiden, da sie geeignet sind, das Kirchenvolk unnötig zu verwirren oder zu falschen Schlussfolgerungen zu verleiten.[5] Der Grundkonflikt soll also durch eine Unterscheidung verschiedener Adressatenkreise entschärft werden, was allerdings in der Folge eine Verhältnisbestimmung von gelehrter Theologie und elementarer Glaubensunterweisung nötig macht.[6]

Eine Möglichkeit ist somit, zwischen verschiedenen Typen von Theologie zu unterscheiden. Die kirchlich-katechetische Theologie darf unmittelbar an den biblischen Sprachgebrauch anschließen,

4 Vgl. etwa P. Melanchthon, Loci 1521, 37.

5 Vgl. BSELK, 1226, Z. 17–24: „Was aber die Lateinische wort Substantia und Accidens belanget, weil es nicht heiliger Schrifft wort sind, darzu dem gemeinen Man unbekant, sollen dieselbigen in den Predigten vor dem gemeinen, unverstendigem Volck nicht gebraucht […] werden. Aber in der Schule, bey den Gelerten, weil sie wol bekannt und one allen missverstandt gebraucht, […] werden, solche wort auch billich in der Disputation von der Erbsünde behalten".

6 Zu den skizzierten Alternativen vgl. T. Mahlmann, Doctrina.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

während eine akademisch-philosophische Theologie sich strikteren Sprachkonventionen zu unterwerfen hat. Diese Möglichkeit vertreten Theologen wie Georg Calixt (1586–1656) und Jacob Martini (1570–1649). Die akademische Schultheologie übersetzt dann die biblischen Sprachformen in das, was Andreas Stegmann als „dogmatische Normalform theologischer Aussagen" bezeichnet und folgendermaßen beschrieben hat: „die Isolierung der theologischen Aussagen aus ihren ursprünglichen biblischen Kontexten und die Umformung ihrer Sprachgestalt durch Verzicht auf rhetorische Einkleidung und vor allem durch Überführung in die Gestalt des Begriffs und damit in ein durch diese Begriffe gebildetes systematisches Ganzes".[7] Festzuhalten ist, dass die barocke Theologie „gerade mit dieser scheinbar bibelfernen, lehrhaften, abstrakten Fassung des Evangeliums […] der Verkündigung dienen" will.[8]

Das zugrundeliegende Problem wird allerdings nur verschleiert, solange biblisches Vokabular nach dem Modell aristotelischer Begriffsdefinition präzisiert, sozusagen in die schuldogmatische Lehrform transponiert und durch syllogistische Schlussketten zu einem offenen System verknüpft wird. Denn dies bedeutet in der Konsequenz, dass der biblische Sprachgebrauch zumindest aus schultheologischer Perspektive als unklar und defizitär erscheint. Zur Ehrenrettung der biblischen Texte kann man diesen dann möglicherweise eine besondere didaktisch-rhetorische Qualität zuschreiben, um die Ungebildeten zu erreichen oder zum frommen Leben anzuhalten. Aber die eigentlich der Schrift zugeschriebene Klarheit wird erst durch die dogmatische Normalform erreicht. Ist damit nicht die Aufgabe des Anspruchs verbunden, sich in der Theologie am biblischen Sprachgebrauch zu orientieren?

Grundsätzlich anders stellt es sich dar, wo eine Abstufung von katechetischer und akademischer Theologie zurückgewiesen wird. Das Verhältnis von unmittelbar-religiöser Rede, kirchlicher Lehrunterweisung und wissenschaftlicher Theologie wird dann nicht kategorial, sondern als bloß gradueller Unterschied in der Ausformung eines praktisch-theologischen Habitus verstanden. Diese zweite Möglichkeit begegnet bei frühorthodoxen Theologen wie Balthasar Meisner (1587–1626) und Johann Gerhard (1582–1637) sowie nicht zuletzt

7 A. Stegmann, Johann Friedrich König, 111.
8 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei dem Straßburger Philosophen und Theologen Johann Conrad Dannhauer (1603–1666), dessen Konzeption im Folgenden untersucht wird. Dannhauer vermittelt dieses einheitliche Verständnis von Theologie als Durchbildung eines religiösen Habitus mit einer insbesondere in Altdorf und Straßburg gepflegten Form des protestantischen Aristotelismus.

2. Die wechselseitige Ergänzung von Begriff und Bild in der emblematischen Theologie J. C. Dannhauers

Johann Conrad Dannhauer versteht die *theologia positiva acroamatica* des akademischen Lehrbetriebs als Projekt einer Systematisierung, Vertiefung, umfassenden Erläuterung und vor allem polemischen Verteidigung einer katechetischen Theologie, die wiederum direkt aus den biblischen Schriften schöpft.[9] Dannhauer drückt dieses Verhältnis mit einem Komplex aufeinander bezogener Nähr- und Heilmetaphern aus.[10] Die aus den „Brüste[n] Heiliger Schrifft"[11] bzw. „Mutterbrüst des alten und newen Testaments"[12] fließende Milchspeise des kleinen Katechismus nährt die Schwachen im Glauben mit derselben Lehrsubstanz, die das ebenfalls aus der Speisekammer der Schrift bereitete, vielfältigere und stärker gewürzte Festbankett des großen Katechismus dem geübteren Magen darbietet. Der polemisch geschulte Theologe vermag schließlich, im Selbstversuch aus der Apotheke der Schrift wirksame Heilmittel und Gegengifte gegen schädliche Irrlehren zu gewinnen. Es ist nun kein Zufall, dass gerade die hier programmatische Stillmetaphorik der den Glauben nährenden Milch selbst den neutestamentlichen Schriften entnommen ist.[13]

Mit dem Straßburger Münsterprediger Dannhauer begegnet man einem kirchlichen, ja kirchenleitend tätigen Theologen, der zugleich

9 Zu Dannhauer allgemein und biographisch vgl. H. Kücherer u.a., Einleitung; zu Dannhauer als Philosoph vgl. D. Bolliger, Methodus; zu Dannhauers Theologieverständnis vgl. J. Wallmann, Eigenart, 87–104.

10 Zum Folgenden vgl. T. Graßmann, Richtschnur, 183–326.

11 J. C. Dannhauer, Catechismus Milch, Bd. 1, 19, Z. 12 f.

12 Ebd., 39, Z. 13 f.

13 Biblisch begegnet das Bild etwa in 1 Kor 3,2 und Hebr 5,12. Zur spätantiken und mittelalterlichen Vorgeschichte dieser Metaphorik vgl. C. W. Bynum, Jesus as Mother. Bei Luther begegnet sie etwa in WA.TR 3, Nr. 3421, 310, Z. 5–9.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der zeitgenössischen Schulphilosophie außergewöhnlich bewandert war und von seinen Gegnern als großer *Aristotelicus* angegriffen wurde. Als Vertreter einer strikt zweiwertigen Logik pocht Dannhauer mit besonderem Nachdruck darauf, dass jede positive Affirmation notwendig die korrespondierende Negation ihres Gegenteils einschließt. Außerdem vertritt er die Ansicht, dass Folgerungen, die sich mittels eines logischen Schlussverfahrens aus wahren Prämissen entwickeln lassen, genauso wahr und notwendig sind wie die vorausgesetzten Prämissen. Wer eine formal korrekte Schlussfolgerung zurückweist, bestreitet immer auch die Prämissen. Auf diese logischen Grundsätze theologischer Argumentation kommt Dannhauer immer wieder zurück, wenn er sich in die Auseinandersetzung mit ‚irenischen' Vorstellungen des Gemeinwesens oder ‚synkretistischen' Theologieprogrammen wirft.[14] Vermeintlich synkretistische Theologen wie Georg Calixt oder Johannes Duraeus versuchten, eine Einigung der reformatorischen Christenheit zu erreichen, indem sie gewisse Spielräume der Mehrdeutigkeit im Lehrgefüge offenhalten. Dazu sollen etwa die verschiedenen protestantischen Positionen in der Abendmahlslehre als logisch gleichwertige oder zumindest faktisch gleichgültige Alternativen gelten. Für Dannhauer handelt es sich hier um einen allzu durchsichtigen Versuch, mit Hilfe bewusster Mehrdeutigkeit schweizerisch-reformierte Lehren einzuschleusen.

Mit seinem Insistieren auf Eindeutigkeit und die logische Notwendigkeit der Lehrverwerfung stellt sich Dannhauer in die Tradition einer Straßburger Auseinandersetzung, die bereits zwei Generationen früher um die Übernahme der lutherischen Konkordienformel geführt wurde.[15] Was zwischen Johann Pappus (1549–1610) und Johannes Sturm (1507–1589) zur Diskussion stand, war die Frage, ob eine ausdrückliche Verurteilung von Irrlehren, wie sie in der Konkordienformel ausgesprochen wird, theologisch notwendig und überhaupt mit dem Geist christlicher Liebe vereinbar sei.

Die konkordistische Fraktion hatte ihren Sieg nicht zuletzt mit der Behauptung errungen, dass es eben gerade der biblische Sprachgebrauch sei, der eine solche Doppelstruktur von *assertio* und *damnatio* als Selbstaussage des Glaubens vorzeichne. Sprachliches Paradigma der Theologie sind dabei biblische Aussagen, die im *paralle-*

14 Vgl. T. Graßmann, Richtschnur, 270–276.

15 Vgl. dazu T. Graßmann, Reformation.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lismus membrorum der hebräischen Poesie formuliert oder diesem nachempfunden sind. Beispiele sind etwa das sogenannte „Tor zum Psalter" aus Psalm 1: „Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht" (Ps 1,6). Zu denken ist auch an die in der katechetischen Tradition sowie im liturgischen Gebrauch verankerte Formel des sekundären Markusschlusses: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Mk 16,16).

Ausgehend von solchen Belegstellen konvergiert für lutherische Theologen wie Dannhauer ihre zweiwertige Logikauffassung ganz zwanglos mit der Orientierung am Sprachgebrauch biblischer Texte.[16] In dem theologischen Grundsatz, dass eine positive Lehraussage durch eine korrespondierende Verwerfung vervollständigt werden muss, um einen vollständigen theologischen Begriff zu erhalten, verbinden sich bei Dannhauer exegetische, logisch-hermeneutische und nicht zuletzt psychologisch-erkenntnistheoretische Erkenntnisse. Einen theologischen Begriff gewinnt Dannhauer deshalb nicht primär durch Definition nach nächster Gattung und spezifischer Differenz oder eine Anwendung des vierfachen aristotelischen Kausalschemas, sondern mittels der antithetischen Struktur von *assertio* und *refutatio*, von Bekräftigung und Widerlegung der Gegenpositionen. Diese Antithetik wird nicht einfach als logische Struktur in die Theologie importiert, sondern als typisch biblische Sprachform plausibilisiert.

Allerdings konzipiert Dannhauer sein 1649 erschienenes Kompendium der positiven Theologie unter dem Titel *Hodosophia Christiana*[17] gerade nicht als ‚*logische*' Theologie nach dem analytischen Schema, obwohl er in der Durchführung seines Programms vielfach von der syllogistischen Logik und nicht zuletzt der tabellarischen Darstellungsform für theologische Distinktionen Gebrauch macht. Vielmehr entfaltet Dannhauer seine Dogmatik nach einer Methode,

16 Hinzu kommt eine biblische Verankerung der Dialektik mittels der Belegstelle 2 Tim 2,15, die unter Rückgriff auf Erasmus von Rotterdam seit Philipp Melanchthon begegnet. Zu dieser Belegstelle und ihrer Wirkungsgeschichte vgl. L. Danneberg, Melanchthons Deutung.

17 Vgl. J. C. Dannhauer, ΟΔΟΣΟΦΙΑ [lat. und im Folgenden: Hodosophia]. Diesen griech. Titel übersetzt Dannhauer mit „christliche Wegweisheit". Der Anspruch dieser Theologie ist, den Menschen auf seiner Lebensreise zu orientieren, die schließlich in die himmlische Heimat führt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die er als *symbolische* Methode bezeichnet. Mit dieser Methode beansprucht er wiederum nichts weniger, als dem Vorbild der Bibel zu folgen.[18]

Programmatisch beruft sich Dannhauer dafür auf den Vers Ezechiel 21,5. An dieser Stelle klagt der Prophet Gott die Unverständlichkeit seiner Botschaft für die Zeitgenossen: „Ich aber sprach: Ach, Herr Herr, sie sagen von mir: Redet der nicht immer in Rätseln?" Das, worunter der alttestamentliche Prophet offenbar noch leidet, nimmt Dannhauer als Hinweis auf die sachgemäße Methode der Theologie. Er greift das Spiel mit der hebräischen Wurzel משׁל auf und übersetzt es folgendermaßen: *parabolizans parabolis.*[19] Es sei eine bildlich-metaphorische Ausdrucksweise, die den theologischen Sachverhalten und ihrer sprachlichen Darstellung in besonderem Maße angemessen sei. Diese bildlich-metaphorische Ausdrucksweise verbindet für Dannhauer die Propheten und Weisheitstexte des Alten Testaments mit der auch in ihrer Bildkraft schlechthin unerreichten Verkündigung Jesu – man denke an dessen zahlreiche Gleichnisse, Bildworte und Ich-bin-Worte.

Entsprechend unternimmt es Dannhauer, auch den Gesamtaufbau seiner Theologie mit Hilfe einer biblischen Leitmetapher zu gliedern. Als christliche *Wegweisheit* orientiert sich die Gliederung seines Lehrkompendiums an der *figura viatoria* – dem Bild eines Reisenden, der sich auf dem Weg zu Gott befindet.[20] Biblisch vorgezeichnet sieht Dannhauer diese metaphorische Gliederung in der verbreiteten deuteronomistischen Redeweise vom rechten Weg (Dtn 2,27; 5,32 u.ö.), auf dem zu wandeln ist, oder auch in der lukanischen Bezeichnung des Christentums als des neuen Weges (Apg 9,2; 19,9). In diesem Bild fällt die menschliche Existenz mit der doxologischen Struktur einer Theologie zusammen, die sich selbst mit einer von Albertus Magnus geprägten und auf paulinische Formulierungen zurückgehenden Formel als Bewegung aus Gott, in Gott und zu Gott hin versteht: *a Deo, ad Deum, de Deum;*[21] oder auch

18 Vgl. zum Folgenden J. C. Dannhauer, Hodosophia, 1–4; ferner T. Graßmann, Richtschnur, 291–294.

19 Vgl. J. C. Dannhauer, Hodosophia, 1. Dt. in etwa zu übersetzen mit ‚in Gleichnissen gleichnisweise sprechen'.

20 Vgl. ebd., 3.

21 Vgl. ebd., 4. Zu den biblischen Hintergründen dieses Theologieverständnisses siehe Apg 17,28, 1 Kor 2,10–13 oder Röm 11,36.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christologisch präzisiert *a Christo, in Christo, ad Christum*.[22] Unter der übergreifenden Leitmetapher der *figura viatoria* teilt Dannhauer sodann den Stoff seiner Dogmatik in 12 Abschnitte auf, die er Teilmetaphern zuordnet und als „Phänomene" bezeichnet. Die ersten drei Phänomene entfalten beispielsweise die Heilige Schrift als ein Licht, das wiederum auf dem Kerzenleuchter der Kirche platziert ist, sowie den dreieinigen Gott als Endziel der menschlichen Lebensreise.

Interessant ist insbesondere, wie Dannhauer diese Bildlichkeit der biblischen – und damit im Rahmen einer steilen nachreformatorischen Inspirationslehre zugleich göttlichen! – Sprachweise begründet sieht. Der Heilige Geist bediene sich der Bilder um der leichteren Eingängigkeit willen, aber auch für größere Klarheit. Zur weiteren Untermauerung dieser These legt Dannhauer Passagen aus dem 6. Buch der aristotelischen Topik auf sehr eigenwillige Weise aus.[23] Die aristotelische Kritik an der Unklarheit metaphorischer Sprache, die für eine philosophische Begriffsbildung untauglich erscheint, grenzt Dannhauer auf solche Fälle ein, bei denen die metaphorische Sprache nicht zugleich mit einer Auslegung in eigentlicher Ausdrucksweise kombiniert wird. In der Zusammenstellung von Bild und Begriff dagegen werde maximale Eindeutigkeit und zugleich Einprägsamkeit erzielt. Das Ideal theologischer Ausdrucksweise nähert sich somit der in der Frühen Neuzeit beliebten Gattung des Emblems an, bei dem ein Bild (*pictura*) und zwei Texte (Motto/*inscriptio* und epigrammische Auslegung/*subscriptio*) auf eine wechselseitig erhellende Weise kombiniert werden.

Dannhauer kann den Theologen folglich auch nach der *pictura*-Seite des Emblems als Maler bezeichnen.[24] Den religiösen Sprachformen von Wahrheitsbekräftigung und Verwerfung sowie der logisch-theologischen Begriffsbestimmung durch positive und negati-

22 Vgl. ebd., 103.

23 Vgl. ebd., 2.

24 Ausgeführt in der Einleitung zu J. C. Dannhauer, ΧΡΙΣΤΟΣΟΦΙΑ, 1: „*Pictores* sunt Apostoli & horum successores. Objectum pingendum, sunt non commenta & somnia, … sed Christus crucifixus omnium scripturarum, caput, scopus, centrum, nucleus, thesaurus, margarita" (dt.: Die Apostel und ihre Nachfolger sind Maler. Zu malendes Objekt sind nicht Erdichtungen und Träume, … sondern der gekreuzigte Christus als Haupt, Zweck, Mitte, Kern, Schatz und Perle aller Schriften).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ve Aussagen korrespondiert auf der bildlichen Ebene der Gegensatz von Licht und Schatten – man denke an das barocke Chiaroscuro! Die logische Verknüpfungsform des syllogistischen Schlussverfahrens hat auf der Ebene des bildhaft-vorstellungshaften Denkens eine typologische Auslegungstechnik zum Gegenüber, die es erlaubt, innerhalb der Bibel sowie auch über diese hinaus Ketten von Urbildern und Abbildern zu knüpfen.[25] Mit Verkettungen dieser Art kann Dannhauer problemlos auch heidnisch-antike Fäden in den Rahmen eines biblisch strukturierten Gewebes einflechten. Die theologische Auslegungsarbeit wiederum versteht sich dabei selbst als bloßer Nachvollzug einer von Gott in die Schöpfungswirklichkeit eingesenkten, wenn auch der menschlichen Vernunft zunächst verborgenen und nur von der Bibel her zu entziffernden Sinnstruktur. Mit barockem Überschwang soll hier die angesichts der frühneuzeitlichen Welterfahrung längst bedrohte Einheit eines Erfahrungsraums stabilisiert werden, der die gesamte Wirklichkeit in ein Raster biblischer Vorstellungen und Aussagen einzuziehen erlaubt.

In seiner eigenen Predigtpraxis hat Dannhauer, wie sich an den zehn Bänden seiner Katechismusauslegung erkennen lässt, diese methodischen Überzeugungen durchaus konsequent zur Anwendung gebracht. Eindrucksvoll, wenn auch zum Teil auf eine das Groteske streifende Weise arbeitet er mit dem Schatz biblischer Sprachbilder, die auf existentielle Aneignung der Lehre drängen:

> wo mein Aas ist und mein Schatz / da ist mein Hertz / auff ihn allein sehen meine Augen : hie stehe ich /dieses soll mein Glaubens-losung seyn / Christus ist mein / an seiner Mutter Brüsten hange und sauge ich / sein Blut am Oelberg ist mein / sein Opffer ist mein / sein Verstand ist mein / sein Auffahrt ist mein / gerade / als wann Gott sonst mit niemand in der Welt zu thun hätte als mit mir![26]

Es ist aber gerade vor diesem Hintergrund auffällig, welche Wege Dannhauer trotz allem *nicht* beschritten hat. So hat er beispielsweise darauf verzichtet, in seinem Lehrkompendium tatsächlich illustrie-

25 So entsprechen sich etwa Mose und Josua, die Könige David, Salomo, Hiskia und Josia, ferner Konstantin der Große, Theodosius sowie der König und spätere deutsche Kaiser Ferdinand I. als Verwirklichungsformen eines biblischen Herrschertypos – der wiederum als Antitypos auf Christus als den König schlechthin verweist. Vgl. J. C. Dannhauer, Catechismus Milch, Bd. 3, 157 f.

26 J. C. Dannhauer, Catechismus Milch, Bd. 4, 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rende Embleme abzudrucken. Es bleibt bei einer Anlehnung an die emblematische Gattung: Einer zweigeteilten *inscriptio,* die ein theologisches Thema und korrespondierenden Bildaspekt benennt, wird lediglich als s*ubscriptio* eine eher additive Zusammenstellung dogmatischer Näherbestimmungen zugeordnet. Eine Generation später hat die österreichisch-lutherische Barockdichterin Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694) ihren ab 1672 erschienenen Passion-Betrachtungen tatsächlich je ein Emblem mit kurzer Auslegung vorangestellt.[27] Dannhauer hat außerdem – trotz seiner Begeisterung für Tabellen – nicht unternommen, seine Theologie in ein bildliches Panorama umzusetzen, wie es wenig später etwa auf den populären Tafeldarstellungen des „breiten und schmalen Weges" im deutschen, niederländischen und dann auch amerikanischen Pietismus begegnet.[28]

Zuletzt scheint Dannhauer in der *narrativen* Struktur biblischen Erzählungen keinen Eigenwert erkannt zu haben. Obwohl mit der Leitallegorie seiner *Hodosophia Christiana* die narrative Struktur einer Art Heldenreise des gefallenen Menschen in seine himmlische Heimat vorgezeichnet ist, kleidet Dannhauer seine Theologie nicht in die allegorische Modellerzählung eines christlich-religiösen Lebenswegs. Das Programm einer konsequent narrativ zur Darstellung gebrachten Wegweisheit sollte erst der baptistische Laientheologe John Bunyan (1628–1688) mit dem 1678 erschienenen ersten Band seiner allegorischen Lehrnovelle *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* verfolgen.[29] In der akademischen Theologie deutet sich der Gedanke einer narrativen Theologie bestenfalls schemenhaft in der Leben-Jesu-Literatur an, bis er von postliberalen Theologen des 20. Jahrhunderts programmatisch aufgegriffen wurde.

27 Vgl. C. R. von Greiffenberg, Betrachtungen. Dazu vgl. T. Koch, Passion-Betrachtungen.

28 Vgl. etwa das Gemälde „The Broad and Narrow Way" von 1886, das auf ältere deutsche Darstellungen zurückgeht und im British Museum unter der Nummer 1999,0425.13 registriert ist. Online zugänglich unter: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1999-0425-13 [letzter Zugriff am 27.08.2025].

29 Vgl. J. Bunyan, Pilgrim's Progress. Für die programmatische Orientierung der allegorischen Darstellungsweise am Vorbild der Bibel vgl. ebd., 6–8.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Der Rückgriff auf die Kategorie eines realistic narrative durch die postliberale Theologie der Yale-Schule

Aufgrund der gewissen Familienähnlichkeit ihrer theologischen Entwürfe und einer intensiven wechselseitigen Bezugnahme kann die theologische Bewegung, die zentral mit den in Yale wirkenden Theologen George A. Lindbeck (1923–2018) und Hans W. Frei (1922–1988) verbunden ist, berechtigterweise als theologische Schule bezeichnet werden.[30] Die von ihren Vertretern und Gegnern mitunter als „postliberal" bezeichnete Theologie dieser Yale-Schule stößt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gleichermaßen von neoorthodoxen oder restaurativen Projekten und den Entwürfen einer existentialistisch-liberalen Theologie im Gefolge Paul Tillichs oder Karl Rahners ab. Beide Herangehensweisen werden als spiegelbildliche, auf ihre je eigene Weise genuin moderne Irrwege betrachtet. Wenn in der Diskussion regelmäßig der Anspruch auf eine Überwindung der liberalen Theologie in den Vordergrund tritt, liegt das weniger an einer größeren Sympathie für die Neo-Orthodoxie, sondern vielmehr daran, dass für die eigene Gegenwart insbesondere die liberale Theologie als würdiger Gegenspieler identifiziert wird – nicht zuletzt aufgrund ihrer besonderen Angepasstheit an die kulturelle Gesamtlage, die der postliberalen Zeitdiagnose zufolge von einem übersteigerten Individualismus und großer Skepsis gegenüber jeder Traditionsbindung geprägt ist.

Als Zentraldokument dieser theologischen Richtung kann George Lindbecks erstmals 1984 erschienenes Buch *The Nature of Doctrine* gelten, das mit seiner Regeltheorie kirchlicher Lehre seither nicht nur das Nachdenken über die sprachliche Eigenart, den sachlichen Bezug und die Geltungsweise von Lehraussagen, sondern auch die Theorie des interreligiösen Dialogs befruchtet hat.[31] Laut Lindbeck ist es eine Tiefengrammatik oft gar nicht bewusster, sondern intuitiv befolgter Regeln des religiösen Sprachgebrauchs, die erfolgreichen Religionsgemeinschaften ermöglicht, im ständigen Wandel ihre unverwechselbare Identität zu bewahren. Übermittelt und verankert

30 Vgl. zum Folgenden T. Graßmann, Richtschnur, 523–595. Vgl. auch A. Eckerstorfer, Kirche.

31 Vgl. G. A. Lindbeck, Nature. Einführend zu Lindbeck vgl. S. C. Brown, George Lindbeck.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden solche Regeln insbesondere über Paradigmen, die den religiösen Sprachgebrauch nicht einfach nur durch Regelaussagen normieren, sondern die korrekte Verwendung aufzeigen. Dabei vertritt Lindbeck an zentraler Stelle die These, dass es sich bei den für das Christentum paradigmatischen Texten des biblischen Kanons größtenteils um Erzählungen *(stories)* handelt, die ein bestimmtes semantisches Vokabular mittels der syntaktischen Regeln einer spezifischen Grammatik verknüpfen.[32]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass Lindbeck für seine Lehrtheorie den Begriff der *story* ins Zentrum rückt, wobei zur Beschreibung biblischer *stories* wiederholt die Gattungsbezeichnung der realistischen Erzählung (*realistic narrative*) gebraucht wird.[33] Die biblischen *stories* seien ganz überwiegend als *realistic narratives* zu charakterisieren und auch der biblische Kanon in seiner Gesamtheit weise die Struktur einer solchen Erzählung auf. Was ist damit gemeint? Es ist legitime Kritik an Lindbeck, dass diese Ausführungen zur Gattung biblischer Erzählungen etwas hemdsärmelig daherkommen, kaum aus der eigenständigen Auseinandersetzung mit der Literaturwissenschaft schöpfen und für die Leserinnen in manchem einfach dunkel bleiben.

Will man besser verstehen, was Lindbeck mit dieser Begrifflichkeit im Sinn hat, muss man daher einen anderen, hier in Deutschland nahezu unbekannten Klassikertext der postliberalen Yale-Theologie heranziehen. Es handelt sich um Hans W. Freis *The Eclipse of Biblical Narrative*, das 1974, also zehn Jahre vor Lindbecks lehrtheoretischer Programmschrift, erschienen ist.[34] Den maßgeblichen Einfluss Freis auf seine Konzeption gesteht Lindbeck selbst freimütig zu; ja, er schreibt sich selbst eigentlich nur die Leistung einer Übertragung der dort gemachten Beobachtungen auf ökumenische Fragestellungen zu.[35] Das ist sicher etwas untertrieben, denn zum Beispiel auch die konsequente Rückbindung der Lehre an gemeinschaftlich-kultische Vollzüge dürfte Lindbecks Eigenleistung sein.

32 Vgl. G. Lindbeck, Nature, 66–69. Das Verständnis von Grammatik, das hier aufgegriffen wird, verdankt sich dem Einfluss der Spätphilosophie Wittgensteins, doch greift Lindbeck erklärtermaßen nur eklektisch auf philosophische Referenztheorien zurück.

33 Vgl. ebd., 106–108.

34 Vgl. H. W. Frei, Eclipse.

35 Vgl. G. Lindbeck, Nature, XXX (Vorwort, lat. paginiert).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dennoch ist zweifellos korrekt, dass Lindbeck durch Frei nicht nur eine spezifische Lesart der Theologie Karl Barths, sondern insbesondere auch ein bestimmtes Verständnis von der Eigenart biblischer Literatur vermittelt wurde.

Hans W. Frei geht in seiner Studie *The Eclipse of Biblical Narrative* der Frage nach, warum es seit der Aufklärung zu einer folgenreichen hermeneutischen Verschiebung gekommen ist, die eine angemessene Zugangsweise zu den biblischen Texten seither verstelle, ja innerhalb dieses Paradigmas letztlich unauflösbare Aporien erzeuge.[36] Im Kern können dabei die Bibeltexte nämlich immer nur unter Voraussetzungen in den Blick kommen, die ihren inhärenten Anspruch als narrative Texte von vornherein neutralisieren, einschränken oder unterlaufen. Als Ursache identifiziert Frei das Zusammenspiel einer nicht mehr text-, sondern referentenbezogenen Hermeneutik, die er negativ bewertet, mit der historisch-kritischen Methode, deren theologischen Ertrag er eher ambivalent beurteilt.[37]

Vor dieser folgenreichen Entwicklung – so Frei unter Berufung auf Erich Auerbachs literaturwissenschaftlichen Klassiker „Mimesis" – sei die theologische Interpretation von Bibeltexten „*strongly realistic*" gewesen.[38] Der mehr oder weniger allgemein geteilte Grundsatz aller Auslegungsvollzüge war: Die Wörter und Sätze biblischer Texte meinen, was sie sagen, und deshalb beschreiben sie auf hinreichend präzise Weise tatsächliche Ereignisse und formulieren wahre Aussagen unter Verwendung einer Ausdrucksweise, die nicht einfach durch andere zu ersetzen ist.[39] Allegorische Auslegungen biblischer Texte waren im Rahmen dieser Grundannahme zwar bekannt und grundsätzlich zugelassen, aber als „*natural extension of literal interpretation*" dem buchstäblich-geschichtlichen Verständnis der Texte immer unter- und nachgeordnet.[40] Die übergreifende Erzählung, die die Bibel darbietet, fällt in dieser Sicht zusammen mit der histori-

36 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 2 f.; 15.

37 Vgl. ebd., 8 f.

38 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 1. Erich Auerbach hatte anhand ausgewählter Textpassagen die Entwicklung des Verhältnisses von Text und dargestellter Wirklichkeit in der abendländischen Literatur untersucht. Für eine bei Frei und dann auch Lindbeck besonders zentrale Passage vgl. E. Auerbach, Mimesis, 18.

39 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 1: „The words and sentences meant what they said, and because they did so they accurately described real events and real truths that were rightly put only in those terms and no others".

40 Ebd., 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Sequenz der Weltgeschichte, die wiederum die Naturgeschichte und die Ereignisgeschichte im engeren Sinne umfasst.

Die biblischen Texte sind in dieser Perspektive nicht nur als mögliche Belege oder Zeugnisse für dahinterstehende historische Wirklichkeiten auszuwerten, sondern ihre Bedeutung ist mit den geschilderten Begebenheiten schlicht identisch. Die Herstellung figurativer oder typologischer Bezüge bedeutet hier gerade keinen Bruch mit dem buchstäblich-realistischen Verständnis, sondern ist dessen konsequente Folge, insofern auf diese Weise sowohl die narrative Einheit des biblischen Kanons als auch die historische Sequenz weltgeschichtlicher Ereignisse gewährleistet oder zumindest plausibilisiert werden soll.[41] Wenn also ein Ereignis typologisch auf ein anderes verweist, bedeutet das im Rahmen dieser Denkart gerade nicht, dass es auf allegorische Weise eigentlich etwas *anderes* bedeutet – so wie die Frau mit Augenbinde, Wage und Schwert ja eigentlich keine bewaffnete Frau, sondern die Justiz bzw. die Rechtsgelehrsamkeit meint. Vielmehr behalte jedes Ereignis seine eigene buchstäbliche Bedeutung und seinen unvertauschbaren Referenzpunkt in der zeitlich-geschichtlichen Folge, aber als genau *dieses* unverwechselbare und tatsächliche Ereignis verweise es auf andere Ereignisse in Vergangenheit und Zukunft.[42] Jedes einzelne Ereignis ist beschreibend mit Blick auf die ihm eigene Zeitspanne, aber indem es nach zwei Richtungen – in Richtung Vergangenheit und in Richtung Zukunft – in typologisch voraus- und zurückdeutende Bezüge eingestellt ist, entsteht eine große Sequenz sich wiederholender Typen und *stories*. Die Abbildungsbeziehung zwischen den Typen könne dabei nach dem hierarchisch-platonisierenden Modell von Substanz und Schatten, aber auch nach dem Modell serieller Wiederholung wie bei der Fertigung verschiedenen Drucke mit einer Druckplatte vorgestellt werden. In der Gesamtheit dieser Erzählungen spiegle sich für die traditionelle Auslegung nicht weniger als die Einheit der göttlichen Weltregierung.

41 Vgl. ebd.: „It was a way of turning the variety of biblical books into a single, unitary canon, one that embraced in particular the differences between Old and New Testaments".

42 Vgl. ebd., 28 f. Vgl. für den Referenztext E. Auerbach, Mimesis, 74–77. Auerbach wiederum verweist den Leser auf einen älteren Aufsatz, der neu abgedruckt ist bei F. Balke / H. Engelmeier, Mimesis. Vgl. bes. ebd., 164–171.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der mit dieser figuralen Integration verbundene Anspruch war folglich, dass die typologisch zu einer Einheit verknüpften biblischen Erzählungen einen Erfahrungsraum bilden, der die individuellen Erfahrungen jeder Zeit und aller Leser:innen in sich aufnehmen kann.[43] Das Recht und zugleich die fromme Pflicht der Einzelnen war daher, sich in diesen narrativen Raum einzufinden und darin den ihnen zukommenden Ort einzunehmen. Diese realistische Auslegung vollzog sich laut Frei nicht unbedingt theoriegeleitet und wurde wohl auch nirgends ausdrücklich als Methode niedergelegt – sie wurde praktiziert und in der Praxis erlernt, von der man sie wiederum hinreichend klar ablesen könne.[44]

Frei beschreibt also eine in ihren Details möglicherweise noch zu präzisierende, aber in ihren Grundzügen sehr plausible Entwicklung: Die vormoderne Einheit von buchstäblich-grammatischem Textsinn, biblischer Erzählung und historischer Ereignisfolge, die Reformatoren wie Luther und Calvin noch voraussetzen konnten und die ihnen letztlich auch von ihren altgläubigen oder radikalreformatorischen Gegnern zugestanden wurde, bekommt mit der Zeit immer tiefere Risse. Der barocke Überschwang typologischer Bezüge bei Theologen wie Johannes Coccejus (1603–1669) – so Freis einschlägiges Beispiel – oder eben Johann Conrad Dannhauer – wie sich oben zeigen ließ – ist für Frei ebenso wie auch der spekulative Biblizismus Albrecht Bengels (1687–1752) bereits als Krisensymptom zu werten.[45] Schließlich bricht die Einheit ganz auseinander und das bisher vorausgesetzte Verhältnis von Welt und Text schlägt in sein glattes Gegenteil um. Das Gefälle der Auslegung verläuft nun nicht mehr vom Text zur Welt, sondern kehrt sich um: die Welt erschließt den fraglich gewordenen Textsinn.[46] In dieser Umkehrung vollzieht sich sozusagen der ‚Sündenfall' einer subjektbezogenen Hermeneutik, die dem Text seine eigene Stimme nimmt und ihn zwangsläufig in das eigene Vorurteil einpassen muss. Parallel dazu werden im Zuge der historischen Kritik die typologischen Bezüge zwischen den biblischen Texten und die durch sie konstituierte Einheit des bibli-

43 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 3.
44 Vgl. ebd., 30.
45 Vgl. ebd., 4; 49 f.
46 Vgl. ebd., 5; 130. Vgl. die übereinstimmende Diagnose bei G. Lindbeck, Nature, 105.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Kanons problematisch. Schließlich wird der Anspruch der biblischen Texte auf Geschichtlichkeit, die nun zunehmend mit Historizität in einem strikten nachaufklärerischen Sinne gleichgesetzt wird, vollends bestritten.[47]

Die *narrative* Struktur der biblischen Erzählungen, ihr realistischer Wirklichkeitsbezug und ihre Geschichtsähnlichkeit werden zwar weiterhin als literarische Charakteristika dieser religiösen Literatur erkannt. Aber in einem veränderten Rahmen erscheinen diese Aspekte nun als Problem und bestenfalls als ein apologetisch zu rechtfertigender Makel. Die Texte müssen nun allegorisch eine allgemeine Vernunftwahrheit ausdrücken (Kant), mythologisch eine existentiale Struktur veranschaulichen (Bultmann) oder sich als Indizien für ein ihnen vorgängiges historisches Geschehen auswerten lassen (Pannenberg), um überhaupt noch einen theologisch bedeutsamen Sinn zu haben.[48] Tendenziell treten die theologischen Bedeutungsatome dogmatischer Propositionen an die Stelle der narrativ-literarischen Darstellungen, denen ihr theologischer Eigenwert abgesprochen wird und die nicht zuletzt von den für realistische Erzählungen typischen kontingenten Elementen – Namen, Orten, Zeitangaben, zufälligen und alltäglichen Details – befreit werden müssen.

Am Ende dieser theologiegeschichtlichen Entwicklung steht für Frei das bestenfalls misstrauische Gegenüber einer historisch-kritischen Exegese als Erbin des realistischen Anspruchs vormoderner Auslegungen einerseits, einer biblisch-dogmatischen Theologie als Erbin des typologischen Auslegungsverfahrens andererseits.[49] Die Welt, die das moderne Selbst in seiner Alltagseinstellung bewohnt, kann nicht mehr einfach dieselbe sein wie die, die von den biblischen Geschichten vorgezeichnet wird.[50] Wenn diese Erzählungen trotzdem ihre Bedeutung behaupten wollen, dann nur als Teilgeschichte innerhalb anderer Rahmenerzählungen. Populäre Kandidaten für solche Rahmenerzählungen sind etwa der ‚Mythos' des vereinzelten Individuums, der ‚Mythos' der autonomen Vernunft

47 Klimax dieser Entwicklung ist die „mythische" Option von D. F. Strauß, vgl. H. W. Frei, Eclipse, 233–244.

48 Vgl. ebd. 128; zu Kant vgl. ebd., 262–264.

49 Vgl. ebd., 8.

50 Vgl. ebd., 49 f.; 221; 243.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder auch der ‚Mythos' vom zweckrational optimierenden *homo oeconomicus*.[51] In jedem Fall diktiert oder limitiert ein Selbst- und Weltverstehen, das sich aus nicht-biblischen Quellen speist, die Verstehensmöglichkeiten biblischer Texte, wobei deren eigene, bedeutungskonstitutive narrative Struktur notwendig von einer anderen Struktur überstrahlt, teilüberlagert, mehr oder weniger vollständig verdeckt wird. Das genau ist die ‚Sonnenfinsternis der biblischen Erzählung' die Freis Monographie ihren Titel gegeben hat.

Freis Zielsetzung, der sich auch Lindbeck und andere postliberale Theologen anschließen, erschöpft sich nun nicht einfach darin, diesen Verfall der typologisch-realistischen Auslegungstradition und einer ihr entsprechenden Frömmigkeit theologiegeschichtlich nachzuzeichnen. Vielmehr will Frei für die Theologie das Verständnis für die Eigenart realistischer Erzählungen und insbesondere den bedeutungskonstitutiven Aspekt der narrativen Struktur biblischer Erzähltexte wiedergewinnen. Dazu gehört, die konstitutive *history-likeness* (bzw. dt. Geschichtsähnlichkeit),[52] den impliziten Wirklichkeitsbezug und die narrative Struktur biblischer Texte neu wahrzunehmen, ohne diese Erkenntnis gleich mit der nur scheinbar unausweichlichen Frage zu verknüpfen, ob das dargestellte Geschehen tatsächlich im heutigen Sinne *historische Tatsache* ist oder nicht.[53]

Was also ist eine realistische Erzählung im Sinne Freis? Die Gattung der realistischen Erzählung ermöglicht es, individuelle Personen mit ihren je eigenen Charakterzügen, ihrer inneren Tiefe sowie ihrer Befähigung zu Handeln und zu Erleiden in ihrem sozialen Kontext und einer natürlichen Umwelt *schildernd vorstellig zu machen* – so eine mögliche, wenn auch vielleicht noch nicht völlig überzeugende Übersetzung von engl. *to render* in diesem

51 Innerhalb der Theologie, die sich zu diesen Mythen der Moderne und ihren hegemonialen Ansprüchen verhalten muss, stellt sich folglich die apologetische Frage, wie sich die christlich-theologische Selbstbeschreibung des Glaubens zu philosophischen bzw. religionswissenschaftlichen Außenperspektiven oder einer vorausgesetzten Alltagssprache verhält. Frei versucht diesbezüglich an anderer Stelle, eine logisch umfassende und empirisch überzeugende Typologie von fünf möglichen Verhältnisbestimmungen zu entwickeln, vgl. H. W. Frei, Types, bes. 28–55.

52 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 12–16; 59.

53 Vgl. H. W. Frei, Identity, 149 f.; 216 u.ö.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontext.[54] Realistische Erzählung konstituiert einen unauflöslichen Zusammenhang von Handlungssubjekten und ihren kontextuellen Umständen, von Charakter und Setting. Zu dieser Gattung gehört außerdem, dass sich das Erhabene und Außergewöhnliche mit zufälligen, gewöhnlichen, alltäglichen und aus einem didaktischen Interesse nicht ableitbaren Details mischt. Die Sprache der Schilderung ist in der Regel alltagsnah, es wird gerade keine kultische, symbolische, philosophische oder intellektuelle Kunstsprache verwendet.[55] Auch die biblischen Wunder sind in diesem Sinn meist unsymbolisch zu verstehen, d.h. sie verweisen nicht auf abstrakte Ideen, sondern fügen sich in eine realistisch-geschichtsähnliche (wenn auch nicht notwendig historische) Ereignisfolge ein.[56] Apologetisch oder historisch motivierte Rückfragen nach einer möglichen externen Faktenbasis des so schildernd vorgestellten Geschehens sind nachträgliche und abgeleitete Fragen, die der literarisch vergegenwärtigten Wirklichkeit und ihrem unmittelbaren Anspruch ausweichen.[57] Nahezu alle Kerntexte der Bibel wie die Erzelterngeschichten, die Exodustradition und die Evangelien sind für Frei dieser realistisch-erzählenden Gattung zuzuordnen. Er gesteht zwar zu, dass in der Bibel etwa mit der alttestamentlichen Weisheitsliteratur und Poesie, den Gesetzeskorpora, den paulinischen Episteln oder Reden des Johannesevangeliums auch vielfach nicht-narrative Texte begegnen. Aber diese Texte anderer Literaturgattungen sind nur von den erzäh-

54 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 13. Frei nutzt den Begriff *to render* u.a., um Schleiermachers Darstellungsbegriff zu übersetzen.

55 Vgl. ebd., 15: „Believable individuals and their credible destinies are rendered in ordinary language and through concatenations of ordinary events which cumulatively constitute the serious, sublime and even tragic impact of powerful historical forces. These forces in turn allow the ordinary, ‚random', lifelike individual persons, who become their bearers in the crucial intersection of character and particular event-laden circumstance, to become recognizable realistic ‚types', without thereby inducing a loss of their distinctively contingent or random individuality" Vgl. ebd., 280 f.

56 Vgl. ebd., 14: „Even the miraculous accounts are realistic and history-like (but not therefore historical and in that sense factually true) if they do not in effect symbolize something else instead of the action portrayed. […] And, in fact, biblical miracles are frequently and strikingly nonsymbolic."

57 Vgl. ebd., 130–136. Wo diese Fragen im Vordergrund stehen, ist für den Text ein „forced transfer from a formal narrative world of figural and literal interconnection to the arena of debate about the evidence for and against its factual claims" (ebd., 152) vollzogen.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lenden Sequenzen her zu verstehen, in die sie häufig eingebettet sind.

Die Frage, was an einer Bibelgeschichte tatsächlich historisch ist, erscheint vor diesem Hintergrund als Versuch, sich die eigentlich theologische Frage vom Leib zu halten, wie ihre literarisch konstituierte Bedeutung angemessen auszulegen ist und worin somit die ‚Sache' des Textes besteht. Mit der historisch-kritischen Perspektive wird eine distanzierte Draufsicht eingenommen, die gerade verhindert, die wahre Bedeutung einer realistischen Erzählung zu erfassen. Entscheidend wäre vielmehr, zu erkennen, dass die biblischen Erzählungen durch ihre nur als realistisch zu verstehende Erzählstruktur in der Lage sind, uns in einem spezifischen Sinne reale Personen zu schildern und vorstellig zu machen. Als Einzeltexte wie in der Gesamtheit des Kanons machen sie uns den trinitarischen Gott, den Gott-Menschen Christus sowie zahlreiche menschliche Charaktere vorstellig, die *gleichzeitig* unverwechselbare Individuen und zur persönlichen Identifikation einladende Typen sind.[58] Die biblischen Erzählungen können uns in ihre Welt versetzen und in eine große Story involvieren, die auf eine letzte Wirklichkeit hin transparent ist. Diese literarisch erschlossene Gottesgeschichte mag mit der historisch zugänglichen Faktenlage nicht übereinstimmen, doch wäre es ein spezifisch modernes Missverständnis, aus diesem Befund einen ermäßigten, niederen Realitätsbezug abzuleiten. Vielmehr verhält sich für Frei die hier vorstellig gemachte Textwelt kritisch-überbietend zu jeder vom Subjekt her konstituierten Wirklichkeit, die wir etwa durch historische Methodik zugerichtet und verfügbar gemacht haben.

Der trinitarische Gott als der Hauptcharakter dieser biblischen Gesamtgeschichte ist zugleich die letzte Wirklichkeit, auf die sich das Christentum als gesamte Lebensform bezieht – und an der ihr Wahrheitsanspruch zu bewähren ist, sofern man einen solchen erheben möchte.[59] Es kann der postliberalen Theologie folglich keinesfalls darum gehen, die narrative Gestalt dieser Geschichten in eine vermeintlich präzisere Ausdrucksweise des theologischen Begriffs

58 Eine exemplarische Durchführung dieser Interpretation anhand der synoptischen Evangelien, besonders des Lukasevangeliums, bietet H. W. Frei, Identity, 95–150.

59 Vgl. G. Lindbeck, Nature, 53–55.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu überführen. Die Bedeutung der Texte ist von ihrer narrativen Struktur und konkreten Wortgestalt überhaupt nicht abzulösen.[60] Vielmehr muss es darum gehen, die Gegenwart im Lichte dieser biblischen Geschichten und ihrer bedeutungskonstitutiven Sprache zu erschließen, sich auf die darin eingeschlossene Zukunft auszurichten und so immer wieder aufs Neue unsere Welt in die *story* der biblischen Geschichten hineinzuziehen.[61]

4. Zusammenschau und Ausblick

In diesem Beitrag wurden zwei verschiedene Ansätze ins Gespräch gebracht, die sich in der Grundüberzeugung treffen, dass christliche Theologie den biblischen Texten nicht nur einen wie auch immer bestimmbaren Bedeutungsgehalt zu entnehmen habe, sondern sich auch an der konkreten Sprachgestalt biblischer Texte orientieren müsse. Diese Forderung dürfte zumindest unter den Bedingungen reformatorischer Theologie plausibel sein. Wenn man die biblischen Texte und ihre Auslegung in irgendeiner Weise als geistlich inspiriertes Medium der Selbstoffenbarung Gottes verstehen will, kann die konkrete literarische Form dieser Offenbarung nicht einfach gleichgültig sein. Gleichzeitig wurden große Unterschiede deutlich, welche Textbestände innerhalb der Bibel und welche sprachliche Eigenart dieser biblischen Texte als paradigmatisch gelten sollen.

Nicht nur von Seiten der Exegese ist folglich der Hinweis zu erwarten, dass die biblischen Texte sehr unterschiedlichen Gattungen zuzuordnen sind und es eben nicht die *eine* Ausdrucksform genuin-biblischer Gottesrede gibt. Mit einem barocken Bild gesprochen: Durch das Musikinstrument der biblischen Texte spielt der Heilige Geist unterschiedliche Melodien. Weisheitliche Sentenzen, poetische Gedichte, Ereignisberichte, Lehrtexte, Gesetze, Briefe, Mythen, Dialoge und legendarische Erzählungen – all diese Gattungen nutzen unterschiedliche sprachliche Mittel. Während Dannhauer besonders auf die antithetische Struktur bestimmter Aussagen sowie

60 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 280 f.

61 Vgl. ebd., 103 f.; 134 f. Vgl. ferner den programmatischen Titel eines Aufsatzes von B. D. Marshall: Absorbing the World: Christianity and the Universe of Truths.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Gleichnisse und Bildworte abhebt, entgeht ihm die Eigenart erzählender Texte und ihrer narrativen Struktur. Während Frei und Lindbeck auf die narrative Struktur der biblischen *stories* abheben, müssen sie eine Vielzahl biblischer Texte zur lediglich illustrierenden Materialsammlung herabstufen.

Wenn man diesen Unterschieden Rechnung tragen und eine positive Theologie im Ausgang von biblischen Sprachformen entwickeln möchte, müsste man hingegen versuchen, der sicher nicht uferlosen, aber doch beträchtlichen Pluralität biblischer Literaturgattungen gerecht zu werden. Diese sprachliche Vielfalt systematisch zu sichten und die einzelnen Gattungen auf ihre theologischen Implikationen zu befragen, ist eine herausfordernde Aufgabe, die aber gerade auch praktisch-theologisch fruchtbar sein dürfte.

Was nun allerdings im Hinblick auf die gegenwärtige Debattenlage festzuhalten ist: *Erstens* handelt es sich weder bei der lutherisch-barocken Theologie Dannhauers, noch bei der postliberalen Theologie der Yale-Schule um einen Versuch, die Theologie ihres Wissenschaftscharakters zu entledigen. Für die Wissenschaftlichkeit der Theologie stehen bei Dannhauer die methodische Orientierung am aristotelischen Organon, bei der postliberalen Theologie die Suche nach einer kultur- oder literaturwissenschaftlichen Grundlegung ein. *Zweitens* ist weder bei Dannhauer noch in der postliberalen Yale-Schule die theologische Bezugnahme auf nicht-propositionale Sprachformen der Bibel dem Interesse geschuldet, den Wahrheitsanspruch christlicher Gottesrede zu ermäßigen oder die Verstehbarkeit des Schriftsinns zu bestreiten. Vielmehr geht es in beiden Fällen gerade darum, die reformatorische These zu erhärten, dass die biblischen Texte selbst, sofern man sich möglichst unvoreingenommen an ihren Literalsinn hält und ihre Sprachgestalt als konstitutives Mittel der Selbstoffenbarung Gottes ernst nimmt, uns das Bild des Gekreuzigten als Spiegel des väterlichen Herzens, die „Identity of Jesus Christ" oder den dreieinigen Gott als letzte Wirklichkeit vorstellig machen – in einer für den religiösen Vollzug hinreichenden Klarheit (lat. *claritas*). Es kann damit *drittens* gewiss nicht darum gehen, in christlich-religiösen Vollzügen *irgendwelche* Geschichten zu erzählen, auch wenn sie Ausdruck authentischer Persönlichkeit sein oder irgendwie religiös bedeutsam erscheinen sollten. Narrative Theologie bedeutet nicht, theologische Aussagen in didaktischem

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interesse narrativ zu veranschaulichen.[62] Aufgegeben ist deshalb die Suche nach einer Form narrativer Predigt und Religionsdidaktik, die sich mit ihren Erzählungen und Übersetzungsversuchen nicht an die Stelle der biblischen Geschichten setzt. Stattdessen sind diese Geschichten mit ihren Besonderheiten erzählend zu vergegenwärtigen und als Raum anzubieten, in dem sich Menschen einfinden und Gott als personalem Gegenüber begegnen können.

Dagegen wird heutzutage nicht selten – auch von Theolog:innen – der Hinweis auf den *literarischen* Charakter und die *narrative* Gattung biblischer Texte dazu benutzt, um das Problem konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche auszuhebeln, die Rückbindung kirchlicher Praxis an die biblischen Texte zu lockern oder einer relativistischen Haltung hinsichtlich überlieferter Glaubensaussagen vorzuarbeiten. „Narrative" oder „literaturwissenschaftliche" Theologie kann dann als programmatischer Gegenbegriff zu einer auf ihre Wahrheitsansprüche behaftbaren Rede von Gott erscheinen. Andererseits gibt es gegenwärtig auch Tendenzen, narrative und metaphorische Sprachformen zu ontologisieren und in eine Metaphysik narrativer Strukturen zu übersetzen.[63] Beides läuft Gefahr, die zufälligen und individuellen Züge der einzelnen Erzählungen zu nivellieren, die doch für den narrativen Realismus eines geschichtlichen Glaubens ganz entscheidend sind.

Vielleicht sollte man diese beiden Herangehensweisen nicht als logisch erschöpfende Alternative betrachten, sondern versuchen, das theologische Boot zwischen den Klippen hindurchzusteuern. Doch das führt über diesen Beitrag hinaus und ist somit eine andere Story.

Literaturverzeichnis

Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 10. Auflage, Tübingen / Basel 2001.

Balke, Friedrich / Engelmeier, Hanna (Hg.): *Mimesis und Figura. Mit einer Neuausgabe des „Figura"-Aufsatzes von Erich Auerbach* (Medien und Mimesis 1), 2. Auflage, Leiden u.a. 2018.

62 Vgl. H. W. Frei, Eclipse, 152 f.

63 Vgl. etwa die beiden Bände von M. Mühling, Post-Systematische Theologie. Aus philosophischer Perspektive vgl. A. Hutter, Narrative Ontologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bolliger, Daniel: *Methodus als Lebensweg bei Johann Conrad Dannhauer. Existentialisierung der Dialektik in der lutherischen Orthodoxie* (Historia Hermeneutica 15), Berlin/Boston 2020.

Brown, Shaun C.: *George Lindbeck. A Biographical and Theological Introduction* (Cascade Companions), Eugene/OR 2022.

Bunyan, John: *The Pilgrim's Progress From This World, To That Which is to Come*, ed. with an Introduction and Notes by R. Pooley (Penguin Classics), London u.a. 2008.

Danneberg, Lutz: Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische Hermeneutica sacra, in: Christine Christ-von Wedel / Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, Berlin/Boston 2017, 147–212.

Dannhauer, Johann Conrad: *ΧΡΙΣΤΟΣΟΦΙΑ [lat.: Christosophia] seu sapientarum sapientia, de salvatore Christo, eius persona, officio, benificiiis …*, Straßburg 1638 (VD17 3:310134X).

Dannhauer, Johann Conrad: *ΟΔΟΣΟΦΙΑ [lat.: Hodosophia] christiana seu Theologia positiva in certam, plenam & cohaerentem methodum redacta, Ordinariis ac publicis dissertationibus Argentorati proposita*, Straßburg 1649 (VD17 14:692329F).

Dannhauer, Johann Conrad: *Catechismus Milch oder … Erklärung des Christlichen Catechismi* ..., 10 Bde., Straßburg 1642–1673 (Bd. 1: VD17 23:272883M; Bd. 3: VD17 23:272897Y; Bd. 4: VD17 23:272902G).

Dreyfus, Hubert / Taylor, Charles: *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin 2016.

Eckerstorfer, Andreas: *Kirche in der postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung* (Salzburger Theologische Studien 16), Innsbruck/Wien 2001.

Frei, Hans W.: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven/London 1974.

Frei, Hans W.: *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Updated and Expanded Edition, Eugene/OR 2013.

Frei, Hans W.: *Types of Christian Theology*, Hg. von G. Hunsinger / W. C. Placher, New Haven/London 1992.

Graßmann, Tobias: Welche Reformation wird Tradition? Johann Pappus (1549–1610) und der Streit um die konfessionelle Homogenisierung Straßburgs (noch nicht veröffentlicht).

Graßmann, Tobias: *Richtschnur und Lebensmittel. Systematische Fallstudien zum lutherischen Lehrverständnis* (FSÖTh 175), Göttingen 2022, 183–326.

Greiffenberg, Catharina Regina, von: *Des Allerheiligst- und Allerheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi, Zwölf andächtige Betrachtungen*, Nürnberg 1672 (VD17 12658883Q).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hoffmann, Georg: Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie, *KuD* 36 (1990), 156–178.

Hutter, Axel: *Narrative Ontologie*, Tübingen 2017.

Koch, Traugott: *Die Passion-Betrachtungen der Catharina Regina von Greiffenberg im Rahmen ihres Lebenslaufes und ihrer Frömmigkeit* (FSÖTh 137), Göttingen 2013.

Kücherer, Heiner u.a.: Einleitung, in: *Dannhauer, Idea boni Disputatoris et malitiosi Sophistae* ..., Hildesheim u.a. 2010 [Nachdruck der Ausgabe Straßburg 1656], I–XLIX.

Lindbeck, George A.: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. 25th Anniversary Edition. With a New Introduction by Bruce D. Marshall and a New Afterword by the Author, Louisville/KY 2009.

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London u.a. 2011 (dt.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995).

Mahlmann, Theodor, Doctrina im Verständnis nachreformatorischer lutherischer Theologen, in: Büttgen u.a. (Hg.), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L' idée de doctrine d' Augustin à Descartes*, Wiesbaden 2009, 199–264.

Melanchthon, Philipp: *Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*, 2., durchges. und korr. Auflage, Gütersloh 1997.

Mühling, Markus: *Post-Systematische Theologie I. Denkwege – eine theologische Philosophie*, Leiden/Paderborn 2020.

Mühling, Markus: *Post-Systematische Theolgoie II. Gottes trinitarisches Liebesabenteuer – Dreieiniges Werden, Ökologische Schöpfungswege, Menschen und Ver-rückung*, Leiden/Paderborn 2023.

Stegmann, Andreas: *Johann Friedrich König. Seine Theologia positiva acroamatica (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums* (BHTh 137), Tübingen 2006.

Wallmann, Johannes: Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert. Apokalyptisches Endzeitbewußtsein und konfessionelle Polemik bei Johann Conrad Dannhauer, in: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, 87–104.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

J. Winfried Lücke

Theologische Rede von Gott und ihre Legitimation

Über zwei Probleme der Gottesrede und ihre Lösung in (semi-)kantianischer Perspektive

1. Problemstellung

Traditionell versteht sich die Theologie als Versuch, in Aussageform die Natur und die Wirklichkeit Gottes sowie sein Verhältnis zur Welt als Ganzer angemessen zu beschreiben.[1] Anders als die alltägliche Behauptungspraxis birgt die theologische Rede von Gott aber grundsätzliche Schwierigkeiten: Auf *ontologischer* Ebene ist zunächst klar, dass es sich bei Gott um einen Redegegenstand *sui generis* handeln muss. Gemäß herkömmlicher Auffassung kann er seiner Natur nach nicht unter die Gattungen des Geschöpflichen fallen und somit scheinbar auch nicht mithilfe normaler Kategorien adäquat erfasst werden.

In *semantischer* Hinsicht ergibt sich dann die Frage nach der Bedeutung der behaupteten Aussagen sowie der darin verwendeten positiven Prädikate – darunter besonders personale Merkmale sowie Handlungsprädikate.[2] Zwar bleiben konzeptuelle Abgrenzungen vom Bereich des Kreatürlichen relativ unproblematisch, wie z.B., dass Gott nicht Teil der von ihm abhängigen Welt und deshalb nicht im selben Maße räumlich, zeitlich, ontologisch begründet, verursacht etc. sein kann. Unsere normalen positiven Behauptungen zielen aber hauptsächlich auf die Eigenschaften und das Verhalten

1 Zur Beschreibung und Verteidigung der traditionellen Auffassung und Gegenstandsbestimmung der Theologie vgl. u.a. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 11–18 und 58–72.

2 Vgl. W. Alston, Aquinas on Theological Predication, 145.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von innerweltlichen Individuen und Personen. Übertragen wir solche Beschreibungen im Wortsinn auf Gott, indem wir z.B. sagen, dass Gott unser Vater ist oder die Welt als Ganze hervorgebracht hat, scheinen wir entweder den Redegegenstand zwangsläufig zu verfehlen. Oder man läuft Gefahr, die normale Bedeutung der Ausdrücke in der Gottesrede so überzustrapazieren, dass nicht mehr ersichtlich wird, was mit theologischen Behauptungen überhaupt gemeint sein kann.[3]

Nehmen wir nun an, es gäbe einen Mittelweg zwischen der notwendigen Falschheit und der Sinnlosigkeit theologischer Urteile. Dann bleiben *epistemologische* Anfragen bestehen – insbesondere, wenn man davon ausgeht, dass die Praxis des Behauptens zumindest bei strittigen Wahrheitsansprüchen die Verpflichtung zur Begründung enthält, dass unsere Aussagen bestehende Sachverhalte ausdrücken.[4] Wie steht es nämlich dann mit einem Redegegenstand, der den normalen Referenzrahmen unserer Urteile sprengt? Gibt es hier überhaupt so etwas wie Gründe, die gewährleisten, dass unsere Beschreibungen tatsächlich ihre Ziele und Ansprüche erfüllen? Und wenn ja, wie sähen solche Gründe aus?

Vor dem Hintergrund dieser klassischen Probleme nimmt Immanuel Kants Einstellung zur Theologie sicherlich eine Sonderrolle ein. Nicht nur scheint es ein schwieriges Unterfangen, Kant in das Spektrum traditioneller Antworten einzuordnen, wiewohl er die erwähnte Auffassung der „Theologie" als „Erkenntnis des Urwesens" explizit teilt.[5] Geläufige Interpretationen machen vielmehr die Fragen als solche überflüssig.

---

3 Vgl. die klassische Kritik in: A. Flew, Theology and Falsification.

4 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 66–69; und E. Tugendhat, Egozentrizität und Mystik, 16 f. Wenn man mit Flew und Tugendhat meint, dass man nur dann die Bedeutung einer Behauptung verstehen kann, wenn man weiß, was für ihre oder gegen ihre Wahrheit spricht, folgt das semantische Problem aus dem epistemologischen. Diese Position wird aber spätestens dann unplausibel, wenn man dem Gottesglauben Wunschdenken unterstellt. Vgl. ebd., 122 f. Die Meinung, dass der Gottesglaube lediglich aus Wunschprojektion folgt, setzt schon ein Verständnis der theologischen Aussagen voraus. Zu Tugendhats Kritik vgl. J. W. Lücke, Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit, 159–165.

5 KrV B659. An anderer Stelle heißt es: „Was ist *Theologie*? Das System unserer Erkenntniß vom höchsten Wesen" (I. Kant, Pölitz, 995).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da ist zunächst die These, dass schon unsere grundlegenden Gegenstandsauffassungen allein im Kontext möglicher empirischer Wahrnehmung Sinn und Legitimität hätten.[6] Diese These löst nicht den Sinnlosigkeitsverdacht, sondern scheint ihn zu reformulieren. Das erkenntnistheoretische Problem wird durch die Interpretationsthese verschärft, mit Kants ‚Widerlegung' aller Gottesbeweise sei die Aussicht auf adäquate epistemische Gründe für den Gottesglauben dahin.[7] Ferner soll für Kant die Annahme gelten, dass es sich mit unserer empirischen Wirklichkeit nur so verhält, weil wir sie so auffassen müssen.[8] Diese Annahme gerät aber nicht nur mit realistischen Intuitionen der traditionellen Theologie in Konflikt, denen zufolge die Welt schon fertig vorliegt, bevor Menschen auf den Plan treten und sie zu erkennen versuchen.[9] Überträgt man den ontologischen Antirealismus dann noch auf die Gottesrede selbst, wird man der Aseität Gottes nicht mehr gerecht und kann nicht mehr vom selben Gegenstand sprechen.[10]

Ob die resultierende Kantinterpretation konsistent und plausibel ist, ist dabei mehr als fragwürdig. So ist bspw. gar nicht klar, wie die kantische Idee der moralischen Rechtfertigung von den genannten Annahmen unberührt bleiben sollte.[11] Denn die setzt das prinzipielle Verständnis von theologischen Prämissen voraus, bspw. dass nur eine göttliche Schöpfungsordnung garantieren kann, dass unsere moralischen Ziele erfüllt werden können. Solche Aussagen wären aber nach den genannten Interpretationsthesen bestenfalls

6 Vgl. P. Strawson, The Bounds of Sense, 16 und unten Abschn. 3.1.

7 Vgl. C. Danz, Systematische Theologie, 64.

8 Zur Übersicht und Kritik vgl. P. Strawson, The Bounds of Sense, 235–273.

9 Unter ‚Realismus' verstehe ich mit W. Alston (i) die kognitive Deutung einiger assertiver Äußerungen, deren Wahrheit (ii) nicht mit ihrem epistemischen Status identisch ist und (iii) unabhängig von unseren epistemischen Leistungen oder Begriffsschemata vorliegt. Vgl. W. Alston, Realism and the Christian Faith, 37–41. Eine Leugnung von (iii) für die Gottesrede entwickelt im scheinbaren Anschluss an Kant u.a. U. Barth, Gott als Grenzbegriff der Vernunft.

10 Vgl. dazu unten 3.1. Zu weiteren Problemen des theologischen Antirealismus vgl. den Beitrag von Christian Weidemann in diesem Band.

11 Zu weiteren Inkonsistenzen vgl. N. Wolterstorff, Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant? Wolterstorff behauptet zu Recht, dass die theologischen Probleme wegen Kants fragwürdigen epistemologischen Rahmenannahmen weitestgehend hausgemacht sind und durch plausiblere Ausgangsprämissen verschwinden, die Wolterstorff im Anschluss an Th. Reid entwickelt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

irrational, schlimmstenfalls sinnlos. Wenn es mit Kants Ansatz so bestellt sein sollte, wie manche Standardinterpretationen es nahelegen, könnte man ihn also getrost zur Seite legen. Denn nicht nur sind die Kant zugeschriebenen Thesen miteinander inkompatibel. Sie sind auch für sich genommen, wenn nicht falsch, so doch wenig plausibel.[12]

Glücklicherweise ist diese Standardauffassung exegetisch nicht alternativlos. Zumindest lässt sich mit einem Blick auf einige der eher unbekannten Texte Kants ein sachlich überzeugenderes Bild zeichnen. Ich denke hier an die Nachschrift von Kants Vorlesungen über *Philosophische Religionslehre*, die von Karl Heinrich Ludwig Pölitz erstmals 1817 veröffentlicht wurden.[13] Sie sind nachweislich nach der *Kritik der reinen Vernunft* entstanden und stehen in einem engen inhaltlichen Zusammenhang mit Kants *Orientierungsaufsatz*. Zugleich werfen sie ein interessantes Licht auf weniger gelesene Passagen in den Anhängen zur „Transzendentalen Dialektik" sowie der Methodenlehre der ersten *Kritik*.

Im Anschluss an diese Texte möchte ich drei Thesen skizzieren und ihre problemlösende Kraft angesichts der skizzierten Probleme der Gottesrede genauer ausloten. Dabei werde ich eine an systematischer Kohärenz orientierte Rekonstruktion einiger Überlegungen der Pölitz-Nachschrift zur Diskussion stellen und sie ins Verhältnis zu neueren Debatten in der analytischen Religionsphilosophie und Theologie setzen. Ich lasse es dabei aus Platzgründen weitestgehend offen, welche der Aussagen sich nun genau als orthodox kantianisch erweisen und ob sich die im Folgenden markierten logischen Spannungen zwischen unterschiedlichen Positionen des nachkritischen Kants am Ende zufriedenstellend exegetisch lösen lassen. Ich schließe auch nicht aus, dass einige der skizzierten Thesen von Kant nur innerhalb einer kurzen Werkphase unmittelbar nach der ersten *Kritik* verfolgt wurden. Da ich in erster Linie am systematischen Ertrag für die oben entwickelten Fragen interessiert bin, überlasse ich daher

12 Auf einige der Probleme gehe ich im Folgenden ein. Zur ausführlichen Kritik vgl. J. W. Lücke, Religion und Denken, Teil II sowie M. Hausmann, Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert?

13 Nach A. Wood lässt sich die Entstehung der Nachschrift auf 1783/84 datierten. Vgl. hierzu wie zur Authentizität der Nachschrift die Ausführungen in A. W. Wood, Translator's Introduction.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen die finale Entscheidung, wie viel vom historischen Kant im vorgeschlagenen ‚semi-kantianischen' Versuch wirklich steckt.

2. Die Notwendigkeit des Gottesgedankens – These (I)

Die erste in unserem Kontext relevante These ist in der Kant-Forschung wenig umstritten. Sie lässt sich so formulieren:

(I) Fähigkeiten der Vernunft sind in ihrer Ausübung wesentlich auf die Bildung und Akzeptanz einer bestimmten Gotteskonzeption ausgerichtet. Darin wird Gott als letzter, unbedingter, notwendiger und vollkommener Grund alles Wirklichen und Möglichen aufgefasst.

Diese These steht im Kontext von Kants berühmter Behauptung im Vorwort zur ersten Auflage der *KrV*, dass wir durch unsere Vernunft mit Fragen belästigt werden, die wir nicht abweisen, aber leider auch nicht beantworten können. Wie Marcus Willaschek ausführlich gezeigt hat, beruht diese auf einer komplexen Theorie rationaler Fähigkeiten im Dialektik-Teil der ersten *Kritik*.[14] Deren Grundidee lässt sich grob so wiedergeben: Nach Kant besitzen Menschen von Natur aus das ‚Vermögen der Prinzipien' und des ‚Schließens'. Dadurch sind sie dazu in der Lage, abstrakte Prinzipien einzusehen und diesen in ihrer Schlusspraxis zu folgen.

Zu diesen Prinzipien gehört für Kant die aussagenlogische „Maxime", zu jeder erkannten Schlussfolgerung die möglichst vollständige Anzahl ihrer nicht-ableitbaren und im besten Fall selbstevidenten Prämissen aufzustellen. Dies bildet den „eigentümliche[n] Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) […]: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird."[15] Das ontologische Gegenstück zu dieser Maxime besagt hingegen, dass zu jedem erklärungsbedürftigen Sachverhalt die Reihe seiner notwendigen Bedingungen vollständig vorliegt – im Bestfall deren explanatorisch

14 Vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics; sowie J. W. Lücke, Religion und Denken, 168–181.

15 KrV B364.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

letzte unbedingte Bedingung.[16] In Kants Formulierung: „[W]enn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).“[17]

Kants Idee ist es nun, dass es in unserer Natur liegt, von der bescheideneren logischen Norm zum gehaltvollen ontologischen Prinzip überzugehen. Wie dieser Übergang nach Kant genau funktioniert, wirft eine Reihe schwieriger Fragen auf, denen ich hier nicht nachgehen kann.[18] An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, dass man die Intuitionen hinter Kants Argumentation vom epistemischen Ziel des *Verstehens* her rekonstruieren und plausibel machen kann.[19] Unsere Fähigkeit, in Urteilen Stellung zu beziehen und sie angemessen zu begründen, ist demnach, grob gesprochen, nicht nur oder in erster Linie darauf ausgerichtet, zu wissen, was der Fall ist. Vielmehr ist das Tatsachenwissen eine Grundlage dafür zu *verstehen*, *warum* sich Dinge so und nicht anders verhalten.[20]

Mit jeder menschlichen Zielsetzung ist immer ein Maßstab des Gelingens und des Scheiterns verbunden. Kants o.g. Prinzipien kann man in diesem Sinne so verstehen, dass sie Vorgaben formulieren, wie ein *ideales* Erkennen und Verstehen aussehen könnte, wobei der angemessene Normalfall nicht unbedingt mit diesem Ideal zusammenfallen muss.[21] Dies würde bedeuten, dass das Verstehen, warum eine nicht-basale Meinung *wahr* ist, die vollständige Angabe ihrer möglichst nicht weiter befragbaren epistemischen Gründe

16 Zu den Begriffen des Unbedingten vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, 87–94; und J. W. Lücke, Religion und Denken, 172 und 180.

17 KrV B364.

18 Vgl. ebd., B364–366 sowie dazu besonders M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, Kap. 4.

19 Vgl. J. W. Lücke, Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit, 165–174. Der Aufsatz entwickelt ein eigenständiges und von Kant unabhängiges Argument für die These der Notwendigkeit des Gottesgedankens mittels retorsiver Argumente.

20 Zur explanatorischen Zielrichtung in unserer inferentiellen Praxis vgl. P. Lipton, Inference to the best explanation, Kap. 4.

21 Diese Vorgaben laufen darauf hinaus, dass ideale Erklärungen in deduktiven Beweisen bestehen, analog zum Schema von deduktiv-nomologischen Erklärungen. Dies trifft zwar die Weise, wie Kant theistische Argumente auffasst. Allerdings gibt es bei ihm auch interessante Bemerkungen zu induktiven Auffassungen von Gottesbeweisen. Vgl. Abschn. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

voraussetzt – klassisch in deduktiven Beweisen. Ein gelingendes Verständnis eines *erklärungsbedürftigen Sachverhalts* bestünde hingegen im sparsamen Postulieren von möglichst einfachen *explanantia* mit maximaler Erklärungskraft.[22]

Mit dieser Überlegung wird deutlicher, warum nach Kant auch die Gottesbeweise und deren Gotteskonzeption in unserem Vernunftgebrauch angelegt sind. Denn an ihnen lässt sich die enge Verbindung zwischen unserer Schluss- und Erklärungspraxis gut illustrieren. Nehmen wir als Testfall zunächst das Kontingenzargument, dessen Grundmuster ein zeitgenössischer Vertreter folgendermaßen formuliert:

(1) Every contingent fact has an explanation.
(2) There is a contingent fact that includes all other contingent facts.
(3) Therefore, there is an explanation of this fact.
(4) This explanation must involve a necessary being.
(5) This necessary being is God.[23]

In der zweiten Prämisse geht dieses Argument davon aus, dass es kontingente Existenztatsachen gibt, die in Aussageform eine maximale Konjunktion bilden. Da die Konjunktion nach (2) selbst kontingent ist, fällt sie in direkt in den Geltungsbereich des Erklärungsprinzips (1), womit sich die Frage ergibt, warum solche Sachverhalte überhaupt bestehen und warum gerade diese. Da in Existenzerklärungen das *explanans* nicht Teil des *explanandums* sein kann, kann der gesuchte Erklärungsgrund nur in einer Tatsache und einem in dieser Tatsache involvierten Individuum bestehen, das nicht Teil der Konjunktion und folglich nicht-kontingent ist. Es muss aber zugleich in der Lage sein, alle kontingenten Existenzen hervorzubringen. In Kants Terminologie gesprochen muss es also ein unabhängiges *ens necessarium* geben, das erklärt, warum es die kontingente Wirklichkeit gibt und warum sie genau so verfasst ist, wie sie verfasst ist.

Parallel dazu verhält sich auch Kants vorkritischer Beweisversuch, der in der Pölitz-Nachschrift aufgegriffen und wie folgt skizziert wird:

22 Zu den Prinzipien der Sparsamkeit und Erklärungskraft bei Kant vgl. KrV B680 sowie unten Fn. 99.

23 A. Pruss, The Leibnizian Cosmological Argument, 25 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Zwar gehet im logischen Verstande die Möglichkeit immer vor der Wirklichkeit vorher […]. Allein realiter haben wir keinen Begriff von der Möglichkeit, als durch Existenz, und bei aller Möglichkeit, die wir uns realiter denken, setzen wir immer ein Daseyn voraus, obgleich nicht immer die Wirklichkeit des Dinges selbst, so doch eine Wirklichkeit überhaupt, welche die Data zu allem Möglichen enthält. Da also alle Möglichkeiten immer etwas wirklich Gegebenes voraussetzen, indem, wenn Alles bloß möglich wäre, das Mögliche selbst keinen Grund hätte; so kann folglich dieser Grund der Möglichkeit selbst nicht nur möglich, sondern er muß auch wirklich gegeben seyn.[24]

Freier reformuliert: Neben dem kontingent Wirklichen gibt es Individuen, deren Existenz nicht nur logisch, sondern auch metaphysisch möglich sind. Der Inbegriff metaphysischer Möglichkeiten ist dabei ebenso erklärungsbedürftig wie der Inbegriff des Kontingenten. Alles metaphysisch Mögliche ist aber nach Kant nur in Wirklichem begründet. Und da nach gängigen modalen Intuitionen alles, was möglich ist, notwendigerweise möglich ist,[25] muss auch der Grund des Möglichen notwendigerweise existieren. Die essentiellen Bestimmungen aller möglichen Individuen müssen ferner in diesem Grund selbst liegen oder von ihm abgeleitet werden können, da auch nach Kant gilt: *nemo dat quod non habet*.[26] Ein „Wesen, welches die Data zu allem Möglichen enthält"[27], nennt Kant ein *ens realissimum*, das nach diesem Argument zugleich ein *ens necessarium* sein muss.

---

24 I. Kant, Pölitz, 1036.

25 Dieses *S5*-Axiom schreibt Chignell Kant in seiner Rekonstruktion von dessen modalem Argument zu, an der ich mich orientiere. Vgl. A. Chignell, Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, 638.

26 „Wir können uns auch gar nicht denken wie eine Realität in der Wirkung seyn sollte, die nicht schon in der Ursache wäre" (I. Kant, Pölitz, 1050). Eine neuere Verteidigung dieses Prinzips findet sich u.a. in A. Pruss, The Leibnizian Cosmological Argument, 94–96. Die zugrunde liegende Kausalitätskonzeption verteidigt N. Kretzmann, The Metaphysics of Theism, 144–157.

27 I. Kant, Pölitz, 1036. Mit ‚Realitäten', die nach Kant den Maßstab und Erklärungsgrund für die Wesensbestimmungen aller (möglichen) Individuen bilden, meint Kant im Kontext der Pölitz-Nachschrift – modern gesprochen – *great making properties*: „Wir stellen uns vor […] *ein Wesen, das alle Realitäten in sich enthält*; dadurch wird der Begriff [„des höchsten Wesens", W.L.] erst genau bestimmt. Dieser Begriff kann auch zugleich gedacht werden als die vollkommenste Natur, wo alles, was zur vollkommensten Natur gehört, mit einander verbunden ist (z. E. Verstand und freier Wille)" (ebd., 994 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An diesen Argumentskizzen lassen sich drei Dinge ablesen, die für unsere Ausgangsthese relevant sind. Beide Schlüsse folgen *erstens* Kants logischer Maxime, indem sie die Wahrheit der jeweiligen Konklusion mit einer sparsamen Anzahl von scheinbar unproblematischen Prämissen begründen.[28] Beide Schlüsse haben *zweitens* die explanatorische Zielrichtung, uns zum Verstehen zu verhelfen, warum es den Raum des Wirklichen und Möglichen gibt. Dabei folgen sie den skizzierten Vorgaben einer guten Erklärung: Denn sie postulieren lediglich eine einzige Entität einer Art – das *ens necessarium et realissimum* –, das maximale Erklärungskraft und -reichweite hinsichtlich des Möglichen und Wirklichen besitzt. Beide Schlussfolgerungen haben schließlich *drittens* theologische Signifikanz: Sie schließen auf einen Ursprung, auf dem alles kontingent Wirkliche und notwendig Mögliche beruht und der folglich von dem, was er bestimmt, ontologisch unabhängig ist. In diesem Sinne ist es ein *ens originarium independens*[29] und nimmt – als *ens summum* und *ens entium*[30] – den höchsten Platz in der Hierarchie des Seienden ein.

3. Implikationen für die Gottesrede – These (II)

Kant hält bekanntlich das Kontingenzargument für nicht beweiskräftig und meint es sogar widerlegt zu haben. Bei genauerem Blick erweisen sich Kants Einwände gegen das kosmologische Argument jedoch als wenig überzeugend. Genau genommen hat spätestens Hegel jeden einzelnen der fünf kantischen Einwände gegen das kosmologische Argument mit triftigen Argumenten zurückgewiesen, die in vielen Hinsichten die Zweifel in der heutigen anglo-amerikanischen Diskussion vorwegnehmen.[31] Kants eigenes modales Argument wird

28 In Pruss' Skizze gibt es lediglich vier Prämissen. In Chignells Rekonstruktion von Kants Argument hat man hingegen zwei Prämissen über die metaphysische Möglichkeit von Existenzen und über deren ontologische Begründung plus das schon genannte *S5*-Axiom und ein Theorem von *K*. Vgl. A. Chignell, Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, 638 f.

29 I. Kant, Pölitz, 1065. Vgl. ebd., 1000, 1012, 1035 und 1051.

30 Ebd., 1013. Vgl. ferner KrV B606 f.

31 Vgl. J. W. Lücke, Religion und Denken, 198–208; und ferner die instruktive Diskussion in M. Hausmann, Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert?, 159–167.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hingegen in der Pölitz-Nachschrift für ‚unwiderlegbar' erklärt, wenn er auch nicht einen Beweis im strengen Sinne darstellt.[32] Selbst wenn man vom Erfolg von Kants Kritik ausgeht, sollte man zumindest zur Kenntnis nehmen, dass Kant auf kosmologische Argumente nicht verzichten will. Denn sie bilden für ihn das „Richtmaß" für jede mögliche und legitime Gottesrede.[33]

Was damit gemeint ist, lässt sich in einer zweiten Generalthese zusammenfassen, die Kant in der Pölitz-Nachschrift detailreich entfaltet:

(II) (a) Die Rede von Gott als letzter und höchst vollkommener Ursache der Welt folgt aus einer begrifflichen Explikation mittels *a priori* verfügbarer, ontologischer Kategorien.
(b) Aussagen über Gott als freier und moralisch vollkommener Welturheber und -beherrscher sind hingegen das Produkt der analogen Erweiterung von personalen und moralischen Prädikaten.

3.1 Die ontologischen Prädikate Gottes – These (IIa)

Zunächst zur ersten Teilüberlegung (IIa), die m.E. den interessantesten Beitrag zum Verständnis der Gottesrede darstellt. Generell gibt es nach Kant nur zwei Quellen unserer theologischen Begriffsbildung – apriorische und empirische Begriffe.[34] Erstere nennt Kant „ontologische Begriffe" und teilt sie in zwei größere Gruppen ein:[35]

32 „Doch ist auch dieser Beweis nicht apodiktisch gewiß […]. Allein widerleget kann er auf keine Weise werden, weil er in der Natur der menschlichen Vernunft seinen Grund hat; denn diese nöthiget mich durchaus, ein Wesen anzunehmen, das der Grund von allem Möglichen ist, weil ich sonst überall nicht erkennen könnte, worin etwas möglich sey" (I. Kant, Pölitz, 1034).

33 Von der „transzendentalen Theologie" der genannten Beweisstränge sagt Kant, sie sei „von wichtigem negativen Gebrauche" und „eine beständige Zensur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu tun hat, die eben darum kein anderes, transzendentales Richtmaß zulassen" (KrV B668).

34 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1020 und dazu A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 80–82.

35 Die „*ontologischen* Prädicate […] sind lauter transcendentale Begriffe. Dazu [= (A)] gehören seine Möglichkeit, seine Existenz, seine Nothwendigkeit, oder [= (B), W.L.] ein solches Daseyn, was aus seinem Begriffe fließt", also mittels aprio-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zur ersten Gruppe (A) zählen *kategoriale Begriffe*, die nach Kant unsere Urteilspraxis immer schon ermöglichen und daher direkt zur Artikulation der skizzierten Gotteskonzeption herangezogen werden sollten. Den Hintergrund bildet Kants Annahme, dass wir etwa singuläre empirische Urteile nur dann bilden können, wenn wir Konzeptionen der allgemeinsten Bestimmungen der Referenzobjekte regelgeleitet folgen, bspw. wenn wir immer schon *a priori* davon ausgehen, dass durch Sortalbegriffe identifizierbare Einzeldinge raumzeitliche *Substanzen* sind, die in naturgesetzlichen *Kausalitätsbeziehungen* stehen.[36] Zur Gruppe (B) zählen hingegen solche Begriffsmerkmale, die aus der Gotteskonzeption mithilfe weiterer apriorischer Prinzipien geschlussfolgert werden können. Zusammengenommen legen die „ontologischen Prädikate" die begrifflichen Verpflichtungen frei, die wir mit der Rede von Gott als *ens necessarium*, *originarium*, *realissimum* etc. übernehmen. Zur Illustration beider Gruppen von Prädikaten möchte ich einige von Kants konkreten Argumenten stichwortartig umreißen.

Ein Beispiel für die Anwendung von Prädikaten der Gruppe (A) bilden Kants Argumente für die Substantialität und Individualität Gottes. Substanzen sind nach Kant solche Entitäten, die nicht wiederum Bestimmungen von anderen Entitäten sein können und in dem, was sie ihrer Identität nach sind, nicht wiederum von anderen abhängig sein können. Und dies muss auf dasjenige notwendigerweise zutreffen, das im stärksten Sinne ontologisch unabhängig ist und zugleich durch alle Vollkommenheiten definiert ist.[37] Als *ens realissimum* ist Gott ferner „durchgängig", d.h. maximalkonsistent bestimmt, „indem ihm von allen Praedicatis contradictorie oppositis

---

rischer Argumente gewonnen werden kann, wie z.B. „der Begriff der Substanz, der Begriff der Einheit der Substanz, die Einfachheit, Unendlichkeit, die Dauer, Gegenwart, und andere" (I. Kant, Pölitz, 1020). Vgl. auch I. Kant, Prolegomena, §58, A177.

36 Vgl. die Rekonstruktionsskizze in P. Strawson, The Bounds of Sense, 82–85. Allerdings ist der legitime Gebrauch und das Verständnis der Kategorien nach der Pölitz-Nachschrift nicht allein auf empirische Urteile zugeschnitten.

37 „Unter Substanzen wird das Reale verstanden, welches bloß für sich existiret, ohne eine Bestimmung von einem andern Dinge zu seyn. Der Substanz ist entgegengesetzet das Accidenz, welches nicht anders existiren kann, als daß es einem andern Dinge inhäriret. […] Gott ist aber ein Ding für sich selbst, und eo ipso eine Substanz" (I. Kant, Pölitz, 1037).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immer nur das Reale zukommt".[38] Da maximalkonsistente Bestimmung für Kant das Kriterium für Individualität ist und genau ein Wesen alle Vollkommenheiten besitzt, ist Gott ein Einzelding herausragender Art.[39]

Analog begründet Kant den modalen Status von Gottes Existenz. Auch hier wird eine apriorische Konzeption herangezogen, um die konzeptuelle Festlegung auf seine notwendige Existenz zu begründen. Sie folgt bezeichnenderweise nicht aus dem Begriff von logischer Notwendigkeit, nach der die Aussage ‚Gott existiert nicht' in sich inkonsistent sein oder einen kontradiktorischen Widerspruch implizieren würde. Vielmehr liegt die metaphysische Notwendigkeit Gottes in seiner ontologischen Begründung aller Möglichkeiten:

> Denn außer jenem logischen Begriffe von der Nothwendigkeit eines Dinges, da dasjenige absolut nothwendig genannt wird, dessen Nichtseyn ein Widerspruch […] wäre, haben wir noch einen anderen Begriff in unserer Vernunft von einer realen Nothwendigkeit, da ein Ding eo ipso nothwendig ist, weil sein Nichtseyn alle Möglichkeit aufhebet.[40]

Erfahrungsfrei werden für Kant die Attribute der Gruppe (B) erkannt, die sich als logische Schlussfolgerungen aus den Kennzeichnungen des *ens necessarium et originarium* verstehen lassen. Aufgrund der Aseität kann Gott etwa nicht durch dasjenige bestimmt werden, dessen Möglichkeit, Wesen und Existenz er allein begründet. Daraus folgert Kant, dass Gott impassibel sei.[41] Aus dem gleichen Grund muss Gott nach Kant dasjenige übersteigen, dessen Grund er ist, und somit ein *ens extramundanum*[42] darstellen. Aufgrund der metaphysischen Transzendenz kann er ebenso wenig grundsätzliche Eigenschaften innerweltlicher Dinge, wie Raumzeitlichkeit, besitzen. Analog schließt Kant auch auf Gottes Unveränderlichkeit. Denn aus der Gegenannahme würde folgen, dass in Gott

38 Ebd.

39 Vgl. ebd.

40 Ebd., 1036. Mit diesem zweiten Begriff erledigen sich alle interessanten Einwände der *KrV* gegen Konzeptionen der Existenznotwendigkeit. Denn sie setzen allesamt den aussagenlogischen Begriff voraus. Vgl. hierzu und zu weiteren Problemen J. W. Lücke, Religion und Denken, 253–261 und 379–390.

41 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1043.

42 Ebd., 1042. Die Nicht-Räumlichkeit schließt für Kant seine Omnipräsenz nicht aus, die Fähigkeit an jedem Ort durch seine Kausalkraft gegenwärtig zu sein. Vgl. ebd., 1108 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„etwas […] entstünde, was vormals in ihm noch nicht wirklich war" und folglich „könnte" er „sich auch anders verhalten, er würde bald in diesem, bald in jenem Zustande seyn", was seiner „absoluten Nothwendigkeit"[43] hinsichtlich aller seiner intrinsischen Eigenschaften widerspricht.[44]

Damit kommt Kant in der Pölitz-Nachschrift zum Begriff Gottes als einer einzigen, notwendigerweise existierenden, ursächlichen, unabhängigen, extramundanen, impassiblen, unzeitlichen, unveränderlichen, unendlichen, absolut einfachen Substanz. Die knapp referierten Argumente sind zwar alles andere als beweiskräftig oder alternativlos. Sein systematischer Ansatz hat aber bedeutsame Voraussetzungen und Konsequenzen. *Erstens* ist Kant der Meinung, dass die Anwendung kategorialer Begriffe mit nicht-empirischem Inhalt auf eine wesentlich nicht-empirische Sache wie Gott unproblematisch ist:

> Was die erstern Realitäten [d.h. die apriorischen, W.L.] anbetrifft; so darf ich kein Bedenken tragen, sie Gott beizulegen; denn sie gehen auf Dinge überhaupt, und bestimmen dieselben durch den reinen Verstand. Hier fließet gar keine Erfahrung mit unter […]. Wenn ich sie also von Gott prädicire; so darf ich nicht befürchten, daß ich ihn mit einem Gegenstande der Sinne verwechsele.[45]

Diese These gerät in offenbaren Konflikt mit der im theologischen Kontext gern zitierten These, dass kategoriale Begriffe nur im Wahrnehmungskontext „Sinn" und „Bedeutung"[46] haben. Folgerich-

---

43 Ebd., 1039. Veränderungen hinsichtlich extrinsischer Eigenschaften gibt es für Gott nach ebd. nur im unechten Sinne eines, mit Peter Geach gesprochen, *Cambridge change*.

44 Die Notwendigkeit Gottes bildet die Prämisse eines der drei kantischen Argumente für die Unteilbarkeit und damit Immaterialität Gottes in ebd., 1038. Von diesem schwächeren Begriff der göttlichen Einfachheit ist der stärkere abzugrenzen, den Kant den „*scholastischen Theologen*" zuschreibt und demgemäß „jede Eigenschaft Gottes in der That Gott selbst sey" (ebd., 1015). Sie soll aus der Idee der unbeschränkten Seinsfülle folgen: „Eine einzige Realität ohne Schranken als Grund betrachtet, ist zugleich mein ganzer Begriff von Gott" (ebd.).

45 Ebd., 1020.

46 KrV B149. Folgerichtig verwendet Kant in der Pölitz-Nachschrift nur den sog. ‚logischen' Substanzenbegriff (vgl. Fn. 37), aber nicht den für die empirische Anwendung ‚schematisierten' Begriff, der aufgrund der zeitlichen ‚Beharrlichkeit' von Substanzen auch nicht anwendbar wäre (vgl. KrV B224). Die logische Substanzendefinition begründet Kant in I. Kant, Pölitz, 1042 mit dem menschli-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tig weicht hier Kant vom Verfahren in der ersten *Kritik* ab, die Anwendung kategorialer Begriffe durch Proportionsanalogien zu rechtfertigen.[47] Die Position in den Vorlesungen ist aber wesentlich überzeugender. Denn die empiristische Lesart von Kants Prinzip ist nicht alternativlos. Andrew Chignell hat darauf hingewiesen, dass Kants Ausdrücke ‚Bedeutung' und ‚Sinn' in der Regel nur für die Bezugnahme und die für sie charakteristische Sinneserfahrung in Wahrnehmungsurteilen stehen. Zu behaupten, dass theologische Urteile weder ‚Sinn' noch ‚Bedeutung' haben, heißt dann nur, dass Gott kein empirischer Gegenstand sein kann,[48] was von keiner klassischen Theistin bestritten wird. Einen Einwand enthalten Kants Aussagen lediglich mit der Zusatzannahme, dass Menschen nur innerhalb einer sinnlichen Anschauungssituation mit Gegenständen in Kontakt kommen und so eine gelingende Referenz der Gottesrede fixieren können. Und diese These ist triftigen Selbstanwendungs- und Paritätsargumenten ausgesetzt.[49]

Kants Verteidigung des klassischen Theismus hat *zweitens* Konsequenzen für den ontologischen Antirealismus, den manche Autoren auch Kants Auffassung der Gottesrede unterstellen.[50] Mit Kants un-

---

chen Selbstbewusstsein und schließt von dort auf die Pluralität von Substanzen neben Gott. Dies widerspricht wiederum der Kernannahme im *Paralogismen*-Kapitel in KrV B411–413. Vgl. A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 82.

47 Vgl. KrV B705 f., 707 und 724.

48 Vgl. A. Chignell, ‚As Kant has Shown…', 127 f.; und A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 80.

49 Vgl. J. W. Lücke, Religion und Denken, 159–161. Eine Variante dieser These vertritt neuerdings U. Barth, wenn er behauptet „Kants Destruktion der Gottesbeweise" habe zur Konsequenz, dass „[d]ie Aussage ‚Gott ist gnädig' […] falsch oder sinnlos" wird, „wenn die Existenz und Einzigkeit der durch den Subjektterm bezeichneten Entität nicht zuvor gesichert ist" (U. Barth, Symbole des Christentums, 22). Eine perfekt verständliche Behauptung wie ‚Der Yeti lebt in den Bergen Himalayas' wird aber sicherlich nicht dadurch „falsch" oder „sinnlos", weil keinerlei Indizien für sie sprechen.

50 So z.B. U. Barth, Gott als Grenzbegriff der Vernunft, 239–241. Barths Begründung besteht in der angeblichen Analogie zwischen Kants These, dass Wahrnehmungsgegenstände ihre kategorialen Eigenschaften synthetisierenden epistemischen Leistungen verdanken, und der kantischen Meinung, dass metaphysische Ideen durch aufsteigende Syllogismen gewonnen werden. „Jeder Schluss" stelle somit „einen besonderen Fall der Urteilssynthesis" (ebd., 241) dar. Diese Gleichsetzung ist aber abwegig: Aus der Tatsache, dass ich bspw. mit der ersten syllogistischen Figur im Modus Barbara zum Schluss komme, dass alle Deutschen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übersehbarer Betonung von Gottes Aseität verliert der Antirealismus entweder seine Geltung oder er führt zu permanenten Selbstwidersprüchen innerhalb der Gottesrede. Denn nach Kants Konzeption gehört es geradezu zur logischen Grammatik des Gottesnamens, dass Gott von allem ontologisch unabhängig ist – inklusive unserer Urteils- und Behauptungspraxis. Von „Kants Destruktion des vorkritisch-ontologischen Theismus“[51] kann daher sachlich und exegetisch keine Rede sein.

3.2 Die personalen Prädikate und Handlungsprädikate Gottes – These (IIb)

Interessanterweise spielt die Kausalitätskategorie in Kants Erläuterung der ontologischen Prädikate kaum eine Rolle, höchstens in seiner Rede vom *ens originarium* als „Ursache von allen möglichen und existirenden Wesen“[52]. Für das genaue Verständnis von Gottes Ursächlichkeit schlägt Kant vielmehr einen anderen Weg vor und damit komme ich zur zweiten Teilüberlegung (IIb) von These (II).

3.2.1 Kants Theorie der Proportionsanalogie

Zunächst meint Kant, dass die Zuschreibung von Handlungsprädikaten sog. „psychologische“ Prädikate voraussetzt. Diese sollen sich aus der analogen Beziehung zu denjenigen Prädikaten ergeben, mit denen wir unser mentales Leben beschreiben und die für Kant eine herausgehobene Stellung haben.[53] Die Analogiebeziehung im

---

irgendwann einen Tod erleiden werden, folgt nicht, dass ihre Sterblichkeit nur deshalb vorliegt, weil Menschen wie ich entsprechend schlussfolgern können. Der Witz von Kants ‚transzendentalem Idealismus‘ ist es zudem gerade, dass er nur für die empirische Wirklichkeit, aber nicht für ‚Dinge an sich‘, wie zum Beispiel Gott, gilt.

51 Ebd., 235. Zu diesen und weiteren Problemen des theologischen Antirealismus vgl. W. Alston, Realism and the Christian Faith, 45–57.

52 I. Kant, Pölitz, 1000.

53 „Wir finden aber in unserer ganzen Erfahrung nichts, was mehr Realität hätte, als *unsere Seele*. Aus der Erkenntniß unserer selbst werden also auch diese Realitäten hergenommen seyn müssen; es werden psychologische Prädikate seyn, die wir Gott noch außer seinen ontologischen beilegen können“ (I. Kant, Pölitz,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gebrauch der Ausdrücke besteht nach Kant aber nicht in einer Ähnlichkeit der bezeichneten Eigenschaften. Attributionsanalogien haben für Kant etwas „sehr Unsicheres", nicht zuletzt, weil wir die Vollkommenheiten Gottes „ohne alle Limitationen"[54] nicht angemessen begrifflich fassen können. Eine analoge Gottesrede liegt für Kant vielmehr in der Proportion verschiedener Kausalrelationen begründet. Zudem stehe die Kausalitätskategorie als Relationskategorie für die Gottesrede *a priori* zur Verfügung.[55]

Im Einklang mit der ersten *Kritik* und der Pölitz-Nachschrift verwendet Kant in den *Prolegomena* folgendes Beispiel:

> Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt […] zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.[56]

Kants Idee lässt sich knapp so formulieren: Das Wissen um die spezifische Kausalbeziehung zwischen Künstlerin und Artefakt wenden wir auf die Welt als Ganze an, woraus sich eine Proportion der folgenden Form ergibt: Künstlerin/Artefakt = *X*/Welt. Mithilfe dieser Analogie lassen sich dann die kausalen und psychologischen

---

1020 f.). Einen „strengern Beweisgrund" (ebd., 1049) findet Kant in dem in Fn. 26 genannten Prinzip, dass die Wirkung in der Ursache schon in gewisser Weise enthalten sein muss: „Denn davon haben wir nicht die mindesten Begriffe, wie eine Realität andere Realitäten erzeugen könne, die auch nicht die mindeste Ähnlichkeit mit ihr haben. Woher sollte nun also das Erkenntnißvermögen in dem Menschen gekommen seyn, wenn es nicht von demjenigen des Urwesens abgeleitet wäre!" (ebd., 1050) An dieser Stelle greift Kant, entgegen seinem Programm, auf Attributionsanalogien zurück.

54 Ebd., 1023.

55 Vgl. ebd. sowie I. Kant, Prolegomena §58, A176–180. Vgl. im Folgenden A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 86–93.

56 I. Kant, Prolegomena, A175. Vgl. KrV B702 f. und 724–726. Anders als in U. Barth, Gott als Grenzbegriff der Vernunft, 251–257 insinuiert wird, ist das zitierte „Als ob" nicht fiktionalistisch gemeint. Diese Interpretation wird u.a. in I. Kant, Prolegomena §60, A182 explizit zurückgewiesen. Zur Kritik an fiktionalistischen Deutungen regulativer Prinzipien im Allgemeinen vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, 110–118.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Merkmale der „Unbekannten" *X* erschließen, etwa, dass *X* planvoll handelt.

Dieses Verfahren, das Kant auch für moralische Prädikate anwenden möchte,[57] wirft aber Fragen auf: *Erstens* muss man erklären, warum man im Aufbau der Analogie überhaupt die Kausalitätskategorie heranzieht. In Frage käme auch das Inhärenzverhältnis zwischen Substanz und Akzidenz, das Kant etwa Spinozas Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses unterstellt.[58] Darüber hinaus kennt Kant neben der oben verwendeten Agenskausalität die Ereigniskausalität.[59] Innerhalb der Agenskausalität streicht Kant wiederum den Unterschied zwischen der selbstbestimmten Hervorbringung von Ungleichartigem und der natürlichen Zeugung von Gleichartigen hervor.[60] Die Analogiebehauptung setzt daher schon den Ausschluss von alternativen ontologischen Beschreibungen voraus und kann ihn nicht selbst begründen.

Zweitens stellt sich ein grundsätzlicheres Problem: Nehmen wir an, man hätte gute Gründe, Agenskausalität auf beiden Seiten der Analogie anzunehmen. Dann würde man voraussetzen, dass die Bedeutungen der Kausalitätskonzeptionen sich decken oder überlappen müssen. Andernfalls würde die Rede einer Identität in der Art des Kausalverhältnisses oder von einer Bedeutungsverwandtschaft ihr Ziel verfehlen. Eine erfolgreiche analoge Beschreibung Gottes würde daher – mit W. Alston gesprochen – eine ‚partiell univoke' Verwendung der Kausalitätsbegriffe voraussetzen. Entgegen der kantischen Annahmen wären Proportionsanalogien dann aber nicht mehr für die korrekte Auffassung von Gottes Ursächlichkeit unver-

57 Zur moralischen Güte heißt es etwa: „Z.B. So wie die Glückseligkeit eines Menschen (die Aufhebung des Elendes) so sich verhält zu der Güte eines andern Menschen; so verhält sich die Glückseligkeit aller Menschen zu der Güte Gottes" (I. Kant, Pölitz, 1023; vgl. I. Kant, Prolegomena, §58, A177). Das Beispiel passt aber nicht ganz zu Kants Programm, weil hier nicht (nur) eine Kausalitätsbeziehung, sondern die Analogie zweier synchroner Relationen zwischen dem Zustand des Wohlergehens und der intrinsisch wertvollen, handlungswirksamen Einstellung der „*Güte*" als „das unmittelbare Wohlgefallen an der Wohlfahrt Anderer" (I. Kant, Pölitz, 1076) in den Blick genommen wird.

58 Vgl. ebd., 1041 und 1092.

59 Zu Kants Regularitätstheorie der Ereigniskausalität vgl. KrV A189.

60 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1092 f. Zum Problem der Auswahl richtiger Analogien und den Folgeproblemen bei Kant vgl. ferner A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 89–91.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zichtbar. Die klassischen scotistischen Einwände gegen die Irreduzibilität der analogen Gottesrede gelten folglich *a fortiori* für Kants Theorie.[61]

3.2.2 Kants Schluss auf die Weltschöpfung

Bezeichnenderweise gilt dies nicht für die Argumentation, die in der Pölitz-Nachschrift für die Kausalität Gottes entwickelt wird. Dort zeigt Kant mit einem dreifachen disjunktiven Schluss, dass die *creatio ex nihilo* die einzige plausible Deutung der Abhängigkeit des Wirklichen von Gott darstellt.[62] Im ersten Schritt behauptet Kant, dass es für diese ontologische Abhängigkeit genau drei generelle ontologische Modelle gibt. Die erste Einteilungsmöglichkeit bildet nach Kant (i) die Immanenz oder (ii) die Transzendenz des Weltgrundes. Unter (i) fällt das Substanz-Akzidenz-Modell, das Kant *systema inhaerentiae* nennt und Spinoza zuschreibt. Nach Kant scheidet dieses Modell wegen der falschen Konsequenz des Substanzmonismus aus, der nach Kant sowieso von einem falschen Substanzbegriff ausgeht, der die Identitätsunabhängigkeit von Einzeldingen mit nicht-restringierter Existenzunabhängigkeit verwechselt.[63]

Folglich bleiben (ii) Modelle, die Gott als metaphysisch transzendent konzipieren und seine Relation zur Welt als Ursächlichkeit auffassen, die wiederum nur (iia) als frei oder (iiib) unfrei konzipiert werden kann. Zu Option (iia) gehört das *systema emanationis*, das die Welt aus der Teilung oder dem blinden Ausfluss aus Gott erklärt. Beide Formen des Emanationsmodell scheiden aber ebenfalls aus. Die Idee einer Teilung der göttlichen Substanz ist mit der Einfachheit Gottes inkompatibel. Nach dem Ausflussmodell wäre die Welt hingegen eine notwendige Folge von Gottes notwendiger Existenz.[64] Dies widerspricht aber der Kontingenz der Welt. Folgen, die aus der

61 Vgl. R. Cross, Duns Scotus, 33–39; und W. Alston, Aquinas on Theological Predication, 167–178.

62 Vgl. im Folgenden I. Kant, Pölitz, 1092–1094.

63 Vgl. ebd., 1041 f. und oben Fn. 37.

64 Kant meint, dass Ursache und Wirkung hier „absoluth notwendig" (I. Kant, Pölitz, 1092) wären. Diese Schlussfolgerung ist ungültig: Selbst wenn das Weltganze als logische Folge notwendigerweise existiert, hat es Gottes Existenz zur notwendigen und hinreichenden Bedingung und kann folglich nicht absolut notwendig sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur einer Sache erklärt werden können, müssen nach Kant zudem dem Agens „immanent“[65] sein, was aufgrund der Ungleichartigkeit von Welt und Gott kontraintuitiv erscheint.

Damit bleibt nur (iib) die freie Ursächlichkeit, in Form selbstbestimmter Kausalität von Akteurinnen, das *systema liberii arbitrii*. Dies lässt sich nach Kant wiederum in das (iib1) Demiurgen- und (iib2) das Schöpfungsmodell einteilen. Das Demiurgenmodell wird aber für Kant ebenfalls der Kontingenz und Erklärungsbedürftigkeit der Welt nicht gerecht. Denn selbst wenn man die Form und die Existenz von Einzelsubstanzen als Neukonfigurationen eines permanenten Substrats interpretiert, wird dessen Zufälligkeit nicht zum Verschwinden gebracht.[66] Unter der Annahme der Vollständigkeit von Kants Disjunktionen bleibt nur (iib2), die Idee einer freien Schöpfung aus Nichts, übrig. Alle denkbaren kritischen Rückfragen beruhen nach Kant hier entweder auf Anthropomorphismen oder heben nicht die logische Möglichkeit dieser Annahme auf: Trotz aller „unauflöslich[er]“ Restfragen „muß alle spekulative Vernunft doch immer gestehen, daß diese Idee unter allen die vernünftigste, und ihrem eigenen Gebrauche am angemessensten ist.“[67]

Die Prämissen und Schlussfolgerungen von Kants Argument sind zwar an vielen Stellen fragwürdig. Sein Begründungsansatz bekommt aber die oben entwickelten Schwierigkeiten der analogen Gottesrede in den Griff: Zum einen operiert Kant mithilfe einer

65 Ebd. Kants Gleichsetzung von naturnotwendiger und immanenter Kausalität ist allerdings irreführend. Unter ‚immanenter Kausalität‘ versteht man normalerweise Prozesse, die im Agens beginnen und enden – in der Regel zum Erhalt und zur Verwirklichung der jeweiligen Lebensform. Vgl. D. Oderberg, Real Essentialism, 177–183. Aus der Tatsache, dass etwa das Kreislaufsystem aus der menschlichen Lebensform erklärt werden kann, folgt nicht, dass jede naturnotwendige Kausalität eine immanente ist. Notwendig und ‚transeunt‘ ist bspw. die ‚univoke‘ Kausalität „bei der Zeugung der Thiere und Pflanzen“ (I. Kant, Pölitz, 1093).

66 Auch hier bleibt Kants Begründung dunkel. Seine Hauptprämisse ist, dass „die Substanzen in der Welt […] dennoch auch eben sowohl zufällig“ (ebd., 1093 f.) sind, was wie eine schlichte Wiederholung der Konklusion klingt. Zudem soll das Demiurgenmodell den „Widerspruch“ enthalten, „daß die Substanzen ewig und nothwendig seyen, und dennoch auf einander einen influxum mutuum haben sollten“ (ebd., 1094). Für einen Widerspruch müssten die Ewigkeit und Notwendigkeit außergöttlicher Substanzen dann zumindest Impassibilität implizieren, was von Kant weder erläutert noch begründet wird.

67 I. Kant, Pölitz, 1095.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vollständigen Disjunktion aller relevanten metaphysischen Deutungen des Abhängigkeitsverhältnisses und nicht mit einem Analogieschluss. Damit wird deutlicher, warum die behauptete Verhältnisgleichheit in theologischen Proportionsanalogien eben in der Ursächlichkeit freier Akteurinnen liegen muss. Dabei setzt Kant insgeheim voraus, dass es einen gemeinsamen, wenn auch nicht leicht artikulierbaren Bedeutungskern in der Rede von menschlicher und göttlicher Kausalität geben muss. Dem kommt seine Überzeugung entgegen, dass es *a priori* verfügbare Begriffe gibt, die als solche nicht auf einen empirischen Anwendungskontext festgelegt sind und daher auf Gott angewandt werden dürfen.

Ausgangspunkt einer Erläuterung des Bedeutungskerns könnte die folgende Form annehmen: ‚Akteurin *a* begründet mit der (basalen) Handlung *φ* selbstbestimmt und intendiert die Existenz einer von ihr unterschiedenen Sache *x*.'[68] Mit den nötigen Qualifikationen könnte die Rede von der Weltschöpfung dann durch eine analoge Erweiterung gewonnen werden. Mit Swinburne gesprochen würden dabei die semantischen und syntaktischen Regeln der Ausdrucksverwendung erweitert bzw. teilweise außer Kraft gesetzt. Dies bedeutet, dass die Bandbreite an Standardanwendungsfälle vergrößert und bestimmte inferentielle Verpflichtungen gelockert würden. Bspw. würden für ‚erschaffen' die bei menschlichen Handlungen sonst gültigen Schlussfolgerungen nicht mehr gelten, wie ‚*x* erschafft *y*', ‚daher handelt *x* selbstbestimmt zu *t* am Ort *l*', ‚daher ist *x* eine verkörperte Akteurin' etc.[69] Im Rahmen des Verfahrens der analogen Erweiterung würde deutlich werden, dass der Kern des Schöpfungsbegriffes – die „Wirklichmachung aus Nichts"[70] – mit keiner bekannten Form von Kausalität anschaulich gemacht werden kann. In Kants Worten gesprochen:

> Wir müssen auch gestehen, daß […] die Möglichkeit einer Schöpfung, in sofern von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden könne, als wir nämlich nicht im Stande sind, einen ähnlichen Fall in concreto

68 Materialien zu einer tiefergehenden nicht-reduktiven funktionalistischen Analyse findet man in: W. Alston, Divine and Human Action.

69 Vgl. R. Swinburne, The Coherence of Theism, 56–73.

70 I. Kant, Pölitz, 1095.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anzuführen, worin das Entstehen einer Substanz uns vor Augen geleget werden könnte.[71]

Kants Argumentation für den Schöpfungsgedanken und ihre sprachphilosophischen Voraussetzungen sind daher systematisch befriedigender als seine Annahme irreduzibler Proportionsanalogien. Zugleich bietet sie eine bedenkenswerte Lösung des semantischen Problems. Zum einen zeigt Kant, dass jede Gotteskonzeption auf kategorialen Begriffen beruht, die in der Explikation durch *a priori*-Intuitionen begründbar sind. Die Konzeption Gottes als ontologisch unabhängiger Akteur, der notwendigerweise existiert und der letzte Grund alles Wirklichen und Möglichen ist, ist daher von keiner empirischen Begriffsbildung abhängig. Kategorienfehler und notwendige Falschheiten in der Beschreibung sind somit von vornherein ausgeschlossen.

Was die personalen Merkmale und die Handlungsprädikate betrifft, so werden traditionelle Auffassungen der analogen Gottesrede in Kants Theorie-Programm zwar nur einseitig rezipiert. Gleiches gilt aber nicht von seiner Explikation und Begründung schöpfungstheologischer Aussagen. Vielmehr zeigt sie, dass in der Artikulation der Gottesrede die argumentative Begründung bestimmter Gotteskonzeptionen, die analoge Erweiterung unserer Alltagsbegriffe sowie die Explikation hochstufiger Kausalitätskonzeptionen ineinanderlaufen. Der Rückgriff auf solche Konzeptionen sichert so einen minimalen gemeinsamen Bedeutungskern zwischen dem theologischen und nicht-theologischen Gebrauch von Handlungsprädikaten, ohne den die Gottesrede Gefahr läuft, unverstanden zu bleiben.[72]

4. Die pragmatische Legitimation der Gottesrede – These (III)

Damit bleibt die epistemologische Frage nach der Legitimität theologischer Behauptungen. Sie steht im Umfeld von Kants These der

71 Ebd. Optimistischer wäre die Idee, das göttliche *Fiat* als illokutionären Akt der Deklaration zu verstehen, der keine bestehenden nicht-linguistischen Institutionen und konstitutiven Regeln voraussetzt. Vgl. J. Searle, A Taxonomy of Illocutionary Acts, 18.

72 Vgl. R. Swinburne, The Coherence of Theism, 72.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unbeweisbarkeit von Gottes Existenz, auf die besonders gerne im deutschsprachigen Kontext hingewiesen wird.[73] Neben der Tatsache, dass Kants konkrete Begründung – gelinde gesagt – löchrig ist, scheint die These ohnehin irrelevant. Es mag zwar so sein, dass kein theistisches Argument aus selbstevidenten Prämissen deduktiv auf eine Konklusion schließt, die keine rationale Person abweisen kann. Würde man diese Beweiskriterien, die bei Kant noch verschärft werden, als Argumentationsstandard heranziehen, wären aber so ziemlich alle Argumente der Philosophie inakzeptabel.[74] Die Rede von der Unbeweisbarkeit impliziert daher nicht, dass es nicht gute Argumente geben könnte, die mit plausiblen und gerechtfertigten Prämissen operieren. Einen relevanten Einwand enthält die These nur dann, wenn man die Unbeweisbarkeit als Ungültigkeit aller theistischen Argumente versteht. Und dies scheitert nicht zuletzt an Kants Unkenntnis der Gottesbeweistradition und ihrer Renaissance in der neueren anglo-amerikanischen Debatte.[75] Kants ‚Widerlegung' setzt voraus, dass seine Identifikation von drei Gottesbeweisen vollständig ist, während ein neuerer Band schon allein achtzehn unabhängige Argumente vorlegt und verteidigt.[76]

Systematisch interessanter ist die in Abschn. 3.1 genannte These, dass wir im Falle von theologischen Aussagen nie sicher sein können, ob wir überhaupt einen Gegenstand treffen, weil uns mit dem fehlenden Anschauungsbezug ein Kriterium fehlen soll, den Erfolg unserer Bezugnahme festzustellen. Mit der oben skizzierten Notwendigkeitsthese erregt sie zumindest einen Verdacht: Wenn sich die

73 Ein neueres Beispiel unter vielen bietet H. Tetens, der ohne weitere Begründung von der Unbeweisbarkeit auf die angeblich kantianische These schließt, dass wir auf denjenigen Gott lediglich hoffen dürfen, dessen Begriff wir allein aus unserem Verlangen nach einem gelingenden Leben gewinnen. Vgl. H. Tetens, Wie ist verständige Rede von Gott möglich?, 375.

74 Vgl. H. Putnam, Thoughts Addressed to an Analytical Thomist, 487 f. Wie U. Meixner zeigt, sind die Hürden für Beweise in der Theologie ohnehin niedriger als gemeinhin angenommen. Man muss sich u.a. nur von der Idee verabschieden, dass ein Beweis eine Zustimmung erzwingen muss, die nicht einmal in der Mathematik gilt. Vgl. U. Meixner, Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis.

75 Vgl. J. W. Lücke, Religion und Denken, 163–166 und 346–349.

76 Vgl. C. P. Ruloff / P. Horban (Hg.), Contemporary Arguments in Natural Theology. Die Liste lässt sich beliebig verlängern. Vgl. W. Lane Craig / J. P. Moreland (Hg.), The Blackwell Companion to Natural Theology.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rede von Gott aus den letzten Zielen unserer Schlusspraxis ergibt, dann scheint sie lediglich in einem „Bedürfniß der Vernunft“[77] zu gründen. Ihr scheinbar bloß subjektiver Ursprung erzeugt damit Zweifel, ob die theologische Überzeugungsbildung *de facto* vom Kontakt mit seinem Gegenstand her stammt oder zumindest auf ihn ausgerichtet ist. Man könnte dann genauso gut von ‚Wunschdenken‘ sprechen und hätte somit alle nötigen Prämissen für ein *debunking*-Argument.[78]

Auch dieser Einwand ist nicht überzeugend. *Erstens* trägt jedes *debunking*-Argument die Beweislast, dass der fragliche Typus der Meinungsbildung in der Regel vom Weg der Wahrheitsfindung abführt.[79] Dem stehen der gültige Wahrheitstransfer und die Plausibilität der Prämissen in vielen zeitgenössischen theistischen Argumenten entgegen. Man könnte höchstens sagen, dass Erklärungsprinzipien in kausalen Argumenten letztlich nur auf rationalen Intuitionen beruhen. Daraus folgt aber nicht die gewünschte kritische Konklusion – schon gar nicht im kantischen Rahmen, wo legitime Erstprinzipien wie das Kausalprinzip oder das Moralgesetz exakt denselben epistemischen Status haben. Es bliebe nur dann der Hinweis, dass Kant solche Prinzipien auch mit transzendentalen Argumenten rechtfertigt. Aber diese beruhen in ihren Prämissen letztlich ebenfalls auf rationalen Intuitionen und zudem gibt es ohnehin ausgefeilte transzendentale Argumente für die Erklärungsprinzipien in Kontingenzargumenten.[80]

Zweitens wird der Einwand einer grundlegenden These von Kant nicht gerecht, die man im Kanon-Teil der ersten *Kritik* und im *Orientierungsaufsatz* findet. Dort meint Kant, dass Stellungnahmen

77 I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientiren, 139.

78 Vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, 262 f.; U. Barth, Gott als Grenzbegriff der Vernunft, 241 f.; und W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, 106.

79 Zum Muster von Kausalerklärungen von Meinungen durch ‚off-track‘-Prozesse in *debunking*-Argumenten vgl. G. Kahane, Evolutionary Debunking Arguments, 105–109. Ähnlich heißt es bei Kant: „Kann man […] die subjektiven *Ursachen* des Urteils […] entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüte erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nötig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen“ (KrV B849).

80 Vgl. R. Koons / A. Pruss, Skepticism and the Principle of Sufficient Reason.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unter restringierten Umständen gerade im Hinblick auf „Vernunftbedürfnisse" legitim sein können. Zugespitzt formuliert:

(III) Die selbstbewusste „Akzeptanz" theologischer Aussagen ist in moralischer und theoriebezogener Hinsicht pragmatisch gerechtfertigt.

Mit „Akzeptanz" ist hier Kants charakteristische Auffassung des „Glaubens" gemeint, dessen Phänomenologie nicht leicht einzugrenzen ist. Der Einfachheit halber folge ich hier Chignells Vorschlag, Kants „Glaube" von der zeitgenössischen Konzeption der *acceptance* her zu verstehen.[81] Für sie ist die positive Einstellung gegenüber dem propositionalen Gehalt sowie die selbstbewusste Übernahme von Verhaltensrichtlinien wesentlich, die analog zu Meinungen bspw. im Handeln und Schlussfolgern umgesetzt wird. Wie für Kant, schließt die „Akzeptanz" eine doxastisch neutrale Haltung gegenüber den Aussagen und fiktionales So-Tun-Als-ob aus. Anders als Meinungen sind *acceptances* keine Dispositionen, sondern willentliche Akte.[82] Zudem fehlt der *acceptance* die für Überzeugungen charakteristische Erfahrung der Sicherheit und Richtigkeit. Kants Rede vom „Glauben" erlaubt allerdings höhere Grade der „Festigkeit des Zutrauens"[83], je nach Art der anvisierten Praxis.

Der Ausdruck ‚pragmatisch'[84] bezeichnet hier Gründe, die die Übernahme oder Aufrechterhaltung eines „Glaubens" rechtfertigen, ohne für ihre Wahrheit sprechen bzw. ihre logische Wahrscheinlichkeit einsichtig machen zu müssen. Pragmatische Legitimationen können für Kant daher nur dort ins Spiel kommen, wo keine hinreichenden epistemischen Gründe die Wahrheit oder Falschheit der fraglichen Aussagen entscheiden (können).[85] Unter diesen Umständen ist die selbstbewusste Akzeptanz bestimmter Aussagen pragmatisch gerechtfertigt, wenn sie (i) eine notwendige und idealerweise

81 Vgl. A. Chignell, Belief in Kant, 341 f.; und W. Alston, Belief, Acceptance, and Religious Faith.

82 Vgl. ebd. 11 f. Diesen Prozesssinn betont auch Kants alternativer Ausdruck „*Annehmung*" (I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientiren, 139).

83 KrV B855.

84 Vgl. R. M. Adams, Moral Arguments for Theistic Belief, 150, der von „praktischen Argumenten" spricht. Zu Kants Theorie epistemischer und pragmatischer Rechtfertigung vgl. A. Chignell, Kant's Concepts of Justification.

85 Vgl. I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientiren, 137–139.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alternativlose Ermöglichungsbedingung einer Praxis ist,[86] die (ii) zusammen mit ihren Zielen (moralisch) geboten oder intrinsisch wertvoll ist. ‚Gerechtfertigt' ist die Akzeptanz, weil Personen durch pragmatische Gründe von anderweitigen epistemischen Pflichten zur Urteilsenthaltung bei mangelnden Belegen freigesprochen werden.

Standardbeispiele pragmatischer Rechtfertigung bieten Kants moralische Argumente für Gottes Existenz: Dort soll gezeigt werden, dass die Akzeptanz einer moralischen Schöpfungsordnung berechtigt ist, weil Akteurinnen ohne diese Annahme die konstitutiven Ziele moralischer Handlungen für unerreichbar halten und die Praxis als solche als absurd auffassen müssten.[87] Denn nach Kant kann nur Gott garantieren, dass moralische Einzelhandlungen letztlich erfolgreich zum Gelingen des glückswürdigen Lebens aller moralischen Akteurinnen beitragen. In einer Welt, in der nicht Gott, sondern nur Naturgesetze und die individuellen oder kollektiven moralischen Handlungen von Menschen über den Weltverlauf entscheiden, wäre die ideale Harmonie zwischen dem moralisch richtigen Leben und dem Wohlergehen von Personen nicht mehr im Rahmen des Möglichen, obwohl diese Harmonie zugleich in jeder moralisch verantwortungsvollen Handlung mitbeabsichtigt wird. Insofern legt man sich mit der Handlungsgewissheit über die Erreichbarkeit der Ziele, die mit der Akzeptanz des Moralgesetzes einhergeht, zugleich auf die Akzeptanz einer göttlichen Weltordnung fest. Umgekehrt muss nach Kant jeder, der die Existenz des Schöpfergottes negiert, die Erreichbarkeit moralischer Ziele zurückweisen und dem Moralgesetz in der Konsequenz die Anerkennung verweigern.[88]

Parallele Argumentlinien entwickelt Kant aber auch für theoriebezogene Praktiken der Untersuchung und ihrer Hintergrundüberzeugungen und Ziele. Dazu zählt die in der Wissenschaft gemachte Voraussetzung einer einheitlichen und prinzipiell verstehbaren na-

86 Vgl. KrV B852 f. sowie zur Rede von „enabling conditions of practical success" M. Willaschek, Kant and Peirce on Belief, 138 f.

87 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1071 f. und zu den Details des Argumentationsaufbaus besonders A. W. Wood, Kant's Moral Religion, 25–34; und R. M. Adams, Moral Arguments for Theistic Belief, 150–159.

88 Diese Konsequenz nennt Kant „absurdum practicum", „wenn gezeigt wird, daß der ein Bösewicht seyn müßte, der dieß oder jenes [z.B. Gottes Existenz, W.L.] läugnen wollte" (I. Kant, Pölitz, 1083; vgl. ebd., 1072)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

turgesetzlichen Ordnung. Sie wird nach Kant durch die Annahme verständlich gemacht, „daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe".[89] In Ermangelung von Alternativen ermöglicht daher die Physikotheologie die wissenschaftliche Praxis und ist insofern gerechtfertigt.

Systematisch interessanter, aber in der Kant-Forschung weniger beachtet, sind die konstitutiven Zielsetzungen des Verstehens und der Beantwortung von fundamentalen Warum-Fragen. So sind wir bspw. nach Kant dazu „berechtiget",

> ein ens originarium, das zugleich ens realissimum ist, als eine nothwendige transcendentale Hypothese anzunehmen […]; denn ein Wesen, […] dessen Aufhebung zugleich alle Möglichkeit aufhebet, ein solches realstes Urwesen ist, eben wegen seines Verhältnisses zu den Möglichkeiten aller Dinge, eine nothwendige Voraussetzung.[90]

Analoges gilt für das Kontingenzargument. Denn

> [w]enn man […] aus der Zufälligkeit der Welt auf einen obersten Urheber schließet; so ist das nur eine Hypothese, ob sie gleich zur Erklärung für uns nothwendig ist, und daher eine, wiewohl höchst wahrscheinliche, Meinung.[91]

In der Suche nach Verstehen setzt man so pragmatisch voraus, dass das Ziel, Antworten auf letzte Fragen zu finden, erreichbar ist. Dieses Ziel kann man aber nach Kant nur unter der „Annahme" der Existenz Gottes erreichen, sodass unsere Erklärungspraxis die Akzeptanz theologischer Aussagen pragmatisch impliziert. Mit Herbert McCabe ausgedrückt:

> [T]o assert that God exists is to claim the right and need to carry on an activity, to be engaged in research […]. To prove the existence of God is to prove that some questions still need asking, that the world poses these questions for us.[92]

Auch hier wird mit der positiven Stellungnahme keine epistemische Pflicht zur Urteilsenthaltung angesichts mangelnder (zureichender) epistemischer Anhaltspunkte und Indizien verletzt. Denn zum einen

89 KrV B854 und ferner J. W. Lücke, Religion und Denken, 266–276.
90 I. Kant, Pölitz, 1035 f.
91 Ebd., 1083; vgl. KrV B705 f.
92 H. McCabe, God, 408.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt es, nach Kant, keine schlagenden Evidenzen gegen Gottes Existenz. Zum anderen folgen die Erkenntnispraxis und ihre Ziele aus der Natur unseres Vernunftgebrauchs und sind als solche wertvoll.[93]

Innerhalb der pragmatischen Rechtfertigung hat der ‚moralische Glaube' für Kant Vorrang, weil die moralische Praxis *unbedingt* geboten ist, die epistemische Praxis hingegen nicht. Kants berühmte These vom ‚Primat der praktischen Vernunft' ist ganz im Sinne der These der Pölitz-Nachschrift, dass Theologie in ihrer eigentlichen Zielsetzung keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft sein muss. Sie sorgt sich in letzter Instanz nicht um letzte Erklärungen, sondern um die Frage, wie wir leben sollen.[94]

Kants Gewichtung hat nun einiges für sich, die skizzierte Theorie des „doktrinalen Glauben[s]"[95] ist allerdings gleich mehrfach ergänzungs- und erläuterungsbedürftig:

(A) Unsere epistemische Praxis besteht sicherlich nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen. Vielmehr gibt es – wie schon Aristoteles wusste – ein grundlegendes Interesse am Wissen, Verstehen oder allgemein an ‚Weisheit'. Gleiches akzeptiert auch Kant mit seiner These der Unvermeidlichkeit der Metaphysik und behauptet in den Vorlesungen im Einklang mit der ersten *Kritik*, dass

> das höchste Wesen […], auch vor dem bloß spekulativen Gebrauche der Vernunft, ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff [bleibt, W.L.], welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließet und krönet.[96]

Zur menschlichen Lebenspraxis gehört demnach, letzte Fragen zu stellen und nach bestem Wissen zu beantworten. Im Gegensatz dazu interessiert sich Kant in seinen Ausführungen im Kanon-Teil der ersten *Kritik* lediglich für den begrenzten wissenschaftlichen Nutzen der Physikotheologie.[97] Dies erweckt den Eindruck, dass das menschliche Streben nach Verstehen ebenso optional wäre wie der Einstieg in die wissenschaftliche Forschung und die vorläufige pragmatische Festlegung auf deren Hintergrundannahmen und ihre theologische Interpretation. Im Rekurs auf die existenzielle Be-

93 Vgl. A. Chignell, Kant's Concepts of Justification, 53.
94 Vgl. I. Kant, Pölitz, 996 f. und 1083 f.
95 KrV B854; vgl. A. Chignell, Belief in Kant, 345–354.
96 I. Kant, Pölitz, 1037; vgl. KrV B669.
97 Vgl. KrV B854 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutsamkeit menschlichen Verstehens könnte man daher der theologischen Meinungsbildung einen größeren Stellenwert zuschreiben. Wie weit man dabei gehen kann, zeigt wiederum Herbert McCabe:

> I think a belief in God – in the sense of a belief in the validity of the kind of radical question to which God would be the answer – is a part of human flourishing and that one who closes himself off from it is to that extent deficient.[98]

(B) Es bleibt unklar, wie scharf man die Grenzen zwischen theoriebezogenen pragmatischen Gründen und echten epistemischen Gründen eigentlich ziehen kann. Nehmen wir mit Kant an, Gottes Existenz würde als einzige den Inbegriff des Wirklichen und Möglichen erklären, sodass dessen tatsächliche Existenz und Struktur gerade nicht zu erwarten wäre, wenn es Gott nicht gäbe.[99] Nach gängigen Relevanzkriterien in der Theorie induktiver Schlüsse wäre damit Gottes Existenz durch die Existenz der Welt als Ganzer ‚bestätigt'.[100] Kant stimmt dem sogar zu, wenn er im oben angeführten Zitat behauptet, die „Hypothese" von einem „obersten Urheber", die „zur Erklärung für uns nothwendig ist", sei eine „höchst wahrscheinliche Meinung".[101] Damit untergräbt Kant aber seine vorige Behauptung, in Wahrscheinlichkeitsargumenten müssten die Bezugsgegenstände von Prämissen und Konklusion „von einerlei Art"[102] sein, sodass

98 H. McCabe, God, 409.

99 Für die Rechtfertigung des „*Vernunftglauben*[s]" im „*theoretischen* Gebrauche" führt Kant ihre Erklärungskraft an, „darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf" (I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientiren, 141). Beispiele sind hier, wie in den Vorlesungen, Onto-, Physiko- und Kosmotheologie. Vgl. ebd., 137–139.

100 Vgl. R. Swinburne, The Existence of God, 70. Da Kants Gottesauffassung Swinburnes Kriterien der Einfachheit genügen würde und damit (nach Swinburne) eine hohe Anfangswahrscheinlichkeit besäße, hätte man mindestens ein gutes „c-induktives Argument" für Gottes Existenz.

101 I. Kant, Pölitz, 1083.

102 Ebd., 1082. Kant führt an derselben Stelle als Beispiel den induktiven Schluss auf die „Bewohnbarkeit des Mondes" (ebd.) an, der die vermutete Gleichartigkeit und hinreichende Ähnlichkeit mit dem Planeten Erde als Prämisse verwende. Dieses Beispiel illustriert aber wohlgemerkt nur einen Analogieschluss, aber keinen induktiven Schluss von der Erklärungskräftigkeit einer Hypothese auf ihre Wahrscheinlichkeit, den Kant in den oben zitierten Stellen über induktive Gottesargumente im Auge hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine erfahrungstranszendente theologische Konklusion nach Kant niemals durch empirische Belege gestützt werden könne. Induktive Schlüsse auf prinzipiell unbeobachtbare Entitäten der physikalischen Mikroebene, die zu naturwissenschaftlichen Erklärungszwecken und Vorhersagen postuliert werden müssen, wären nach dieser unbegründeten These aber ebenfalls illegitim.

(C) Selbst wenn man sich hier gegen die Verschiebung der Grenzen zur epistemischen Rechtfertigung entscheidet, sollte man dem Umstand Rechnung tragen, dass der ‚moralische Glaube' auf den ‚doktrinalen' und dessen spezifischer Gottesauffassung angewiesen ist. *Erstens* macht Kant deutlich, dass die Rede von *ens originarium, necessarium*, *realissimum* etc. die Minimalbedingung für jede theologische Gottesrede darstellt. Sie zu unterschreiten würde bedeuten, das Wesen Gottes und damit den möglichen Bezugsgegenstand zu verfehlen.[103] *Zweitens* sind pragmatische Rechtfertigungen auf die zentrale Prämisse angewiesen, dass die Erreichbarkeit wesentlicher Ziele der moralischen Praxis sowie der Wissensbildung nur durch Gottes Existenz und Wirksamkeit gewährleistet ist. Um diese metaphysische Prämisse auch nur annähernd plausibel zu machen, benötigt man aber ein unabhängig entwickeltes Gottesbild sowie eine möglichst umfassende Übersicht über alle relevanten weltanschaulichen Gegenkandidaten.[104] Andernfalls scheint der Vorwurf des Wunschdenkens unvermeidlich. *Drittens* schließlich ist der existenziell-praktische Gehalt des Glaubens mit dem angeblich bloß ‚theoretischen' so eng verbunden, dass gängige Abgrenzungen zum

103 Vgl. oben Fn. 33 und W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, 106 f. und 120.

104 Beide Voraussetzungen werden verletzt, wenn man die ‚verständige Gottesrede' allein von der menschlichen Hoffnung auf ein gelingendes Leben her rekonstruiert, auf epistemische Rechtfertigungen vollständig verzichtet und nur die Alternative ‚Naturalismus -Theismus' anführt. Vgl. H. Tetens, Wie ist verständige Rede von Gott möglich?, 368–375. Nicht jeder Atheismus ist naturalistisch und nicht jeder Atheismus oder revisionäre Theismus ist ‚trostlos', wie u.a. John Bishops ‚Euteleologie', John Leslies ‚Axiarchismus', Nicholas Reschers ‚Axiogenese' oder Thomas Nagels ‚teleologischer Naturalismus' zeigen. Da alle diese Positionen Sinnfragen positiv beantworten, müssen unabhängige metaphysische und theologische Argumente zur Profilierung herangezogen werden, die Tetens genauso wenig in Betracht zieht wie die ausdifferenzierten Überlegungen zur Gottesrede bei Kant und in der zeitgenössischen Debatte.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schaden beider führen. So weist Kant darauf hin, dass scheinbar a-moralische Gottesprädikate wie unabhängige notwendige Existenz die moralische Signifikanz der Gottesrede herausstreichen und mit ihr gerade die objektive Verbindlichkeit moralischer Pflichten.[105] Vermutlich könnte man sogar die stärkere These wagen, dass Prädikate wie absolute Vollkommenheit, Aseität und notwendige Existenz zeigen, warum Gott der religiösen Verehrung würdig ist, und somit von praxisrelevanten religiösen Haltungen nicht getrennt werden können. Entsprechend argumentiert J.N. Findlay, dass religiöse Haltungen – wie „a characteristic policy […] of humble self-surrender before what appears very much greater, stronger and more admirable than ourselves"[106] – auf die Auffassung Gottes als eines maximal vollkommenen,[107] unabhängigen und notwendigerweise existierenden religiösen Bezugsobjekts festlegen:

> A religious object that in any sense *might* not be is […] an object that *could* not be at all: in the same way, a religious object whose existence we merely dally with or entertain, without unconditionally committing ourselves to belief in it, is in a sense not really conceived of at all.[108]

5. Schlussbemerkung

Gerade in dieser letzten Überlegung zeigt sich eine besonders faszinierende Facette eines sachorientierten Ansatzes, der sich an den entwickelten drei (semi-)kantianischen Thesen orientiert. Denn epistemologische Rahmenüberlegungen, die in vielen Aspekten Einsichten von W. James und C.S. Peirce vorwegnehmen oder instruktiv modifizieren,[109] gehen hier mit einem klassisch-theistischen Gottesbild eine systematische Verbindung ein, deren Erklärungs- und Begründungsressourcen für die theologische Meinungsbildung im Alltag und in der Wissenschaft vermutlich noch gar nicht ausgeschöpft sind. Selbst wenn man nicht jedem einzelnen Punkt folgen kann, so wird doch hoffentlich deutlich geworden sein, dass man

105 Vgl. KrV B616 f. und ähnlich N. Wolterstorff, Divine Discourse, 97.
106 J. N. Findlay, The Transcendence of the Cave, 80.
107 Vgl. ebd.
108 Ebd., 110.
109 Vgl. hierzu ausführlich M. Willaschek, Kant and Peirce on Belief.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei der Lösung der skizzierten semantischen und epistemologischen Probleme nicht vor die angeblich vollständige Alternative gestellt ist, entweder ‚vormodernen' oder ‚modernen' Theorieentwürfen zu folgen. Ein systematischer Blick auf Kants Ansatz zeigt aufschlussreiche Möglichkeiten, beides miteinander produktiv zu verbinden.[110]

Literaturverzeichnis

Adams, Robert Merrihew: Moral Arguments for Theistic Belief, in: Ders., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press 1987, 144–163.

Alston, William P.: Divine and Human Action, in: Ders., *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology,* Ithaca u.a.: Cornell University Press 1989, 81–102.

Alston, William P.: Aquinas on Theological Predication. A Look Backward and a Look Forward, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann,* Ithaca u.a.: Cornell University Press 1993, 145–178.

Alston, William P.: Realism and the Christian Faith, *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), 37–60.

Alston, William P.: Belief, Acceptance, and Religious Faith, in: Jeff Jordan / Daniel Howard-Snyder (Hg.), *Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today,* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield 1996, 3–27.

Barth, Ulrich: Gott als Grenzbegriff der Vernunft. Kants Destruktion des vorkritisch-ontologischen Theismus, in: Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 235–262.

Barth, Ulrich: *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung,* 2., durchgesehene Auflage, hg. v. Friedemann Steck, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

Chignell, Andrew: Belief in Kant, *The Philosophical Review* 116:3 (2007), 323–360.

Chignell, Andrew: Kant's Concepts of Justification, *Noûs* 41:1 (2007), 33–63.

Chignell, Andrew: ‚As Kant has Shown…': Analytic Theology and the Critical Philosophy, in: Oliver Crisp / Michael C. Rea (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology,* Oxford: Oxford University Press 2009, 117–135.

110 Für wertvolle Rückfragen und Kommentare zu früheren Fassungen dieses Textes möchte ich Marco Hausmann, Gesche Linde, Christian Weidemann sowie den beiden Herausgebern Jacob Hesse und Matthias Ruf herzlich danken.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Chignell, Andrew: Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, *Mind* 121:483 (2012), 635–675.

Craig, William Lane / Moreland, J. P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, MA: Wiley Blackwell 2009.

Cross, Richard: *Duns Scotus*, New York u.a.: Oxford University Press 1999.

Danz, Christian: *Systematische Theologie*, Stuttgart/Bern: UTB; Francke 2016.

Findlay, John N.: *The Transcendence of the Cave. Gifford Lectures*, London: Allen & Unwin 1967.

Flew, Antony: Theology and Falsification, in: Ders. / Alasdair MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*. New York: Macmillan 1964, 96–99.

Hausmann, Marco: Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert? Magnus Striets Offenbarungsskepsis auf dem Prüfstand, in: Thomas Möllenbeck / Martin Brüske (Hg.), *Autonomie. Gott und die menschliche Freiheit,* Würzburg: Echter-Verlag 2025, 151–184.

Kahane, Guy: Evolutionary Debunking Arguments, *Noûs* 45:1 (2011), 103–125.

Kant, Immanuel: Philosophische Religionslehre nach Pölitz, in: Ders., *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 28, Berlin: de Gruyter 1972, 989–1126.

Kant, Immanuel: Was heißt: Sich im Denken orientiren?, in: Ders. *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin: de Gruyter 1923, 131–147.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Ders., *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, hg. von Georg Mohr, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (= *KrV*).

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Ders., *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar,* hg. v. Georg Mohr, Bd. 2 Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 7–179.

Koons, Robert/Pruss, Alexander: Skepticism and the Principle of Sufficient Reason, *Philosophical Studies* 178:4 (2021), 1079–1099.

Kretzmann, Norman: *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in* Summa contra gentiles I, Oxford: Clarendon Press 1997.

Lipton, Peter: *Inference to the best explanation*, 2. Auflage, London u.a.: Routledge 2004.

Lücke, J. Winfried: Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit. Historisch-systematische Reflexionen zur Frage nach der Notwendigkeit des Gottesgedankens und seiner epistemischen Bewertung, in: Christian König / Burkhard Nonnenmacher (Hg.), *Gott und Denken. Zeitgenössische und klassische Positionen zu zentralen Fragen ihrer Verhältnisbestimmung,* Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 157–180.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lücke, J. Winfried: *Religion und Denken. Die Epistemologie religiöser Überzeugungen im Spätwerk G.W.F. Hegels*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

McCabe, Herbert: God: I – Creation, *New Blackfriars* 61:724 (1980), 408–415.

Meixner, Uwe: Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis, in: Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp (Hg.), *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge,* Freiburg: Herder 2022, 215–235.

Oderberg, David: *Real Essentialism*, New York u.a.: Routledge 2007.

Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie.* Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

Pruss, Alexander: The Leibnizian Cosmological Argument, in: William Lane Craig / J. P. Moreland (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009, 24–100.

Putnam, Hilary: Thoughts Addressed to an Analytical Thomist, *The Monist* 80:4 (1997), 487–499.

Ruloff, Colin / Horban, Peter (Hg.): *Contemporary Arguments in Natural Theology. God and Rational Belief*, London u.a.: Bloomsbury Academic 2021.

Searle, John: A Taxonomy of Illocutionary Acts, in: Ders., *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts,* Cambridge: Cambridge University Press 1979, 1–29.

Strawson, Peter: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason"*, London: Routledge 1966.

Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press 1993.

Swinburne, Richard: *The Existence of God*, 2. Auflage, Oxford: Clarendon 2004.

Tetens, Holm: Wie ist verständige Rede von Gott möglich? Semantische und erkenntnistheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen,* Berlin u.a.: Springer 2023, 365–380.

Tugendhat, Ernst: *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: Beck 2006.

Willaschek, Marcus: Kant and Peirce on Belief, in: Gabriele Gava / Stern Robert (Hg.), *Pragmatism, Kant, and transcendental philosophy*. New York u.a.: Routledge 2016, 133–151.

Willaschek, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2018.

Wolterstorff, Nicholas: *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.

Wolterstorff, Nicholas: Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant?, *Modern Theology* 14:1 (1998), 1–18.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wood, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1970.

Wood, Allen W: *Kant's Rational Theology*, 2. Auflage, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1978.

Wood, Allen W: Translator's Introduction, in: Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, translated by Allen W. Wood und Gertrude Clark with introduction and notes by Allen W. Wood, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1978, 9–18.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas Oehl

Hegel über die Bedeutung religiöser Sprache

Versuch einer systematischen Profilierung und Problemanzeige

Die folgende Abhandlung will Hegels Auffassung der Bedeutung religiöser Sprache rekonstruieren. Sie wird dazu Hegels viel rezipierte und diskutierte Religionsphilosophie unter der spezifischen Frage nach der Bedeutung religiöser Sprache untersuchen. Im Vordergrund soll dabei nicht die Debatte um Hegels Religionsphilosophie als solche stehen, in exegetischer oder historischer Absicht, sondern, wie es der vorliegende Band verlangt, das Interesse daran, was sie zur Aufklärung des Wesens religiöser Sprache der Sache nach beizutragen hat. Dazu soll möglichst konzise *eine* kohärente Lesart von Hegels Religionsphilosophie entwickelt und verfolgt werden[1], um zu einer gedanklich möglichst klaren und profilierten Darstellung von Hegels Beitrag zur Aufklärung des Wesens religiöser Sprache zu gelangen wie auch zu einer möglichst klaren Fassung einer sich dadurch eröffnenden Problemanzeige. Vorauszuschicken ist weiter, dass Hegel nicht viel Explizites über religiöse *Sprache* als solche ausführt, was erklärt, warum sich in den zahlreichen Rezeptionen von Hegels Religionsphilosophie wenig bis nichts zur Bedeutung religiöser Sprache findet. Hegels Auffassung davon muss – und kann – jedoch aus seiner Auffassung von Religion überhaupt *rekonstruiert* werden. Dies soll im Folgenden versucht werden, und es wird sich (hoffentlich) zeigen, dass es sich dabei um ein der Sache nach lohnendes Unterfangen handelt.

1 Dazu nehme ich Gedanken aus meiner Studie zu Hegels Philosophie des Geistes auf und führe diese weiter (vgl. T. Oehl, Aktivität der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes, v.a. Kapitel 8).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I

Eine Rekonstruktion von Hegels Auffassung der Bedeutung religiöser Sprache setzt eine Rekonstruktion von Hegels Begriff der *Religion* als solcher voraus. Unter Religion versteht Hegel bekanntlich eine von drei Gestalten des *absoluten Geistes*. Unter absolutem Geist wiederum versteht Hegel Geist, *der sich selbst als Geist erkennt*. Letztlich entscheidend für ein adäquates Verständnis von Hegels Religionsphilosophie ist somit ein adäquates Verständnis seines Begriffs *des Geistes* überhaupt. Über diesen schreibt Hegel in den einleitenden Paragraphen seiner enzyklopädischen Philosophie des Geistes, dass der Geist wesentlich „*Offenbaren*" sei.[2] „Offenbaren" ist hier (noch) nicht in einem spezifisch religiösen Sinne zu verstehen, sondern als ein epistemischer Akt, den man auch als „*Erscheinen*" bezeichnen könnte (solange damit nicht die Konnotation des „bloßen Erscheinens" oder des „irreführend Scheinhaften" verbunden wird). Näher bedeutet Hegels Aussage, dass Geist *Erscheinen von etwas für jemanden* ist. An dieser Näherbestimmung wird bereits eine wesentliche Differenz zwischen Geist und Natur deutlich: Natur kann ebenfalls *Erscheinen von etwas* sein (zum Beispiel das Neuauftreten einer Art im Prozess der Evolution), allerdings nicht wesentlich Erscheinen *für jemanden*; das Auftreten der neuen Art kann auch stattfinden, ohne dass darin schon das Registriertwerden dieses Auftretens durch jemanden liegt. Dem Geist hingegen ist ein *Adressat* des Erscheinens wesentlich, sodass es in sich Erscheinen von etwas *für jemanden* ist. Ein Beispiel hierfür ist mathematische Erkenntnis, etwa das Erfassen eines geometrischen Sachverhalts, in welchem *etwas* – z.B. die Tatsache, dass sich zwei Geraden im Raum höchstens einmal schneiden können – *jemandem*, nämlich einem endlichen Subjekt, erscheint, indem es ihm aufgeht, ihm einleuchtet.

Absoluter Geist nun ist, wie bereits gesagt, Geist, *der sich selbst als Geist erkennt*, also als dasjenige, was er wesentlich ist, d.h. als Erscheinen von etwas für jemanden. Dies bedeutet somit: Absoluter Geist ist das Erscheinen *des Erscheinens* für jemanden – oder, in Hegels Terminologie, das *Offenbaren des Offenbarens* für ein Subjekt, wobei das Offenbaren, das offenbart wird, und das Offenbaren die-

2 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 383 [Hvh. T.O.].

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ses Offenbarens *identisch* sind, also *Selbstoffenbarung* im strengsten Sinne vorliegt.[3] An dieser Bestimmung des absoluten Geistes lässt sich bereits ein wesentlicher Zug von Hegels Begriff der Religion erkennen: Religion ist *eine* Gestalt des Offenbarens des Offenbarens. Hegel versteht den jüdisch-christlichen Begriff der Offenbarung so, dass dasjenige, was offenbart wird, also der *Inhalt* der Offenbarung, letztlich und wesentlich *die Offenbarung selbst* ist. Um die Religion als eine Gestalt solchen Offenbarens begreifen zu können, bedarf es jedoch zunächst einer näheren Analyse des *Begriffs der Offenbarung überhaupt*. Diese wird, als Analyse eines *Begriffs*, nicht in der Religion gegeben, sondern in der *Philosophie*, die selbst eine Gestalt des absoluten Geistes ist, sich also selbst als eine Gestalt solchen Offenbarens begreift und im Zuge dessen auch den Begriff solchen Offenbarens entwickelt. Wie der unmittelbare Wortsinn von „Offenbaren" bereits anzeigt, handelt es sich beim Offenbaren um einen Akt, der dem Adressaten dieses Aktes *unverfügbar* ist. Entsprechend begreift Hegel Akte der Philosophie als solche, die dem denkenden, nachdenkenden, philosophierenden endlichen Subjekt unverfügbar sind. Um dies verstehen und für plausibel halten zu können, bedarf es zunächst einer Analyse *der logischen Form philosophischer Erkenntnis*.

II

Philosophische Erkenntnis besteht wesentlich darin, *die wahre Bedeutung von Begriffen, in denen wir über uns selbst als geistige Wesen nachdenken, einzusehen*. Dies tun wir offenbar nicht immer schon, gleichsam von selbst; andernfalls wären schon der mühsame und schwierige Charakter philosophischen Erkenntnisgewinns wie auch der andauernde Dissens in der Philosophie nicht zu erklären. Hegel ist der Auffassung, dass es für all diese Begriffe wesentlich ist, in ihrer wahren Bedeutung erst erfasst werden zu müssen, also nicht immer schon erfasst zu sein; das bedeutet näherhin, dass diese Be-

3 Hegel schreibt, in Bezug auf die Religion, explizit: „[D]er Geist ist nur Geist, in sofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt" (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 564).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griffe *in Wahrheit* eine andere Bedeutung haben als die, welche wir zunächst voraussetzen, wenn wir diesseits philosophischer Erkenntnis mit ihnen umgehen. Hegel ist also der Auffassung, dass wir in *verkehrten* Begriffsbedeutungen über uns selbst nachzudenken anfangen. Ist eine normativ verbindliche Korrektur dieser Verkehrtheit möglich, so offenbar nicht durch diese verkehrten Begriffe; denn aus seinen verkehrten Begriffen heraus hat das endliche Subjekt keinen Grund und keine Möglichkeit, diese Begriffe einer Kritik oder gar Korrektur zu unterziehen. Einen solchen Grund hätte es allein, wenn es eine *andere* Bedeutung dieser Begriffe annehmen würde; doch über eine solche verfügt es eben (noch) nicht, und es hat soweit, befangen in seinen verkehrten Begriffsbedeutungen, auch keinen Grund, eine solche zu affirmieren. Damit zeigt sich, dass eine derartige Kritik und Korrektur nur möglich ist, *wenn sich die wahren Bedeutungen von Begriffen selbst gegen die verkehrten Bedeutungen dieser Begriffe in normativ verbindlicher Weise geltend machen*. Ein solcher Akt des *sich-selbst-geltend-Machens* dieser Begriffe muss aber, wie die reflexive Formulierung bereits anzeigt, *von diesen Begriffen selbst ausgehen*. Genau dieser Akt ist die philosophische Gestalt besagten Offenbarens: Philosophische Erkenntnis besteht darin, *dass es einleuchtet, den Begriff x so und nicht anders aufzufassen*. Hegel denkt also, dass philosophischer Erkenntnisfortschritt darin besteht und dadurch erst möglich wird, dass uns im Laufe unseres Weges des Nachdenkens über uns selbst andere Begriffsbedeutungen als die bislang vorausgesetzten einleuchten. Die normative Kraft dieses Einleuchtens oder sich-selbst-geltend-Machens liegt folglich *nicht* in der endlichen Subjektivität begründet, sondern in den Begriffen *selbst*; (auch) darin sind Begriffe etwas, das nicht in endlicher Subjektivität gegründet ist, sondern relative Selbstständigkeit ihr gegenüber hat. Insofern nun eben *dies* erkannt wird, ist das Offenbaren als solches *offenbar* geworden, hat also nicht nur stattgefunden, sondern so stattgefunden, dass es Inhalt seines Stattfindens geworden ist: *der Akt des Offenbarens hat sich selbst zum Inhalt*. Philosophie ist so eine Gestalt des Offenbarens des Offenbarens. Mit diesem Gedanken ist zudem Hegels philosophischer Begriff des „Absoluten" (oder „Gottes") erreicht: das Absolute *ist* dieses Offenbaren, das *unbedingte sich-geltend-Machen*, das als solches nicht in der endlichen Subjektivität liegt und liegen kann; es ist aber nicht, wie es zunächst scheinen mag, bloß ein *Geltungs*phänomen, dem

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als solches noch keine *Wirklichkeit* zukäme, sondern es ist an sich selbst *wirklich*, da *wirksam*: denn es greift in die wirklichen Denkakte endlicher Subjekte ein, als sich-selbst-geltend-Machen. Solches Offenbaren ist somit eine *Aktwirklichkeit*.

III

Mit dem Begriff des Absoluten lässt sich nun wie folgt weiterdenken: *Wahrhaft und vollgültig absolut* – und damit seinem Begriff entsprechend – ist das Absolute nur, wenn es nicht auf bloß *ein* geistiges Vermögen begrenzt ist, nämlich dasjenige *begrifflichen Denkens*, wie es in der Philosophie stattfindet. Dem entspricht, wie oben bereits formuliert, dass das philosophische sich-selbst-geltend-Machen nur *eine Gestalt des* Offenbarens des Offenbarens, nicht aber einfachhin dieses Offenbaren des Offenbarens *überhaupt* ist. Offenbaren des Offenbarens erschöpft sich nicht in *einem* geistigen Vermögen und damit auch nicht in der Philosophie, sondern geht in und qua seiner Absolutheit über das geistige Vermögen begrifflichen Denkens hinaus. Es muss *alle* geistigen Vermögen durchdringen können, das heißt sich durch alle geistigen Vermögen ereignen können. Hegel zufolge existieren neben dem begrifflichen Denken *zwei* weitere geistige Vermögen: dasjenige der *Anschauung* (also der entwickelten sinnlichen Wahrnehmung) und dasjenige der *Vorstellung* (auf das sogleich einzugehen sein wird). Das Ereignis des Offenbarens des Offenbarens durch die Anschauung ist eine bestimmte Gestalt des absoluten Geistes, nämlich die *Kunst*. Das Ereignis des Offenbarens des Offenbarens durch die Vorstellung hingegen ist die *Religion* als Gestalt des absoluten Geistes. Die für Hegels Begriff der Religion entscheidende Frage ist somit die – notorisch schwierige – Frage, worin das geistige Vermögen der *Vorstellung* besteht. Darauf wird sogleich näher einzugehen sein. Aus dem bisherigen Gedankengang folgt jedoch soweit bereits, dass die Vorstellung eine Form sein muss, in der sich – im Falle des absoluten Geistes – der *Akt* des Offenbarens des Offenbarens ereignet und so eine bestimmte Gestalt gewinnt. Die Vorstellung ist somit nicht bloß eine Form *von Sätzen*, die in der Religion vorkommen und für die Religion wesentlich sind. Genau diese – falsche – Auffassung, dass die Vorstellung bloß eine

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Form *von Sätzen* sei, wird jedoch in dominanten Strängen der (theologischen) Hegelrezeption zumeist für selbstverständlich gehalten, also unhinterfragt und ungerechtfertigt vorausgesetzt. Dies hat als grundlegendes und folgenreiches Defizit dieser Rezeptionsstränge zu gelten, welche zunächst die Linkshegelianer (vor allem Gestalten wie David Friedrich Strauß[4] und Ludwig Feuerbach[5]) und sodann einige Vertreter der historisch-exegetisch höchst informierten Hegelforschung des 20. und 21. Jahrhunderts (vor allem Falk Wagner[6], Walter Jaeschke[7] und jüngst Christian Danz[8]) geprägt haben. In deren Lesarten wird vertreten (und vorausgesetzt), dass die Differenz zwischen dem begrifflichen Denken der Philosophie und der Vorstellung der Religion auf eine Differenz zwischen den Formen ihrer jeweiligen *(Behauptungs-)Sätze* zu reduzieren sei – und basierend darauf nach der Geltung von Religion im Lichte der (Geltung der) Philosophie zu fragen sei: Ein Satz der Philosophie wie beispielsweise „Das Absolute ist das Offenbaren des Offenbarens" und ein Satz der Religion wie beispielsweise „Gott versöhnt die Welt und die Menschheit mit sich selbst durch das Heilswirken Jesu Christi am Kreuz" haben eine verschiedene Form: Während der Satz der Philosophie *reine Akte* aussagt, „das Absolute" also keinen selbst nicht-aktförmigen Akteur bezeichnet, von dem sodann ein Akt (Offenbaren des Offenbarens) ausgesagt wird, sagt der Satz der Religion einen Akt (Versöhnung) von zwei davon unterschieden erscheinenden Akteuren (Gott und Jesus Christus) aus. Die Differenz, die zwischen Sätzen der Philosophie und Sätzen der Religion qua Form somit besteht, enthält nicht weniger als (i) die Differenz zwischen dem Verpflichtetsein auf die logisch-metaphysische Differenz von Akteur und Akt (in der Religion) und dem Nichtverpflichtetsein auf diese Differenz (in der Philosophie) und (ii) die Differenz zwischen dem Verpflichtetsein auf die Existenz Jesu Christi (in der Religion) und dem Nichtverpflichtetsein auf dessen Existenz (in der Philosophie), da in Sätzen der Philosophie von Jesus Christus nicht die

4 Siehe dazu des näheren Fn. 15.

5 Vgl. dazu meine kritischen Bemerkungen im Rahmen meiner Rekonstruktion von Pannenbergs Kritik an Feuerbach (T. Oehl, Thesen gegen Feuerbach).

6 Vgl. F. Wagner, Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff.

7 Vgl. exemplarisch W. Jaeschke, Einleitung.

8 Vgl. exemplarisch C. Danz, Vorstellung und Begriff.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rede ist. Da nun die philosophische Erkenntnis *unbedingt* gilt, gilt dasjenige, was die Sätze der Religion behaupten und worauf man sich mit ihnen verpflichtet, entweder nicht oder nur, insoweit es ein – unvollkommener oder uneigentlicher – Ausdruck dessen ist, was die Sätze der Philosophie in vollkommener Weise aussagen. Somit ist es nicht weiter überraschend, dass dieses Verständnis von Hegels Philosophie des absoluten Geistes notwendig zu einer *Kritik* der Religion (aufgrund ihrer Form der Vorstellung) führt.

Aus dem hier entwickelten Verständnis von Hegels Philosophie des absoluten Geistes folgt jedoch, wie bereits betont, dass die Differenz zwischen begrifflichem Denken und Vorstellung dort *gar nicht erst* auf eine Differenz zwischen Formen von *(Behauptungs-)Sätzen* zu reduzieren ist. Denn: Gemeinsamer Inhalt von Philosophie und Religion – derselbe, wie Hegel stets betont[9] – ist ein und derselbe *Akt*, nämlich besagtes Offenbaren des Offenbarens. Der Gedanke aber, dass ein und derselbe *Akt* in verschiedener Form realisiert werden und so Gestalt gewinnen kann, ist ein uns lebensweltlich durchaus vertrauter Gedanke: So kann beispielsweise der Akt des Dankens durch verschiedene Formen realisiert werden und je entsprechend verschiedene Gestalt gewinnen, beispielsweise durch eine Geste, durch die Übergabe eines Geschenks oder durch eine Rede. Die Differenz dieser Formen und Gestalten impliziert *keine* Differenz des Aktes (und damit ihres Inhaltes), der vielmehr in allen Fällen derselbe ist und bleibt. Dies gilt nun auch für die Realisierung des Aktes des Offenbarens des Offenbarens in Religion und Philosophie. Für (Behauptungs-)Sätze der Religion und der Philosophie bedeutet dies (– und dies ist nun zentral im Hinblick auf das Sachthema des vorliegenden Bandes): Sie sind, was sie sind, *erst im Kontext des Vollzugs dieses Aktes*, und sie sind als das, was sie sind, erst erkannt, wenn ihr Ort im Kontext dieses Vollzugs erkannt ist.

IV

Zunächst zu den Sätzen *der Philosophie*: Sätze der Philosophie (wie beispielsweise diejenigen, die in vorliegender Abhandlung formuliert

9 Etwa: „[D]ie Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck" (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, 236).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und gebraucht werden) sind nur dann gerechtfertigt für wahr zu halten, wenn sich für das individuelle endliche Subjekt, das mit diesen Sätzen umgeht, ereignet (hat), wovon diese Sätze sprechen. In dieser Hinsicht entsprechen sie anderen Sätzen, die unverfügbare Akte (z.B. Erfahrungen) bezeugen; ein Satz beispielsweise, in dem jemand die erste Begegnung mit dem Tod als den tiefsten Moment der eigenen Existenz behauptet, ist nur von denjenigen, die diese Erfahrung selbst gemacht haben, gerechtfertigt für wahr zu halten.[10]

Doch nicht nur das *begründete Fürwahrhalten* der Sätze der Philosophie, sondern auch das Erfassen ihrer *Bedeutung* hängt wesentlich vom Ereignis des Aktes für das in Frage stehende individuelle endliche Subjekt ab. Die Bedeutung der Sätze der Philosophie ist erst dann *vollgültig* zu erfassen, wenn sich der Akt ereignet (hat) und die Sätze folglich zugleich gerechtfertigt für wahr gehalten werden. Das Attribut „vollgültig" ist hier entscheidend, da ohne es behauptet werden würde, die Sätze der Philosophie hätte *keine* Bedeutung (wären also Unsinn), solange sie nicht gerechtfertigt für wahr gehalten werden (können). Dies würde implizieren, dass von solchen Sätzen gar nicht *in Frage stehen* könnte, ob sie wahr oder falsch sind; denn ein solches in-Frage-Stehen setzt ja voraus, dass die Sätze *zunächst* in ihrer Bedeutung zu verstehen sind. In der Tat aber kann *außerhalb* des tatsächlichen Ereignisses des Aktes des Offenbarens des Offenbarens *eine* Bedeutung mit dem Begriff des Offenbarens des Offenbarens *verbunden* und so *ein gewisses Verständnis* der entsprechenden philosophischen Sätze gehabt werden, doch dies ist nicht dasselbe wie das *Erfassen der wahren Bedeutung* dieses Begriffs und ein *wahres Verständnis* der entsprechenden Sätze.[11] Auf diesen Unterschied wird sogleich noch einmal zurückzukommen sein.

Zunächst aber ist das beschriebene Verhältnis von Ereignis des Aktes und Satz auf die *Religion* zu übertragen: Richtig ist in der Tat, wie von den oben erwähnten und kritisierten Rezipienten bemerkt, dass Sätze der Religion Hegel zufolge *eine andere Form* als Sätze der Philosophie haben. Wie sich bereits gezeigt hat, lässt sich die

10 Von daher ist zu verstehen, warum Hegel (bereits in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807) den Begriff der „Erfahrung" für einen Zentralbegriff der Philosophie überhaupt erachtet.

11 Dies folgt bereits aus der oben dargestellten logischen Form philosophischer Erkenntnis. Wenn diese in einer Verkehrung der verkehrten Begriffsbedeutungen besteht, so gilt dies *auch* für den Begriff der Offenbarung.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Differenz dieser Formen (exemplarisch) wie folgt bestimmen: Sätze der Religion enthalten eine (in ihnen selbst) irreduzible Differenz zwischen Akteuren und Akten, wohingegen dies für die Philosophie nicht gilt; das Absolute ist nicht ein Akteur, von welchem der Akt des Offenbarens (des Offenbarens) prädiziert wird, sondern *ist* dieser Akt selbst (im Sinne der traditionellen Lehre vom *actus purus*). Die Identität des Inhalts von Philosophie und Religion, die Hegel behauptet, besteht aber nicht einfach in einer Identität der Inhalte *ihrer Sätze* (die, wie gezeigt, an sich eben gar nicht gegeben ist), sondern darin, dass Philosophie und Religion *denselben Akt realisieren*.

Das bedeutet nun aber weiter dies: Wie für die Philosophie, so muss auch für die Religion gelten, dass der Akt dasjenige ist, wovon die Sätze sprechen; die gebrauchten Sätze haben den Akt, der sich tatsächlich ereignet (hat), zu ihrem Inhalt und sind, in diesem starken Sinne, wesentlich *vollzugsbezogen*.[12] Das wiederum bedeutet: Religion muss wesentlich ein Vollzug sein, der sich als Realisierung des Aktes des Offenbarens des Offenbarens, wie er oben analysiert wurde, begreifen lässt; und Sätze der Religion, in ihrer eigentümlichen Form der Vorstellung, müssen diesen Vollzug zu ihrem Inhalt haben. Der Inhalt dieser Sätze und damit der Vollzug muss, wie wir einsahen, aufgrund der Form der Vorstellung eine irreduzible Differenz zwischen Akteur und Akt enthalten. Damit sind die Kriterien abgeleitet und genannt, denen ein solcher Vollzug der Religion entsprechen muss – und ein solcher Vollzug findet sich *tatsächlich gegeben*[13], als Heilswirken Gottes durch Jesus Christus, wie es sich für das individuelle endliche Subjekt ereignet, als *der sakramentale Vollzug (insbesondere) des Abendmahls*.[14] Von

12 Es handelt sich bei Hegels Auffassung religiöser Sprache also, wie man sagen kann, um eine, in welcher *Semantik* und *Pragmatik* intern zusammenhängen.

13 Gegeben ist dies, als positives Faktum, in der *Geschichte*. Es kann also nicht behauptet werden, dass sich die *konkrete* Gestalt des Kultus in der (christlichen) Religion nach Hegel aus dem reinbegrifflichen Denken der Philosophie *deduzieren* ließe.

14 Dies ist – an sich oder zunächst – natürlich „nur" eine Gegebenheit, die als solche keine Geltung beanspruchen kann. Dass sie Geltung beanspruchen kann, lässt sich (nur) philosophisch zeigen, indem gezeigt wird, dass diese Gegebenheit dasjenige konkret realisiert, was es aufgrund der Absolutheit des Absoluten geben muss: einen vorstellungsförmigen Vollzug samt Sätzen, der eine Gestalt des Aktes des Offenbarens des Offenbarens ist, die man „Religion" nennt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daher ist zu verstehen, weshalb Hegel explizit den *Kultus* (und nicht bloß ein System von *Sätzen*) als konkrete und vollendete Gestalt von Religion versteht[15], und im Falle der *christlichen* Religion als Zentrum oder Wesenskern des Kultus eben das *Abendmahl*.[16] Allerdings sind Sätze, in welchen dieser Kultus inhaltlich bestimmt ist, wesentlich für diesen Kultus – wie Sätze, in welchen der Vollzug der Philosophie inhaltlich bestimmt ist, wesentlich für den Vollzug des philosophischen Einleuchtens sind. Zentrales Paradigma für derartige Sätze der Religion sind somit die *Einsetzungsworte* zum Abendmahl, *die von dem sprechen, was mit Gebrauch dieser Sätze vollzogen wird* – ganz wie Sätze der Philosophie von dem sprechen, was mit Gebrauch dieser Sätze vollzogen wird, nämlich Erkennen, Einleuchten im begrifflichen Denken. Gleich wie sich nun im Umgang mit solchen philosophischen Sätzen der Akt des Einleuchtens auch *nicht* einstellen kann, kann auch im Umgang mit religiösen Sätzen und im Versuch der Partizipation am Kultus das Ereignis der Erfahrung der Heilsvermittlung, also der religiösen Gestalt des Aktes des Offenbarens des Offenbarens, *ausbleiben*. Denn dieser Akt ist, wie wir sahen, wesentlich *unverfügbar*. Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass dieser Akt – in seiner philosophischen *wie* in seiner religiösen Form und Gestalt – in dem Sinne *kein psychologischer* ist, dass es sich bei ihm *nicht* um einen Vorgang oder Zustand *im* individuellen endlichen Subjekt handelt, sondern um einen *Auf-Bruch* von dessen Insichsein durch das Herstellen einer *Begegnung* mit der Akt-

15 Dass dem so ist, haben nur wenige klar gesehen und angemessen berücksichtigt; dazu zählen Jörg Dierken (J. Dierken, Gott als Geist) und Wilhelm Vossenkuhl (W. Vossenkuhl, Gott im Kultus). Die Verkehrtheit der linkshegelianischen Rezeption von Hegels Religionsphilosophie kristallisiert sich bei David Friedrich Strauß heraus, der meint, diese bestehe letztlich gerade in einer Auf- und Ablösung des Kultus, und sich wie folgt stilisiert: „Sieht aber so diese Minderheit den geschlossenen Kreis des kirchlichen Cultus sich lösen, so bekennt sie, nicht zu wissen, wozu überhaupt ein Cultus vorerst noch dienen soll […]“ (D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube, 7).

16 Hegel spricht in diesem Zusammenhang etwa vom „Bewußtsein, Bürger im Reiche Gottes zu sein – das, was mystische Union genannt ist, das Sakrament des Abendmahls, wo auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott, das Inwohnen und Einkehren des Geistes in ihm. Der Inhalt der sakramentalischen Handlungen ist auch das Entwickeln des Geistes“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion III, 166). Vgl. dazu näher T. Oehl, Aktivität der Wahrnehmung und Metaphysik des Geistes, 341–364.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirklichkeit des Offenbarens des Offenbarens. Ein *psychologisches Missverständnis* dieses Aktes ist genau dasjenige, was in dem oben angeführten Fall vorliegt, in dem ein individuelles endliches Subjekt – (noch) außerhalb des Aktes, und (daher) rein von sich aus – eine (nicht die wahre) Bedeutung mit dem Begriff der Offenbarung verbindet und so ein gewisses (eben nicht adäquates) Verständnis der entsprechenden Sätze hat. (So lässt sich mit Hegel erklären, dass der Psychologismus mehr als ein bloß kontingenter Irrtum in der Philosophie und um sie herum ist; er ist vielmehr die Denkweise, in die man in Bezug auf (gewisse) Akte geraten *muss*, wenn man außerhalb der Erfahrung ihrer über sie sprechen und urteilen zu können meint.)

In der soweit dargestellten hegelschen Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Religion gilt also, dass die Differenz zwischen ihren Sätzen gerade *keine* Differenz der Inhalte impliziert, sondern umgekehrt Bedingung der Möglichkeit für das Ereignis *desselben Inhalts* (Aktes) in verschiedenen Formen, das heißt durch verschiedene geistige Vermögen, ist. Damit ist nun die Frage aufgeworfen, wie diese hegelsche Konzeption mit der Tatsache umgeht, dass (unter anderem) Jesus Christus und das Sakrament des Abendmahls *nicht* in den Sätzen *der Philosophie* vorkommen.

V

Zunächst scheint es so, als habe diese Tatsache die – wie man sagen könnte: in religiös-theologischer Hinsicht *antirealistische* – Implikation, dass es sich bei Jesus Christus und dem Sakrament des Abendmahls um nichts handelt, auf dessen Existenz wir in Wahrheit metaphysisch verpflichtet wären: denn worauf wir in Wahrheit metaphysisch verpflichtet sind, das ist durch die Philosophie aufgrund ihrer unbedingten Geltung festgelegt, und in der Philosophie kommen Jesus Christus und das Sakrament des Abendmahls eben nicht vor. Doch dieser Schluss ist ein Fehlschluss: Wie wir sahen, ist es dem Absoluten qua seiner Absolutheit wesentlich, sich in drei Formen zu realisieren und so dreierlei Gestalt zu gewinnen. Das bedeutet: *Zur vollgestaltigen Wirklichkeit des Absoluten gehört die Wirklichkeit Jesu Christi und des Sakraments des Abendmahls wesentlich hinzu.* Nun gibt es zwei Möglichkeiten, wie sich dies genauer verstehen lässt:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(i) Die erste Möglichkeit besagt, dass der Akt des Offenbarens des Offenbarens sich auch *ohne* Auftreten Jesu Christi und des Sakraments des Abendmahls ereignen kann und ereignet, eben in der Philosophie (und Hegel zufolge auch in der Kunst, was hier nicht weiter betrachtet werden soll). Dies hat die für die christliche Religion und Theologie (möglicherweise) inakzeptable Implikation, dass etwas, das dem Inhalt nach identisch mit dem sakramental vermittelten Heilwirken Christi ist, auch ohne Auftreten all dessen stattfinden kann. Anders im Falle der zweiten Möglichkeit.

(ii) Die zweite Möglichkeit besagt, dass Religion und Philosophie nur dann das Absolute – den Akt des Offenbarens des Offenbarens – realisieren können, wenn sie *gemeinsam* auftreten, sodass von einem individuellen endlichen Subjekt, in und an dem sie sich ereignen, gewusst wird, dass beide denselben Akt realisieren, also auch in der Philosophie das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi *indirekt* zu Bewusstsein tritt dadurch, dass der Akt, den die Philosophie vollzieht, eben *als identisch mit dem Akt, den die Religion vollzieht*, gewusst wird. Dies gilt dann freilich in beide Richtungen: Auch die Religion wäre erst vollgültig vollzogen, wenn sie, im soeben erläuterten Sinne, gemeinsam mit der Philosophie auftreten würde. Hegel scheint diese Implikation tatsächlich zu akzeptieren und folglich die zweite Möglichkeit affirmieren zu können – und zwar aus dem Grund, da er es für eine ohnehin unumkehrbare Entwicklung der (nach-)aufklärerischen Zeit hält, dass das religiöse Individuum *(auch) auf ein begreifendes Denken Gottes* drängt. Dies ist für Hegel kein Problem, sondern ein geistesgeschichtlicher Niederschlag der Tatsache, dass das Offenbaren des Offenbarens in seiner Absolutheit, wie gesagt, nicht auf ein geistiges Vermögen beschränkt ist. Aus Hegels Sicht besteht das Problem vielmehr darin, dass sich das begreifende Denken der Aufklärung (bis hinein in unsere Gegenwart) in den verkehrten Begriffsbedeutungen (dem „Verstandesdenken", wie Hegel es nennt) vollzieht, sodass dieses Denken notwendig den Akt, welchen die Religion zu realisieren beansprucht, als unwirklich zurückweisen muss. Ist diese Diagnose richtig, so wirft sie unmittelbar die Frage auf, warum das Absolute nicht längst dafür gesorgt hat, dass eine Korrektur dieser Begriffsbedeutungen stattfindet; klar ist, wie gesagt, dass eine solche nicht aus den verkehrten Begriffsbedeutungen selbst heraus stattfinden kann, eine solche Korrektur also unverfügbar ist, nur durch das Absolute selbst möglich ist. Hegel

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hatte die Hoffnung, zu seiner Zeit, dass dies im Kommen ist; er sah (in seiner eigenen Philosophie) die wahren Begriffsbedeutungen auftreten, wie sie sich gegen die verkehrten durchzusetzen beginnen (das „spekulative Denken", wie Hegel es nennt, im siegreichen Kampf gegen das „Verstandesdenken"). Dass sich dies in der Geistesgeschichte nach Hegel nicht durchgesetzt hat, ist kaum zu leugnen. Allerdings widerlegt ein solcher *zeitlicher* Ausstand nichts von dem, was Hegel sagt, da seine Philosophie des absoluten Geistes an sich keine Aussage darüber treffen muss, wie, wann und wo genau sich das, was sie geschichtslos beschreibt, in der Geschichte realisiert.

VI

Nun gibt es allerdings noch ein weiteres Problem zu bedenken, das aus der dargelegten Konzeption zu folgen scheint: Selbst wenn man der soeben in Anschlag gebrachten zweiten Möglichkeit folgt, so gilt doch, dass die Religion nur *eine* Form und Gestalt der Realisierung des Aktes des Offenbarens des Offenbarens ist. Das scheint zu bedeuten: Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi gehört zwar *wesentlich* zum absoluten Geist, *aber nur auf Ebene von Form und Gestalt*, nicht auf Ebene der Aktwirklichkeit selbst. Es scheint daher – um ein Wort Hölderlins zu variieren – nur eine Art „Gewand" zu sein, in das sich Gott begibt. Das aber wäre eine metaphysisch weitaus zu schwache Bestimmung der Wirklichkeit des sakramental vermittelten Heilswirkens Jesu Christi. Doch so verhält es sich in Wahrheit gar nicht: Das aufgeworfene Problem beruht vielmehr auf einem Missverständnis des Verhältnisses von Inhalt zu Form oder Gestalt, welches Hegel *nicht* als Verhältnis einer Substanz zu einem ihr äußerlichen „Gewand" (oder einer sonstigen „Hülle") denkt. Anschaulich lässt sich dies durch Analogie zur Kunst, die auch eine Gestalt des absoluten Geistes ist, klar machen: Der Klang von Pauken und Trompeten in einer Bach'schen Kantate beispielsweise gehört auch „nur" zur Form und Gestalt, in welcher dieses Kunstwerk den Akt des Offenbarens des Offenbarens realisiert. Offenkundig aber wäre es abwegig, den Klang von Pauken und Trompeten in einer Bach'schen Kantate für etwas diesem Akt bloß Äußerliches zu halten. Vielmehr spricht sich dieser Akt in

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Fall eben in diesem Klang aus und ist *so* wirklich. Man mag nun einwenden, dass eine gewisse Relativität dieses Klanges dadurch gegeben ist, dass es andere Kunstwerke – metaphysisch gleichen Ranges – gibt, die ohne diesen Klang auskommen. Das ist richtig und der Kunst eigentümlich, wie Hegel selbst betont: Sie ist wesentlich ein „Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten", während die Religion wesentlich *eine* „*Totalität*" ist.[17] Das bedeutet nun: Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi in der Religion entspricht dem Klang von Pauken und Trompeten der Bach'schen Kantate in der Kunst – allerdings so, dass jenes, anders als dieser, ohne Alternative ist, also nicht *eine*, sondern *die* Wirklichkeit, in welcher *allein* der Akt des Offenbarens des Offenbarens durch das geistige Vermögen der Vorstellung realisiert ist. Der Tatsache, dass das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi also keine unwirkliche Äußerlichkeit ist, entspricht die Tatsache, dass der Akt des Offenbarens des Offenbarens *als solcher*, abstrahiert von (aller) Form und Gestalt, in welcher er wirklich ist, gar nicht wirklich, sondern eben bloß eine *Abstraktion* ist. Es wäre also verkehrt zu meinen, dass dieser Akt als solcher eine in sich ruhende Substanz sei, die in das Gewand oder die Hülle von Formen und Gestalten treten könnte. Vielmehr ist der Akt nur wirklich in und durch die Formen und Gestalten. Das bedeutet: Es *gibt* kein Offenbaren des Offenbarens *außerhalb* der konkreten Gestalten von Kunst, Religion und Philosophie.

Die Zurückweisung derartiger Einwände ist entscheidend, um Hegels Begriff der Religion von dem Vorwurf freisprechen zu können, er sei *antirealistisch* in dem Sinne, dass er dem genuin Religiösen keine Wirklichkeit zuerkenne. Dies ist es, was die oben bereits kritisierten Rezeptionsstränge behaupten (und behaupten müssen), welche Religion und Philosophie bei Hegel als zwei Systeme von (Behauptungs-)Sätzen (miss)verstehen: dass, anders als die Sätze der Philosophie, die Sätze der Religion sich nicht auf eine Wirklichkeit beziehen; bestenfalls beziehen sie sich auf dieselbe Wirklichkeit wie die Sätze der Philosophie, drücken dies aber in unvollkommener oder zumindest bloß uneigentlicher oder indirekter, etwa allegorischer Weise aus. Eine solche Auffassung von Religion ist vonseiten christlicher Theologie mit Recht abgelehnt worden. Doch sie ist

17 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 572.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht Hegels Auffassung, sofern der hier vorgetragene Gedankengang triftig ist. Klassische (und berechtigte) Einwände der christlichen Theologie gegen denjenigen Hegel, wie er von den kritisierten Rezeptionssträngen dargestellt wurde, prallen an dieser Auffassung ab. Das bedeutet freilich nicht, dass es vonseiten christlicher Theologie nicht andere, interessante(re) Einwände gegen – oder besser: Anfragen an – diese Auffassung geben kann, vielleicht sogar geben muss. Diese werden aber dann gerade durch diese Auffassung artikulierbar, und sie müssen (vielleicht) keine totale Ablehnung von Hegels Philosophie bedeuten, sondern können eine geistig gewinnbringende Transformation derselben anstoßen. Solches soll nun, im Sinne einer perspektivischen, dabei aber möglichst exakten Problemanzeige, exemplarisch angedeutet werden.

VII

Dazu ist es allerdings zunächst geboten und nötig, das eigentümliche geistige Profil und die Stärken von Hegels Auffassung der (christlichen) Religion zusammenfassend hervortreten zu lassen: Im Hinblick auf die Adäquatheit gegenüber der christlichen Religion und Theologie besteht eine Stärke darin, dass sie den dort zentralen Gedanken der „Selbstoffenbarung" durch den Begriff des (absoluten) Geistes als „Offenbaren des Offenbarens" aufklären kann. Im Hinblick auf das vieldiskutierte, notorisch umstrittene Verhältnis, in welchem die christliche Religion (und Theologie) zur Metaphysik (und Philosophie) steht oder nicht steht, stehen oder nicht stehen sollte, liegt die Stärke und Originalität von Hegels Theoriebildung darin, dass sie eine klare Alternative zu zwei bekannten Arten von Positionen darstellt; denn Hegels Theoriebildung impliziert, dass Religion und Philosophie *als zwei gleichrangige Gestalten* desselben Aktes, des Offenbarens des Offenbarens, anzuerkennen sind:

(i) Damit tritt sie *einerseits* derjenigen Art von Position entgegen, die denkt, dass der Religion im Lichte der Philosophie die Geltung abzusprechen sei, sofern sie das, wovon sie spricht, für wirklich hält – eine Position, die ironischerweise auch innerhalb der (akademischen) Theologie vertreten wurde, bei Falk Wagner ironischerweise als scheinbar konsequente Auslegung Hegels. Es ist gewiss mehr

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als ein Zufall, dass Wagners eigene Theoriebildung schließlich von der Auffassung, *die Philosophie* könne den absoluten Geist (anders als die Religion) in eigentlicher Form realisieren, zu einer defaitistischen Auffassung von Geist und (metaphysischer) Erkenntnis überhaupt gelangt ist.[18] Auch wenn dies einer eigenen Diskussion und eines eigenen Nachweises bedürfte, so liegt im Lichte der hier vertretenen Auffassung die Erklärung dafür nahe, dass ein für die Philosophie reserviertes Absolutes ipso facto kein Absolutes sein kann, mit einer Aberkennung der Religion sich die Philosophie also ebenfalls aberkennt, jedenfalls als Disziplin, die das Absolute zum Gegenstand hat.

(ii) *Andererseits* nun tritt Hegels Theoriebildung derjenigen Art von Position entgegen, die denkt, dass der Philosophie (oder Metaphysik) im Lichte von Religion und der ihr entsprechenden Theologie *sub ratione Dei* eine nur vorläufige Geltung zuzuerkennen sei (so bei Wolfhart Pannenberg[19]) – oder eigentlich gar keine, oder allenfalls eine für den Antichristen (so bei Karl Barth[20]). Interessant an Pannenbergs Auffassung ist, worin er den prinzipiellen Grund für die nur vorläufige Geltung von Philosophie (oder Metaphysik) zu erkennen meint: Religion und mit ihr die Theologie sind durch und durch *geschichtlich*, und die Philosophie (oder Metaphysik) als Disziplin reinbegrifflichen Denkens ist eo ipso *ungeschichtlich*; dies bedeutet nicht nur, dass sie nicht in den Blick bekommt, was *in* der Geschichte der Fall ist, sondern auch, dass sie die *logischen Formen* des Geschichtlichen nicht aus sich erkennen kann und die Offenbarung, welche *als Geschichte* ist, somit *der Form nach* nicht aus sich erreichen kann. Mit Pannenberg lässt sich daher ein bestimmter Dissens zu Hegels Theoriebildung, wie sie hier rekonstruiert wurde, formulieren: Auch Sätze der Religion und, mit ihr, der Theologie, sind *Behauptungssätze*, die sich auf geschichtliche Sachverhalte be-

18 Es handelt sich, wie Christine Axt-Piscalar überzeugend rekonstruiert und geurteilt hat, um ein Scheitern auf hohem Niveau, aber eben um ein Scheitern (C. Axt-Piscalar, Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern).

19 Vgl. hierzu und zum Folgenden T. Oehl, Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Dort werden auch diesbezüglich einschlägige Passagen aus Pannenbergs Werk genau untersucht.

20 Man denke eben an Barths berühmtes Diktum, die natürliche Theologie sei von vornherein abzulehnen, da sie nur der Theologie und Kirche des Antichristen bekömmlich sei. Vgl. hierzu etwa die Darstellung von C. Kock, Natürliche Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ziehen; solches tritt in Hegels Theoriebildung nicht auf. Für Pannenberg hätte der hier präsentierte Hegel daher immer noch als ein *Antirealist* zu gelten.

So viel als *kleine Typologie* von Positionen im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Theologie auf der einen und Philosophie und Metaphysik auf der anderen Seite, in welcher sich das eigentümliche Profil von Hegels Theoriebildung mitsamt ihren Stärken abzeichnen mag. Zum Schluss aber soll nun ein (mögliches) Problem derselben artikuliert werden, das in der bisherigen Hegelrezeption keine (oder allenfalls eine sehr randständige) Rolle gespielt hat. Es handelt sich um ein Problem, das dialektischerweise wiederum gerade vor dem Hintergrund einer Stärke von Hegels Theoriebildung als solches klar hervortritt: In Hegels Begriff der Offenbarung wird das, was sich zeigt, letztlich also das sich-Zeigen selbst, als *unbedingte, aktive Autorität* aufgefasst, der Adressat des sich-Zeigens, das individuelle endliche Subjekt, hingegen als *passiver Empfänger* dieses sich-Zeigens. Dies ist, vom Standpunkt *lutherischer* Theologie aus, zunächst zu würdigen und anzuerkennen: Mit seiner Auffassung des Absoluten als unbedingter, allein aktiver Autorität und des individuellen endlichen Subjekts als eines passiven Empfängers hat Hegel einen Kern der lutherischen Lehre (im Geiste von *De servo arbitrio*) auf den Begriff gebracht, und in der Tat begriff Hegel seine Philosophie auch dezidiert in geistiger Treue zur lutherischen Lehre. Von deren Warte aus zu problematisieren und zu kritisieren ist also nicht die *Passivität* des individuellen endlichen Subjekts im Akt der Offenbarung, sondern vielmehr etwas anderes: Hegel fasst den Akt des Offenbarens seiner Form nach, wie man sagen könnte, als *instantan* auf. Damit ist gemeint, dass er sich *unmittelbar, nicht prozessual artikuliert* aus dem Zustand seines sich-noch-nicht-Eingestellthabens einstellt – ganz, wie sich eine Begegnung mit einem personalen Gegenüber einstellt: *In dem Moment*, in dem beispielsweise der Blickkontakt zu einem personalen Gegenüber hergestellt ist, *bin* ich diesem schon begegnet. Es ist, wie wenn das Licht angeht – und so *soll* es nach Hegel auch sein; so wird verständlich, warum Hegel immer wieder die (pagane) Lichtmetaphorik bemüht, um seinen Geistbegriff zu erläutern. Es gibt hier keinen *Zwischenzustand*, was sich sprachlich daran zeigt, dass es in solchen Fällen keinen Sinn macht zu sagen, „ich bin ihm *halb* begegnet". Zwar erkennt Hegel klar, dass es *notwendige Vorbe-*

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dingungen dafür geben kann (und tatsächlich gibt), dass sich der Akt des Offenbarens einstellen kann; so kann er sich beispielsweise in Form und Gestalt des philosophischen Einleuchtens nur dann einstellen, wenn das individuelle endliche Subjekt sich überhaupt in die Aktivität des Denkens begeben hat; *im* Denken einleuchten kann mir nur etwas, wenn ich *denke*. Das ändert wohlgemerkt nichts daran, dass ich *im Einleuchten als solchem* passiv, empfangend bin. Solche notwendigen Vorbedingungen sind als solche dem Akt des Offenbarens als solchem *äußerlich*. Es gehört also *nicht* zum Begriff und Wesen dieses Aktes als solchem, dass er sich *prozessual artikulieren (schrittweise einstellen)* kann. Gewiss denkt Hegel, wie wir sahen, dass der Akt der Offenbarung sich *in sich* artikuliert ereignet (und nicht in bestimmungsloser Unmittelbarkeit): indem *etwas Bestimmtes* einleuchtet (Philosophie), oder indem ein *bestimmter Kultus* vollzogen wird (Religion). Doch sind dies Artikulationen, in welchen der Akt der Offenbarung als solcher sich immer schon ganz eingestellt *hat*; es sind keine prozessualen Artikulationen *des sich-Einstellens* dieses Aktes, also *keine Übergänge vom Nicht-Offenbarsein zum Offenbarsein*. Es muss und soll hier nicht bestritten werden, dass es ein solches *übergangsloses, instantanes* sich-Einstellen von Offenbarung geben kann und gibt. Doch es soll behauptet werden, dass es *auch* solches gibt, dem ein *schrittweiser Übergang* vom Zustand des nicht-Offenbarseins aus wesentlich ist. Dass es so etwas gibt, bezeugt die philosophische wie die religiöse Erfahrung selbst: Eine philosophische Einsicht stellt sich nicht notwendig schlagartig ein, sondern über gewisse Stationen, Meilensteine, Ahnungen, Rätsel, Umwege, Orientierungen. Das sakramental vermittelte Heilswirken Jesu Christi am Individuum ereignet sich nicht notwendig schlagartig, sondern wird erschüttert und intensiviert, im Ringen gefestigt, gebildet und geklärt durch biographische Stationen hindurch. In diesem Sinne könnte zwar – mit Hegel – an der *Zentralität* des sakramental vermittelten Heilswirkens Jesu Christi für die (christliche) Religion festgehalten werden, allerdings ohne damit behaupten zu müssen, dass aller anderer religiöser Gehalt und Vollzug demgegenüber eine *Äußerlichkeit* sei; vielmehr ließe sich solcher als ein *dynamisches Umfeld eines Zentrums* verstehen, das eben auch nur in einem solchen Umfeld Zentrum sein kann. All dies lässt sich wiederum am Denkmodell der *Begegnung* mit einem personalen Gegenüber klarmachen: Es gibt nicht nur die in-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stantane Form einer solchen Begegnung, sondern eben auch die Art von Begegnung, die sich (beispielsweise) in einem dunklen Raum ereignet und in welcher ich noch nicht weiß, ob die Geräusche und Lichtreflexe die Anwesenheit einer Person bezeugen oder vielleicht bloß das Knacken des Parketts und ein Einfall des Außenlichts sind. Und dies ist mehr als ein Bild: Denn es ist ja in der Tat ein *Dunkel*, in welches hinein sich das Offenbaren des Offenbarens ereignet, wie Hegel es versteht; das Dunkel meiner Verkehrtheit ist Ausgangspunkt des philosophischen wie auch des religiösen Vollzugs, in dem diese Verkehrtheit verkehrt wird.

An dieser Stelle mag nun der Einwand naheliegen, dass es sich bei einer solchen prozessualen Artikulation des sich-Einstellens des Aktes bloß um ein *psychologisches* Phänomen handle, das nicht auf der Ebene einer philosophischen oder theologischen Auffassung des Offenbarens zu behandeln sei, nämlich um eine Art *Unsicherheit* oder *Wanken* des individuellen endlichen Subjekts, ob sich ihm wirklich etwas gezeigt hat, ob der Gehalt dieses (vermeintlichen) sich-Zeigens von ihm affirmiert werden soll oder nicht – oder ähnliches. Dieser Einwand ist insofern berechtigt und fruchtbar, als er danach verlangt, einen *klareren Begriff* dieser prozessualen Artikulation zu geben, indem aufgezeigt wird, *was genau es ist*, das für die prozessuale Artikulation verantwortlich ist – und dabei zu zeigen, dass es etwas *nicht-Psychologisches* ist.

VIII

Das gesuchte Nichtpsychologische, das für die prozessuale Artikulation des Offenbarens verantwortlich ist, ist das *Zeichen*. Das Zeichen ist schon deshalb nichtpsychologisch, da ihm eine Sinnlichkeit und damit Öffentlichkeit zukommt; aber auch deshalb, da der Umgang mit ihm nicht (bloß) ein faktisch-psychologischer (kausaler) Prozess ist, sondern ein *normativer* Prozess, wie auch das Offenbaren: ein Zeichen gilt es zu *verstehen*, zu *deuten* oder zu *interpretieren*, und dem Verstehen, Deuten oder Interpretieren als solchem ist es wesentlich, dass es *gut* oder *schlecht*, *gelingend* oder *misslingend* vollzogen werden kann; wie diese (noch ganz vagen und vorläufigen) Formulierungen bereits anzeigen, ist der Zeichenbegriff durch und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch normativ verfasst, aber normativ *dynamischer* als die bloße, statische Zweiwertigkeit von *wahr* und *falsch* (oder *gilt* und *gilt nicht*) es ist. Diese Dynamik ermöglicht die gesuchte prozessuale Artikulation des Aktes des Offenbarens des Offenbarens; im Verstehen, Deuten oder Interpretieren kann sich das, was sich zeigt, schrittweise einstellen. So ist es also der Begriff des Zeichens (der freilich einer eigenen gründlichen Analyse bedarf), welcher eine nichtpsychologische Auffassung dieser prozessualen Artikulation möglich macht. In diesem Sinne hat Gesche Linde, in ihrer (nach meinem Urteil) äußerst gedankenreichen und systematisch höchst relevanten Studie *Zeichen und Gewißheit* (2013)[21], den Zeichenbegriff als solchen wie auch in (offenbarungs-)theologischer Hinsicht untersucht. Sie zeigt dabei auch auf, dass gerade der Begriff der *Erfahrung* in Aporien mündet, die sich (nur) zeichentheoretisch überwinden lassen; analog ist die vorliegende Abhandlung zu dem Ergebnis gekommen, dass der erfahrungsförmige Offenbarungsbegriff Hegels einer zeichentheoretischen Vertiefung bedarf. Allerdings ist zu betonen, dass der Erfahrungsbegriff Hegels im Unterschied zu vielen derjenigen Erfahrungsbegriffe, die Linde in ihrer Studie kritisch diskutiert, von vornherein kein psychologischer ist: Er bezeichnet, wie schon gesagt, keinen Vorgang oder Zustand im individuellen endlichen Subjekt, sondern den Auf-Bruch des bloßen Insichseins des individuellen endlichen Subjekts durch das Ereignis der Aktwirklichkeit des Offenbarens des Offenbarens, also, wie gezeigt, durch eine Art von Begegnung mit einem Gegenüber. Deshalb hat Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff von sich her eine Offenheit für den Zeichenbegriff, der als solcher ebenfalls nichtpsychologisch ist, was als ein Wahrheitsmoment gelten kann, das – im Sinne Hegels – in seiner Vertiefung durch den Zeichenbegriff aufgehoben werden müsste. Es ist somit mehr als nur ein *historisch* interessanter Sachverhalt, dass auch von Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff aus der Zeichenbegriff sich aufdrängt; es deutet sich an, dass

21 G. Linde, Zeichen und Gewißheit. Mein Studium dieser hochkomplexen, anspruchsvollen Schrift steht leider noch am Anfang. Dies entschuldigt etwaige Missverständnisse nicht, erklärt sie aber – und eröffnet Hoffnung auf deren Überwindung durch künftige weitere Arbeit an diesem Werk ebenso wie die Aussicht auf eine detaillierte(re) Auseinandersetzung damit, in welcher eine konkrete Umsetzung der hier skizzierten Forschungsaufgabe(n) bestehen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Verbindung von Hegels Erfahrungs- und Offenbarungsbegriff mit dem Zeichenbegriff zu einer *systematisch* adäquaten philosophisch-theologischen Position zu entwickeln wäre – im Geiste engst verwandt mit, aufgrund seiner *subjektphilosophischen* Fassung aber doch auch verschieden zu demjenigen, den Gesche Linde primär in Auseinandersetzung mit Luther entwickelt hat, und dies auf äußerst eindrucksvolle Weise.[22] Gemeinsam mit dieser lutherischen Auffassung hätte Hegels zeichentheoretisch transformierter Begriff der Erfahrung und der Offenbarung, dass beide Offenbarung als *wesentlich unverfügbar* denken.[23] Eine solche zeichentheoretische Transformation von Hegels Begriff der Erfahrung und der Offenbarung hätte zudem eine Konsequenz, die bedeutsam ist im Hinblick auf das Sachthema des vorliegenden Bandes: Im Lichte eines (umfassenden) Zeichenbegriffs, wie Linde ihn (mit Peirce) entwickelt, könne die Auffassung „religiöser Sprache" bei Hegel vertieft, erweitert und geschärft werden. Es ließe sich damit nämlich wohl zeigen, dass die dargestellte wechselseitige Abhängigkeit von *Vollzug* und *Sätzen* ein in sich ausdifferenzierter und zusammenhängender Gebrauch verschiedenartiger Zeichen ist: *sprachlicher* Zeichen im Falle der Sätze, *nicht-sprachlicher* Zeichen im Falle des kultischen Vollzugs. Damit wäre diese wechselseitige Abhängigkeit keine (womöglich sogar vitiöse) Zirkularität, sondern ein komplexer, in sich ausdifferenzierter Zusammenhang verschiedenartiger Zeichen und ihrer Verstehens-, Deutungs- oder Interpretationsprozesse.

Die sich damit abzeichnende Konstellation möglicher Positionen und damit Debatten, welche zu führen lohnend zu sein verspricht, konnte hier nur noch an-gedeutet, nicht aber durchgeführt werden. Dies wäre Aufgabe eines eigenen Unterfangens. Als letzter Schritt der vorliegenden Abhandlung soll lediglich noch eine *sprachliche* Reformulierung von Hegels Offenbarungsbegriff gegeben werden, die in

22 Dass man von Hegel aus auf einen Zeichenbegriff, wie Gesche Linde ihn mit Peirce entwickelt, stoßen kann, ist auch von Peirces hegelschem Hintergrund her naheliegend (vgl. dazu exemplarisch K. W. Zeidler, Peirce und Hegel). Wie Peirce sich selbst zu Hegel in ein Verhältnis setzt, führt Linde in ihrer Studie ebenfalls an (vgl. G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 733).

23 Gesche Linde spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einem „unverfügbaren Interpretationspozeß [sic!], der durch eine Fülle weiterer unverfügbarer Interpretationsprozesse gestützt wird: und gerade so versteht die christliche Gewißheit sich als von Gott selbst konstituiert" (G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 1064).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die eben skizzierte Richtung einer zeichentheoretischen Transformation weist und damit plastisch an-deutet, wie ein zeichentheoretisch transformierter hegelscher Offenbarungsbegriff konkrete Gestalt gewinnen könnte: „Offenbaren" lässt sich nicht nur, wie bei Hegel der Fall, als „sich-Zeigen" reformulieren, sondern auch als „*sich-zu-erkennen-Geben*". Letzteres ist eine uns (auch) natürlichsprachlich vertraute Redeweise; davon, dass sich jemand zu erkennen gibt, können wir sowohl sprechen, wenn dies instantan geschieht, als auch dann, wenn es „Stück für Stück", also prozessual artikuliert, geschieht. Demgegenüber scheint der Begriff des sich-Zeigens, in seiner lichttheoretischen Fassung, auf eine instantane Form festgelegt. Es ließe sich nun sagen, dass das instantane sich-Zeigen ein *Extremfall* des an sich prozessual artikulierten sich-zu-erkennen-Gebens ist, nämlich derjenige, in dem sich diese prozessuale Artikulation zum Instantanen zusammenzieht, genauer: in welchem die unverfügbare Instanz des Offenbarens ein solches Extrem gewährt, dessen sich-Einstellen somit *ebenso* unverfügbar ist. Dies wiederum dürfte dem zentralen Gedanken von Gesche Linde nahekommen und entsprechen, dass mit einem zeichentheoretischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff sowohl das prozessual artikulierte *Verstehen*, das deutend und interpretierend vor sich geht, als auch die instantane Glaubens*gewissheit* denkbar wird. Dies zusammendenken zu können, ist nicht nur für die lutherische Theologie, sondern auch für die Philosophie von Interesse, wenn sie die Eigenart und Unverfügbarkeit ihres eigenen Denkens verstehen und gegen Einwände verteidigen will. Soweit ich sehe, sind damit geistige Fluchtpunkte benannt, die noch der weiteren Erschließung und Erforschung harren.

Literaturverzeichnis

Axt-Piscalar, Christine: Theo-logische Religionskritik und Theorie des Absoluten. Falk Wagners spekulatives Programm und sein Scheitern, in: C. Danz / M. Murrmann-Kahl (Hg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 111–132.

Danz, Christian: Vorstellung und Begriff. Anmerkungen zu einer Zweideutigkeit von Hegels Religionsphilosophie, *Hegel-Jahrbuch* (2017), 118–124.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dierken, Jörg: Gott als Geist. Theo-logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie, in: D. Korsch / H. Ruddies (Hg.), *Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1989, 47–72.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*. Herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 1981.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830).* Herausgegeben von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg: Meiner 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3: Die vollendete Religion*. Neu herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 1995.

Jaeschke, Walter: Einleitung, in: W. Jaeschke (Hg.), *G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3: Die vollendete Religion*, Hamburg: Meiner 1995, IX–XXXIV.

Kock, Christoph: *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

Linde, Gesche: *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

Oehl, Thomas: Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Zur Systemkonzeption Wolfhart Pannenbergs, in: G. Wenz (Hg.), *Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg* (Pannenberg-Studien Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 233–263.

Oehl, Thomas: Thesen gegen Feuerbach. Systematische Überlegungen zu Pannenbergs Auffassung der Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses, in: G. Wenz (Hg.), *Theologie der Religionsgeschichte. Zu Wolfhart Pannenbergs Entwurf* (Pannenberg-Studien Bd. 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 53–83.

Oehl, Thomas: *Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

Strauß, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntniß*, Leipzig: Hirzel 1872.

Vossenkuhl, Wilhelm: Gott im Kultus. Anmerkungen zu Hegels Religionsphilosophie, in: C. Herberichs et al. (Hg.), *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*, Berlin/Boston: De Gruyter 2015, 365–371.

Wagner, Falk: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18 (1976), 44–73.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeidler, Kurt Walter: Zeichen und Schluß: Peirce und Hegel, in: L. Nagl et al. (Hg.), *Philosophie und Semiotik* (Sektionsakten des Zweiten Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie), Wien: ÖGS 1991, 153–166.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heiko Schulz

Glauben an – Reden über – Beten zu Gott

Vorläufige Überlegungen aus fundamentaltheologischer Perspektive

1. Einleitung

„Wie würde sich Peter zu Sabine über Thomas äußern, wenn Thomas verborgener Zeuge des Gesprächs wäre, aber nur Peter das weiß? Das hängt von verschiedenen Umständen ab – unter anderem davon, ob Peter *weiß*, dass nur er um die versteckte Gegenwart von Thomas weiß. Ein Wink für Theologen."[1]

In gewisser Weise sind die folgenden Überlegungen nichts Anderes als der Versuch, meinem eigenen, früheren Wink zu *folgen*: Der Theologe weiß – und im Gespräch mit anderen tut er jederzeit gut daran, bis zum Beweis des Gegenteils davon auszugehen, dass *nur* er es weiß –, dass der Mensch ausschließlich in Gottes Gegenwart *zu* ihm, aber auch *von* ihm sprechen kann. Auch von Menschen kann man in deren Gegenwart sprechen. Aber zum einen ist Gottes Gegenwart niemals *leibhaft*; und zum anderen kann man im Unterschied zum Menschen *nur* in Gottes (obschon geistig verstandener) Gegenwart von ihm oder über ihn reden. Ferner kann der Mensch zwar zu einem leibhaft *Ab*wesenden (z.B. einem Toten) sprechen – aber nicht in dessen Gegenwart; Gott aber ist in der Weise *all*gegenwärtig, dass er *nur* als leibhaft abwesender anwesend sein, der Mensch folglich auch nur unter dieser Voraussetzung *zu* ihm sprechen, und d.h. hier: beten kann. Diese und weitere einschlägige Überlegungen werden im Folgenden unter drei Leitgesichtspunkten ‚glauben an – reden über – beten zu Gott' entwickelt, und zwar weitgehend binnentheologisch sowie im streckenweise kritischen Rekurs

1 H. Schulz, Universalistische Religionsphilosophie, 355.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Martin Luther, Rudolf Bultmann und Ferdinand Ebner. Dabei springt heraus:

(1) Christlicher Glaube ist, protestantisch-theologisch geurteilt, unbedingtes Vertrauen in ein am Handeln Gottes in Jesus Christus als unbedingt vertrauenswürdig Erkanntes.
(2) Die Möglichkeitsbedingungen für das Zustandekommen jenes Einheitspunktes, in dem Akt und (Wahrheit über dessen) Gegenstand, d.h. die Fähigkeit und Bereitschaft zum unbedingten Vertrauen einerseits, die Erkenntnis des unbedingt Vertrauenswürdigen als eines solchen andererseits, zusammenfallen, sind aus der Perspektive der dritten Person als der eines objektiven bzw. ‚unbeteiligten' Beobachters ebenso unerkennbar wie jede Gewissheit aus derselben Perspektive unerreichbar bleibt, dass und wann jene Bedingungen faktisch erfüllt sind.
(3) Die genannte Gewissheit erschließt sich nur aus der, per definitionem undelegierbaren Perspektive der ersten Person, d.h. in der individuellen Gottesbegegnung, wobei, drittperspektivisch geurteilt, der Zweifel daran, ob es sich tatsächlich um *Gott* handelt, dessen man hier gewiss wird bzw. zu sein beansprucht, in jene Perspektive als integraler Bestandteil mit eingeht: Keine Gottesgewissheit und kein Gottvertrauen ohne den Zweifel daran, ob es sich de facto um eine Gewissheit *Gottes* bzw. um *Gott*vertrauen handelt.
(4) Keine so bestimmte Gottesbegegnung ist intrinsisch sprachlos, d.h. nur als begrifflich unvermittelte und/ oder präreflexive denkbar; sie drängt vielmehr von sich aus nach Selbstartikulation, und zwar in einer originären Form des Sprechens-zu: der des Gebetes.
(5) *Von* Gott kann ohne Zweifel sinnvoll gesprochen werden, doch hat recht verstanden alles, folglich auch das sinn*lose* Sprechen von Gott eine solche Form des Sprechens *zu* ihm und d.h. letztlich die des – hier: ignorierten, uneingestandenen oder geleugneten – Gebetes.
(6) Theologie, im engeren Sinne verstanden als Gotteslehre oder als Lehre von den göttlichen Eigenschaften, ist am Leitfaden des und in Entsprechung zum Gebet/es zu entwickeln (G. Ebeling).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Glauben an Gott

1. Führt man das Lehnwort ‚Theologie' auf seine altgriechischen Wurzeln (lógos toù theoú) zurück und ignoriert man aus Vereinfachungsgründen die Vieldeutigkeit des Logosbegriffs (u.a. Vernunft, Rede, Logik), dann ergibt sich aus und mit der naheliegenden Übersetzung ‚Rede von Gott' bekanntlich ein beziehungsreicher Doppelsinn: Er basiert auf dem doppelten Genitiv (*subjectivus* und *objectivus*) der griechischen Urform (toù theoú) und lässt sich auch in der deutschen Übersetzung (‚von Gott') präzise nachbilden. Die Frage lautet dann: Ist Theologie[2] als ein Reden von Gott qua ‚Reden *über* Gott' (= *genitivus objectivus*) aufzufassen oder im Gegenteil als ein Reden von Gott, durch das sich dieser, als solcher, *selbst* und *als* er selbst ‚zur Sprache bringt' (= *genitivus subjectivus*)? Seit es christliche Theologie gibt, ist diese Frage kontrovers diskutiert worden und hat dabei unter anderem zwei Extrempositionen hervorgebracht, die nach allgemeiner Überzeugung[3] als einseitig und – schon deshalb – unsachgemäß bezeichnet werden müssen: *Entweder* man versteht Theologie im Sinne der Akzentuierung des *genitivus subjectivus* als konsequente *Offenbarungstheologie*, d.h. als ein dem Anspruch nach reines und lediglich zu Binnenverständigungs- sowie Verkündigungszwecken systematisiertes bzw. methodisch kontrolliertes ‚Nachsprechen' (K. Barth) dessen, was Gott im Modus seines als Selbstmitteilung gedachten Offenbarungshandelns über sich selbst sagt bzw. gesagt hat. *Oder* man begreift mit der Akzentuierung des *genitivus objectivus* Theologie als *natürliche*, d.h. als eine Form des Denkens, kraft derer der Mensch mit Hilfe des ‚natürlichen Lichtes der Vernunft' (z.B. Thomas von Aquin) von sich aus – und d.h. zunächst und über weite Strecken offenbarungs*unabhängig* – dazu gelangen kann und gelangt, wahre und/ oder theologisch sachgemäße Aussagen über Existenz und Wesen Gottes zu machen (vgl. Röm 1,19f.).

Dass beide Standpunkte als absolut gesetzte und d.h. als ihr im Sinne einer Reflexionsbestimmung jeweils korrelierendes Gegenüber leugnende Standpunkte theologisch unsachgemäß, ja streng

2 Hier und im Folgenden zunächst und soweit nicht anders vermerkt: als *christliche* Theologie oder Theologie nach und gemäß christlichem Verständnis.

3 Vgl. z.B. U. H. J. Körtner, Dogmatik, 178 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genommen bereits philosophisch undenkbar sind, lässt sich in mehr als *einer* Weise zeigen, übrigens auch mithilfe einer subtileren Deutung Barths und des Aquinaten: Genuin göttliche Rede, so könnte man beispielsweise[4] argumentieren, müsste sich *als solche*, mithin menschlichem Sprechen gegenüber als radikal, wenn nicht *totaliter aliter* ausweisen; das würde aber bedeuten, dass die unbedingte und unüberholbare Autorität göttlicher Selbstmitteilung durch deren Unverständlichkeit erkauft wäre und sein müsste – so könnte *ein* Argument gegen ein Verständnis von Theologie als theologia *revelationis* stricte dicta lauten. Gewissermaßen am anderen Ende der Skala wäre der kritische Hinweis denkbar, dass man sich, schon um nur irgendeinen – geschweige denn: hinreichend begründeten – *Unterschied* zwischen sachgemäßer und unsachgemäßer Rede über Gott machen zu können, nolens volens auf Faktum und Gehalt einer göttlichen *Offenbarung* qua göttlicher Selbstmitteilung als Kriterium und Unterscheidungsgrund berufen muss; so oder ähnlich ließe sich gegen ein Verständnis von Theologie als theologia *naturalis* stricte dicta argumentieren.

Um die Möglichkeit, erst recht aber die binnendisziplinäre Sachgemäßheit theologischer Sätze einsichtig machen zu können, muss folglich ein wie immer gearteter ‚dritter Weg' eingeschlagen werden. Ihn zu beschreiten würde unter anderem sicherstellen, dass keines der jeweils korrelierenden bzw. einander reflektierenden Momente – Vernunft/ Offenbarung, Natur/ Gnade o.ä. – auf Kosten des anderen verabsolutiert und so letztlich selber unverständlich würde. Vermutlich können unterschiedliche Wege eingeschlagen werden, um dieses Ziel zu erreichen. All denen, die einen entsprechenden Versuch unternähmen, würde eine grundlegende Überzeugung gleichwohl gemeinsam sein: die Überzeugung nämlich, dass die Wirklichkeit und/ oder Möglichkeit eines *Einheitspunktes* aufgewiesen werden muss – und kann –, in dem Subjektivität und Objektivität, Mensch und Gott, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade o.ä. in einer Weise zusammenfallen, die deren Indifferenz als ursprünglich, unhintergehbar und unbestreitbar, ihr Auseinandertreten hingegen als einerseits möglich, andererseits derivativ erscheinen lassen. In der Tradition Schleiermachers würde man z.B. auf das *Gefühl* (hier: der

4 Denn in der Tat: Nur um Beispiele geht es hier, nicht um einen Vollständigkeits- und/ oder Plausibilitätsnachweis.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schlechthinnigen Abhängigkeit[5]) als ontologisch, anthropologisch und erkenntnistheoretisch bevorzugten, ja streng genommen einzig denkbaren Ort der Realisierung jener Einheit verweisen, dies freilich mit dem Eingeständnis verbinden, dass diese Realisierung nur unter präreflexiven bzw. nichtpropositionalen und d.h. unter Bedingungen der Vorsprachlichkeit des religiösen Selbstbewusstseins qua Gefühl zu haben ist.

Von diesem Befund gehen zunächst und über weite Strecken auch die nachfolgenden Überlegungen aus, verbinden diesen aber mit einer unter anderem von Kierkegaard inspirierten, ergo paradoxaffinen Doppelthese: Im Medium der genuin religiösen Form des personalen *Glaubens* qua Vertrauen (als Form des ‚Glaubens an') ist erstens mit der Möglichkeit einer genuin post- bzw. *transreflexiven* Form religiöser Unmittelbarkeit zu rechnen. Diese kann und will zweitens – nämlich im Medium des Gebetes – von sich aus *sprachliche* Gestalt gewinnen, freilich in einer Weise, die den durch sie vermittelten Gewissheitsgewinn um den Preis der Undelegierbarkeit im Vollzug jenes (betenden) Sprechaktes erkauft, in dessen Gestalt die bezeichnete Glaubensgewissheit selber generiert wird und der zugleich von ihr Zeugnis ablegt.

2. Ich erläutere und begründe diese Doppelthese in drei Schritten, die in den leitenden drei Stichworten des Obertitels (Glauben an, reden über, beten zu Gott) bereits angedeutet sind. Vorauszuschicken ist dabei, dass es sich um eine dezidiert *theologische* Erläuterungs- und Begründungsbewegung handelt, die als solche von einer bereits auf binnentheologischer, genauer fundamentaltheologischer Ebene gewiss strittigen Doppelvoraussetzung lebt und ausgeht: erstens der Voraussetzung, dass zumindest im Kontext der *christlichen* Dogmatik der *Glaubens*begriff eine nicht nur materialdogmatisch und d.h. häufig im Zusammenhang der Lehre von den sog. *media salutis* spezifizierte, sondern überdies eine *fundamentaltheologisch* zentrale Funktion besitzt; zweitens die Annahme, dass zur *Eigenart* dieses Glaubens auch und unter anderem das Moment der *fides quaerens intellectum* gehört: Glaube will, jedenfalls nach christlichem Verständnis dessen, was dieser Begriff *christlich* zu verstehen gibt, sich selbst, d.h. seine Eigenart, seinen Gegenstand, seinen Grund

5 Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. 1, 23–30 (= GL, § 4).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sowie die eigenen Wahrheitsbedingungen verstehen, und zwar umwillen der Festigung seiner selbst bzw. der Selbstvergewisserung. Dogmatik, als *eine* Kerndisziplin der Systematischen Theologie, wäre demnach als systematisch geschlossene und methodisch kontrollierte Selbstauslegung des christlichen Glaubens im Blick auf dessen Eigenart, Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen definierbar.[6]

Ferner macht eine so konzipierte Dogmatik den Glauben *phänomenologisch*, d.h. unter der formalen Voraussetzung zum Thema, dass es sich dabei um eine Entität handelt, die zunächst bezogen auf ihre Eigenart – sodann aber auch mit Blick auf Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen – durch sich selbst mit sich selbst *bekannt* ist, Dogmatik mithin und in diesem Sinne als phänomenologische *Selbst*auslegung des Glaubens begriffen werden kann und muss.[7] Freilich, *als was* erscheint der Glaube (sich selber) dann *materialiter* und d.h. hier zunächst bezüglich seiner Eigenart? Der jedenfalls unter protestantischen Vorzeichen nach wie vor maßgebliche Explikationsvorschlag stammt von Martin Luther, der das *Vertrauens*moment und zusammen mit diesem in typologischer Hinsicht den *personalen* Glauben für entscheidend hält. Luther stellt zunächst fest,

> dass auf zweierlei Weise geglaubt wird. Zum ersten wird etwas *über Gott* geglaubt. Das geschieht dann, wenn ich glaube, dass es wahr ist, was man von Gott sagt … Dieser Glaube ist mehr eine Nachricht oder ein Dafürhalten [eine merckung] als ein Glaube. Zum andern wird *an Gott* geglaubt. Das heißt, dass ich nicht allein glaube, dass es wahr ist, was von Gott gesagt wird, sondern dass ich mein Vertrauen in ihn setze, mich ihm hingebe und mich traue, mit ihm umzugehen. Dann glaube ich ohne Zweifel, er werde für mich ebenso sein und tun, wie man von ihm sagt … Solcher Glaube, der es wagt, auf Gott zu vertrauen, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder im Sterben, der allein macht einen Christenmenschen und erlangt von Gott alles, was er will … Darum ist das Wörtchen an [im Apostolikum] wohlüberlegt gesetzt …, damit wir nicht sagen: Ich glaube Gott, *dem* Vater, oder *von dem* Vater,

6 Zur Erläuterung, Entfaltung und Begründung dieses Theologieverständnisses im Einzelnen vgl. H. Schulz, Legt nur der Glaube.

7 Vgl. H. Schulz, Theorie des Glaubens, § 25; ferner ders., Legt nur der Glaube, 206–208.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sondern: *an* Gott den Vater, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist. Und diesen Glauben soll man niemandem erweisen als Gott allein.[8]

Für Luther steht also bezüglich des Glaubens*aktes (fides qua)* fest, dass dieser nicht auf ein propositionales (z.B. ‚ich glaube*, dass* Gott die Welt geschaffen hat'/ ‚ich glaube, was die Kirche von Gott sagt: dass er die Welt geschaffen hat') oder testimoniales Moment (z.B. ‚ich glaube *der Kirche,* dass Gott die Welt geschaffen hat') reduzierbar ist, sondern dass der Glaubensvollzug – obschon er das *propositionale* Moment jederzeit einschließt – im Wesentlichen personal und d.h. für Luther: als *Vertrauens*akt begriffen werden muss. Gott vertrauen zu können schließt dabei mindestens zweierlei ein: erstens die Gewissheit, dass der Glaubensinhalt *(fides quae) Heilscharakter* hat, genauer als Verheißung *(promissio)* verstanden und gedeutet werden kann; zweitens, dass Vertrauen als *Aneignungsmedium*, d.h. als faktisch alternativloser Weg zur Gewinnung der Einsicht zu begreifen ist, dass das Verheißene *pro me*, d.h. auch *mir*, dem jeweiligen Verheißungsadressaten gilt, und zwar *als solches* gilt.

Das spezifizierende Moment des genuin *religiösen* – und *a fortiori*: des *christlich*-religiösen – Vertrauens läge dann in dessen „*daseinsbestimmende[m]*"[9] Charakter. Was damit gemeint ist, lässt sich in Anknüpfung an verwandte Überlegungen Luthers und Paul Tillichs[10] wie folgt explizieren: Religiös, d.h. daseins- oder existenzbestimmend, ist ein Vertrauen *erstens* genau dann, wenn es – seinem Aktcharakter nach – *unbedingt* genannt zu werden verdient, d.h. wenn das Subjekt seinem Adressaten das Vertrauen *unter keinen Umständen entziehen* würde, und zwar eben deshalb nicht, weil es diesen Adressaten seinerseits für unbedingt vertrauens*würdig* hält. *Zweitens* kann ein Vertrauen im bezeichneten Sinne immer (aber auch nur) dann religiös heißen, wenn der Vertrauensadressat das unbedingte Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird, tatsächlich *verdient*, und zwar eben deshalb und dadurch verdient, dass er sich dessen als unbedingt *würdig* erweist bzw. das in ihn gesetzte Vertrauen unter keinen Umständen enttäuscht. Liegt eine solche Korrelation von Akt und Gegenstand, Subjektivität und Objektivität

8 M. Luther, Eine kurze Form, 337 u. 339 (Hervorh. HS).

9 W. Härle, Dogmatik, 56; dazu neuerdings und im Kontext W. Härle, Vertrauenssache, bes. Kap. 2.

10 Vgl. P. Tillich, Wesen und Wandel, 117–119.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor, kann man von unbedingtem Vertrauen und d.h. *ex hypothesi* zugleich von Religion bzw. Gottesglauben sprechen; denn „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott“[11], so Luthers berühmte Formel in der Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus.[12] Beide gehören eben deshalb ‚zuhaufe‘, d.h. im Sinne einer Korrelation bzw. eines wechselseitigen Bedingungsverhältnisses unauflöslich zusammen, weil einen „Gott haben nichts anders *ist*, denn … von Herzen trauen und gläuben“ – oder in vollständiger Zitation: nichts anderes ist als „*ihm* von Herzen trauen und gläuben“[13].

3. Hier besteht allerdings in mindestens vierfacher Hinsicht Klärungsbedarf. *Erstens*: Selbst wenn *jeder* religiöse Glaube das beschriebene Interdependenzverhältnis aufweist, folgt daraus nicht, dass das *nur* unter religiösen, d.h. unter den Vorzeichen der Gottesglaubens der Fall ist bzw. sein kann. Muss aber mit dieser letzteren Möglichkeit gerechnet werden, dann bleibt umgekehrt der *protestantisch-personale* Begriff des religiösen Glaubens als solcher, d.h. als unbedingtes Vertrauen in ein unbedingt Vertrauenswürdiges unterbestimmt und zu unspezifisch.

Die *zweite* Anfrage lautet: Mit welchem Recht könnte selbst dann, wenn das zuerst genannte Problem *nicht* bestünde (oder aber gelöst wäre), behauptet werden, dass die Instanziierung eines ‚existenzbestimmenden‘ Vertrauens nur unter *religiösen* Vorzeichen – und d.h. hier: als *Gott*vertrauen – möglich ist? Wäre nicht gleichfalls denkbar, dass ein Mensch einem anderen *Menschen* unbedingt, d.h. unter der Annahme oder Voraussetzung, dass dieser unbedingt vertrauens*würdig* ist, vertraut – und dass letzterer diese Voraussetzung tatsächlich erfüllt? *Drittens*: Gesetzt, auch Einwand zwei erweist sich als unbegründet, so dass unbedingtes Vertrauen und Gottvertrauen in der Tat koextensiv sind – mit welchem Recht wird dann angenommen, dass allein der *christliche* Gottesglaube die Voraussetzungen für die mögliche Instanziierung eines unbedingten Vertrauensverhältnisses im beschriebenen Sinne erfüllt?

Schließlich und *viertens* bleibt bei Luther die Frage nach dem logischen und/ oder genetischen *Verhältnis* zwischen Subjektivität

11 M. Luther, Der Große Katechismus, 560.
12 Vgl. ebd., 560–572.
13 Ebd., 560 (Hervorh. HS).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Objektivität offen: Bedarf es zunächst einer wahren Vorstellung dessen, was als unbedingt vertrauenswürdig gelten kann, um unbedingt vertrauen zu können – oder verhält es sich umgekehrt?

Bei der Beantwortung dieser Anfragen beschränke ich mich auf den binnendogmatischen Weg, im Sinne einer bewusst als theologisch akzentuierten Selbstabgrenzung von jeder anderen nichttheologischen. Das lässt sich exemplarisch an Luthers einschlägigen Überlegungen zur Auslegung des ersten Gebotes zeigen. Der dort mehrfach in Abwandlung wiederholte Kerngedanke lautet: Jeder Versuch, einer anderen Instanz als dem Gott, der in Christus Mensch wurde, unbedingt zu vertrauen, wird und muss scheitern, und zwar nicht nur deshalb, weil der Adressat dieses Vertrauens de facto nicht als unbedingt vertrauens*würdig* erfahren wird bzw. erfahren kann, sondern überdies aus dem einfachen Grund, dass – eben deshalb – auch kein unbedingtes *Vertrauen* in diese Instanzen möglich ist. Luther nennt exemplarisch eigene Fähigkeiten (z.B. „Klugheit"), äußere Güter („Geld und Gut") sowie „Gunst, Freundschaft und Ehre"[14] als profane Alternativen, die einen Menschen gleichfalls dazu veranlassen und motivieren können, ihnen auf existenzbestimmende Weise zu vertrauen, d.h. mit deren Erwerb bzw. Realisierung das Gelingen, mit ihrem Ausbleiben oder Entzug hingegen das Scheitern des eigenen Daseins insgesamt verknüpft zu sehen.

Luther sieht dabei klar, dass zwischen ‚wahrem' (hier: *qua* christlich-religiösen) und ‚falschen' Glauben oder Vertrauen immerhin gewisse strukturelle bzw. vollzugstheoretische Parallelen bestehen – Parallelen, die einer Verwechslung bzw. vorschnellen Identifizierung von beidem Vorschub leisten: Allein „das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott"[15], und dieses ‚Trauen' hat offenbar im Falle des Un- oder Aberglaubens formell dieselbe Struktur wie der wahre Glaube und vollzieht, jedenfalls der Intention nach, ebenfalls ein unbedingtes Sich-Ausrichten auf ein Unbedingtes. Ferner handelt es sich bei diesem existenzbestimmenden Ausgriff um eine anthropologische und als solche kulturübergreifende Konstante: Solange Menschen existieren, hat noch „idermann zum

14 Ebd., 561.
15 Ebd., 560.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sonderlichen Gott aufgeworfen, dazu er sich Guts, Hülfe und Trost versehen hat“[16].

Dass sich dabei die Verheißungen *profaner* Heilsgüter für jeden, der auf sie setzt, früher oder später als trügerisch erweisen, kann Luther zufolge bereits durch eine schlichte psychologische Beobachtung belegt werden: Man sieht leicht, „wie vermessen, sicher und stolz man ist auf solche [sc. äußerlichen] Güter und wie verzagt, wenn sie nicht furhanden oder entzogen werden“[17]. Näherhin werden die betreffenden Güter dabei erstens als kontingent und zweitens als tief ambivalent erfahren: Sie erscheinen nicht nur, und zwar immer *auch* aus der Perspektive ihrer Empfänger, als etwas, das auf eine ihrer Verfügungsmacht ganz oder teilweise *entzogene* Weise gewährt oder vorenthalten wird, sondern, radikaler noch, als etwas, zu dessen janusgesichtiger Eigenart es gehört, dass es prinzipiell gewährt *oder* entzogen werden kann.

Dem korrespondiert drittens und auf subjektiver Seite eine Ambivalenz im *Aneignungsmodus* dieser Güter: Ihr Gewährtwerden wird als Leistung oder Verdienst, d.h. im Medium von Stolz und Vermessenheit, erlebt, ihr Vorenthalt als unverdienter Schicksalsschlag, der als solcher in Verzweiflung versetzt und versetzen muss. Im Modus des Vertrauens auf ‚äußere‘ Güter (eigene Fähigkeiten, Reichtum, Ansehen etc.) erscheint also nicht nur deren *Geber* als zweideutig, insofern dieser gewährt *und* entzieht, sondern auch die *Gabe* bzw. das betreffende Gut selbst: Es wird gleichfalls gewährt *oder nicht*; und selbst wenn de facto ersteres zutrifft, bleibt nicht selten die erhoffte Wirkung (Lust- oder Glücksempfinden, Stolz etc.) aus, so dass die Gabe als prinzipiell unverfügbar und ihr Gewährtsein als willkürlich erlebt wird. Schließlich und drittens zeigt auch deren *Empfänger* ein Janusgesicht, und zwar nicht zuletzt aus dessen eigener Perspektive: Er erfährt sich selber als jemand, dessen Vertrauensfähigkeit vorläufig bzw. begrenzt ist, wobei letztere *als* begrenzte ständig in Gefahr steht, in Vermessenheit oder Verzweiflung umzuschlagen.

Von hier aus lässt sich umgekehrt und ex negativo auf diejenigen Bedingungen schließen, die jede ‚existenzbestimmende‘ *Korrelation* von unbedingtem Vertrauen und unbedingt Vertrauenswürdigem

16 Ebd., 563.
17 Ebd., 561.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfüllen müsste bzw. faktisch erfüllt. Zunächst würde es sich bei der gewährten ‚Gabe' offenkundig um ein als nichtambivalent, sondern im Gegenteil eindeutig *heilvoll* Erfahrbares bzw. Erfahrenes handeln, genauer gesagt um etwas, das *ausschließlich* als heilvoll erfahren wird und erfahren werden kann. Als subjektives Korrelat zur Unzweideutigkeit im Vertrauensgegenstand träte auf Seiten des ‚Empfängers' sodann die Eineindeutigkeit seiner Glaubenshaltung, nämlich qua *unbedingtem* Vertrauen, an die Stelle des bisher dominierenden, ebenso unvermeidlichen wie unaufhörlichen Oszillierens zwischen Vermessenheit und Verzweiflung. Schließlich und drittens würde auch der ‚Geber' selbst seine beunruhigende Ambivalenz verlieren: Kraft seiner Eigenschaft als unbedingter (sei's personal, sei's nichtpersonal gedachter) Vertrauensgrund und -gegenstand erschiene er nicht nur als der- oder dasjenige, „dazu man sich versehen *soll* alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten"[18], sondern als etwas oder jemand, zu dem man sich in dieser Weise – ja, strenggenommen *nur* in dieser Weise – verhalten *kann*.

Nicht übersehen werden darf hier freilich, dass das ‚rechte' mit dem ‚falschen' Vertrauen mindestens eines gemeinsam hat: Auch das im wahren Glauben qua unbedingtem Vertrauen empfangene „einige ewige Gut"[19] wird seinem Adressaten kontingentermaßen und d.h. als ein *Unverfügbares* zuteil, und vom Subjekt des Glaubens als ein so und nur so zuteil werden Könnendes auch erfahren.[20] *Dass* sich dies so verhält, ja verhalten muss, leuchtet dann ein, wenn man sich klarmacht, worin jenes ‚einige ewige Gut' eigentlich besteht. Im Unterschied zu allen im beschriebenen Sinne ‚äußeren' Gütern handelt es sich Luther zufolge offensichtlich um ein spezifisch ‚inneres' Gut; es besteht de facto in nichts Anderem als einer bestimmten *Bewusstseinsform* – weniger also in einem bestimmten ‚materialen' Gut als vielmehr in dem (idealen) *Aneignungsmedium* von etwas *als* einem Guten. Aus der Perspektive einer dogmatisch-theologischen Selbstabgrenzung kann es sich, kurz gesagt, nur um eines handeln:

18 Ebd., 560 (Hervorh. HS).

19 Ebd., 563.

20 Die Kontingenz der Gewährung und die Ambivalenz des Gewährten sind also nicht koextensiv: Jeder als *ambivalent* erfahrene und erfahrbare Adressat des Vertrauens erscheint zwar zugleich als ein solcher, der seine Vertrauenswürdigkeit nur *kontingent* unter Beweis stellt – aber das Umgekehrte gilt nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Glauben selbst. Von diesem hatte Luther ja bereits im *Sermon von den guten Werken* (1520) eingeschärft, er sei, wenn nicht das einzige, so doch zumindest „das höchste und edelste gute Werk“[21], das als solches ein im derivierten Sinne mögliches Gutsein aller anderen Güter notwendig bedingt. *Im* Glauben (= Primärebene/ *intentione recta*) eignet sich demnach der Gläubige – vermittelt durch das Kernmoment jenes Glaubens: das unbedingte Vertrauen auf Gottes unbedingte Heilsabsicht im Versöhnungswerk Jesu Christi – zugleich diesen Glauben *selbst* (= Sekundärebene/ *intentione obliqua*) als jenes, mindestens voreschatisch höchste und unüberbietbare Gut an, das und das allein, im Unterschied zu allen äußerlich-irdischen Gütern, letzte Gewissheit darüber gewährt, dass ihn weder Erfolg oder Misserfolg im eigenen Tun noch glückliches oder leidvolles Ergehen von der Teilhabe an dem von Gott verheißenen *summum bonum consummatum* der ewigen Seligkeit werden ausschließen können.[22] Peter vertraut als Christ im lutherischen Sinne mit dem Glauben an das durch Christus erwirkte, universale (und also auch ihm, Peter, geltende) *Heil* zugleich darauf, dass dieses Heil ausschließlich als ein durch jenen *Glauben* Wirklichkeit (insbesondere für ihn Wirklichkeit) werden kann und konnte.

Diese doppelte, *first-* und *second order*-spezifische Gewissheit zu generieren steht nun allerdings nach protestantischer Auffassung nicht in der Macht und Verfügung des Glaubenssubjektes. Ihr Eintreten bleibt, und das ist hier entscheidend, aufgrund und unter den Wirkungsbedingungen jener *Sünde* unaufhebbar kontingent, die und in welcher der Sünder sich selbst als solche/r weder wahrhaben noch – und eben deshalb – den Glauben an die Erlösungstat Christi ergreifen kann bzw. ergreifen *wollen* kann. Aus diesem Grund notiert Luther in seiner bekannten Auslegung des dritten Apostolikumsartikels im *Kleinen Katechismus* (1529): „Ich gläube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten.“[23] Kontingent ist diese geistbedingte und -gewirkte Heilsgewissheit also nicht

21 M. Luther, Von den guten Werken, 109.
22 Vgl. M. Luther, Von der Freiheit, 283–285; ferner Röm 8,28.
23 M. Luther, Der kleine Katechismus, 511 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deshalb, weil die Möglichkeit bestünde, dass Gott von seiner unbedingten Heilsabsicht ablassen, mithin aufhören würde, unbedingt vertrauenswürdig zu sein; sie ist vielmehr deshalb kontingent, weil, wenn, sofern und solange der Mensch selber nicht imstande ist, an der Gewissheit dieses unbedingten göttlichen Heilswillens festzuhalten bzw. diese aus eigener Kraft zu generieren. Die Erlangung des unter voreschatischen Bedingungen höchsten Gutes (= der Glaube als notwendige und hinreichende Bedingung sowie als Aneignungsmedium von etwas *als* Gut oder Übel) bleibt also kontingentes Ereignis, ohne dass das – für Luther: göttliche – Subjekt bzw. der Ursprung seiner Gewährung deshalb als ein *in sich* ambivalentes desavouierbar wäre.

4. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen zeichnet sich eine Beantwortung der o.g. *Anfragen eins bis drei* zumindest in Umrissen ab: Aus protestantischer Perspektive *kann* es zwischen christlichen, religiösen und nichtreligiösen Varianten einer intendierten Korrelation von Noesis (Vertrauen zu etwas als einem unbedingt Vertrauenswürdigen) und Noema (etwas als unbedingt Vertrauenswürdiges) allenfalls strukturelle, aber keine *sachlichen* oder inhaltlichen Parallelen geben; erst recht steht aus dieser Perspektive das Zustandekommen oder die tatsächliche *Genese* dieses strikten Korrelationsverhältnisses nur für den christlichen (und d.h. eben zugleich: geistgewirkten) Glauben offen.

Damit ist aber recht verstanden nicht nur Frage zwei und drei, sondern auch Frage *eins* beantwortet: Der christliche Glaube instanziiert den, nur auf den ersten Blick rein formal als existenzbestimmendes, d.h. unbedingtes Vertrauen in ein Unbedingtes explizierten Glauben nicht nur im Sinne einer hinreichenden, sondern auch einer gewissermaßen material notwendigen Bedingung – *nota bene:* aus der Sicht jenes Glaubens selbst. Christlich, genauer protestantisch gesprochen ist m.a.W. weder ein nicht- bzw. außerreligiöses noch ein andersreligiöses Vertrauensverhältnis denkbar, dem das Unbedingtheitsprädikat nicht nur dem Anspruch nach, sondern tatsächlich zukäme. Es gibt, anders gesagt, für den hier geforderten *Typus* nur ein einziges *Token* – und umgekehrt wird der Typus, als solcher, erst durch dessen einzig denkbare Instanziierung als solcher erfassbar.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übrig bleibt die *vierte* und letzte, d.h. die Frage nach dem Fundierungsverhältnis von Subjektivität und Objektivität im unbedingten Vertrauensverhältnis. Christlicher Glaube, so hat sich bisher erstens gezeigt, ist unbedingtes Vertrauen in ein Unbedingtes – i.S. des unbedingt Vertrauens*würdigen*. Die Pointe liegt dabei zweitens in der wechselseitigen Abhängigkeit von Subjektivität und Objektivität, Akt und Gegenstand, Verhalten und Wozu des Verhaltens: Peter kann sich demnach immer, freilich auch nur dann zu einem unbedingt Vertrauenswürdigen, als einem solchen nämlich, verhalten, wenn er de facto unbedingt *vertraut*; und er kann immer und nur dann unbedingt vertrauen, wenn er sich zu jemandem oder etwas unbedingt Vertrauens*würdigem* – und das besagt hier drittens: zu Gott – verhält, und zwar recht verstanden zu *dem* und allein dem Gott, der sich und seine unbedingte Heilsabsicht in Tod und Auferstehung seines Sohnes offenbart und verwirklicht hat.

Freilich, in welchem Verhältnis stehen beide Faktoren: in dem der Ergänzung oder dem der wechselseitigen und/ oder einseitigen Implikation? Luther selbst schwankt zwischen zwei Lesarten eines *einseitigen* Implikationsverhältnisses.[24] Einerseits erklärt er, dass „alleine das *Trauen …. des Herzens* machet beide Gott und Abegott"[25]. Andererseits heißt es, dass auch „alle[] Heiden" im Prinzip richtig erkannt hätten, dass „ein Gott haben heißet trauen und gläuben"; nur sei „ihr Trauen falsch und unrecht", da es „nicht *auf den einigen Gott* gestellet" ist, „außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden"[26]. Der ersten, ‚subjektivistisch-pragmatischen' Lesart nach sieht es so aus, als müsse man Luther zufolge zunächst die Fähigkeit, etwas oder jemandem unbedingt zu *vertrauen*, aufbringen, bevor sich die Gewissheit einstellen kann, dass dieses etwas oder dieser Jemand das ihm entgegengebrachte Vertrauen wirklich verdient, mithin als unbedingt vertrauens*würdig* gelten kann. Hiernach bedingt oder impliziert die Art und Weise des Sich-Verhaltens die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) der Wahrheit über dessen Wozu bzw. den Gegenstand jenes Verhaltens. Im zweiten, ‚objektivistisch-semantischen' Fall verhält es sich genau umgekehrt. Luther schwankt, anders gesagt, zwischen folgenden beiden Aussagen:

24 Vgl. M. Luther, Der große Katechismus, 560–563 versus 564–567; dazu V. Surau-Ott, Erfahrung und Vollzug, 225 f.

25 M. Luther, Der große Katechismus, 560 (Hervorh. HS).

26 Ebd., 564 (Hervorh. HS).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(1) Nur das, aber *nicht jedes* X, an das Peter sein Herz hängt (= dem er unbedingt vertraut), verdient „Gott" genannt zu werden; denn de facto verdient nur der *Gott des Christentums* diesen Namen.
(2) Jedes, aber *nicht nur das* X, an das Peter sein Herz hängt, verdient „Gott" genannt zu werden; denn der Gott des Christentums verdient auch dann, „Gott" genannt zu werden, wenn *niemand sein Herz an ihn hängt*.

Luthers Vorgaben aufnehmend, aber vereindeutigend plädiere ich für folgenden Satz als, nota bene *binnen*theologisch, einzig sachgemäßen:

(3) Nur das *und* jedes X, an das Peter sein Herz hängt, verdient Gott genannt zu werden; de facto ist aber nur ein einziges X denkbar, an das er sein Herz hängen (= dem er unbedingt vertrauen) *kann*: den Gott des Christentums.

Ich plädiere also für eine Interdependenzthese, wobei die Frage nach dem *genetischen* Verhältnis zwischen beiden Bestimmungen (Akt und Gegenstand) einstweilen offenbleiben muss: Auch das unbedingte Vertrauen ist ja offenbar Vertrauen zu *etwas*, und zwar genauer zu etwas *als* dem/ einem Unbedingten. Mithin setzt bereits die Möglichkeit von Vertrauen an sich irgendeine *Vorstellung* über das Objekt oder den Adressaten dieses Vertrauens, und zwar zumindest *als* eines Vertrauenswürdigen, immer schon voraus. Man könnte auch sagen, die Vorstellung von Gott, von der ausgehend man auf – eben diesen, vorgestellten – Gott sein Vertrauen setzt, ist eine ‚Wiederholung': Das vorstellende Subjekt *erfindet* sie nicht, sondern *erinnert* sich ihrer und verknüpft sie ‚divinatorisch' (F.D.E. Schleiermacher) oder ‚abduktiv' (Ch.S. Peirce) mit der Vorstellung Gottes *als* eines – allem Anschein nach – Vertrauenswürdigen. Umgekehrt freilich kann der Vertrauende die Vorstellung von etwas oder jemandem als eines Vertrauenswürdigen nur im Modus des *Vertrauens* generieren; so gesehen setzt die Vorstellung (ob als wahre oder falsche, sachgemäße oder unsachgemäße) die Faktizität jenes Vertrauens, das seinerseits ohne jene *Vorstellung* unmöglich wäre, in einem wie immer bestimmten Ausmaß bereits voraus. Ein klassischer Fall von Interdependenz.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu Veranschaulichungszwecken führe ich zwei Beispiele an, zunächst ein metaphysisches mit stärker ‚objektivistischem' Akzent: Sokrates gründet, jedenfalls in der Lesart Kierkegaards, sein Vertrauen auf Gott als weisen Urheber und Lenker der (Welt qua zweckmäßig geordneter) Natur nicht auf einen Beweis von dessen *Existenz*, sondern er setzt umgekehrt „beständig voraus, daß der Gott da ist, und unter dieser *Voraussetzung* sucht er nun die Natur mit dem Gedanken der *Zweckmäßigkeit* zu durchdringen"[27] – nicht zuletzt, ja primär deshalb, um „im Vertrauen auf"[28] die Wahrheit dieser hypothetisch vorausgesetzten Vorstellung ein Leben ‚in Übereinstimmung mit sich' führen zu können.

Für ein zweites, ‚subjektivistisch'-ethisch akzentuierendes Beispiel ist an eine einschlägige These Luthers zu erinnern: „So ein Ehebruch im Glauben geschehen könnte, wäre er keine Sünde."[29] Pragmatisch-pragmatistisch ausbuchstabiert liegt die Pointe dieses Satzes nicht darin, dass die Wahrheit und/ oder ethische Sachgemäßheit jener These, derzufolge Ehebruch als Sünde, und zwar eben deshalb als Sünde bezeichnet werden muss, weil er nicht ‚im Glauben begangen' werden kann, a priori *vorausgesetzt* wird; sie liegt vielmehr darin, dass Luther die gewissermaßen aposteriorische Entdeckung bzw. Bestätigung ihrer Wahrheit und/ oder ethischen Sachgemäßheit an die Verantwortung des Adressaten delegiert, diesen also mindestens implizit dazu auffordert und ermächtigt, selber *Ernst* zu machen mit dem Versuch, die Ehe *im Glauben* zu brechen. Falls und insoweit dieser Versuch erfolgreich wäre (und darüber kann letztendlich nur der Betreffende selbst befinden), müsste ein Ehebruch, auch aus Luthers Sicht, in der Tat als ethisch zulässig gelten; falls nicht – und davon geht Luther, ob zu Recht oder Unrecht, natürlich aus –, ist er es nicht, allerdings auch *nur* dann.[30] Vor diesem Hintergrund mag man abschließend und gut protestantisch ergänzen, dass der eingangs unter dem Stichwort *fides quaerens intellectum* notierte Grundzug des Glaubens als ein Moment zu begreifen ist, das *im Dienste* (der Aufrechterhaltung bzw. Restituierung) des Vertrauens, damit zugleich aber unter dem anfechtenden Vorzeichen von dessen

27 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 42 (Hervorh. HS).
28 Ebd., 39.
29 WA VII, 231; hier zit. nach E. Hirsch, Hilfsbuch, 120.
30 Zu Luthers Schwanken in diesem Punkt bzw. den damit einhergehenden ethischen Aporien vgl. H. Schulz, Schrift (als) Prinzip, 256–258.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jederzeit drohendem Verlust steht: Denn Glaube ist, gut lutherisch, auch und gerade als Vertrauen nur im Sinne ihrer unaufhörlich zu erneuernden *Aufhebung* Gegensatz der Anfechtung.

3. Reden über Gott

1. Wie kommt es nun zu eben jener durch die Idee des Glaubens geforderten und mit ihr als möglich unterstellten *Korrespondenz* von Akt und Gegenstand, die zugleich als notwendige Bedingung in die Möglichkeit einer als Selbstauslegung jenes Glaubens gefassten Theologie eingeht? Oder anders gefragt: Kann der Mensch Gott erkennen, als den unbedingt Vertrauenswürdigen nämlich, und wenn ja, wie? Meine aus theologischer Perspektive projektierte These lautet: Die gesuchte Korrespondenz ist in der Tat möglich, freilich nur ‚aus erster Hand' und d.h. hier (a) in der diesbezüglich undelegierbaren (und eben deshalb zugleich zweifelsanfälligen) *Perspektive der ersten Person* sowie (b) im Medium des *Gebetes*.

1.1 Um diese These zu plausibilisieren, ist eine vermittelnde Zwischenüberlegung nötig, die ich in partiell kritischem Rekurs auf Rudolf Bultmann einschalte. Die Titelfrage von dessen berühmtem Programmaufsatz von 1925 lautet: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"[31] Der Wortlaut dieser Frage verweist auf mindestens drei stillschweigende Prämissen in Bultmanns nachfolgender Argumentation. Erstens: Es wird *faktisch* von Gott geredet. Zweitens: Es ist zweifelhaft, ob und inwieweit diese Rede als *sinnvoll* gelten kann.[32] Drittens: Sinnvolle Rede von Gott ist *möglich*.

31 Vgl. R. Bultmann, Welchen Sinn.

32 Um Missverständnissen bzw. einer Fehleinschätzung von Reichweite und Geltungsanspruch des Bultmannschen Textes vorzubeugen, scheint mir der Hinweis wichtig, dass dieser nicht nach den Möglichkeitsbedingungen der *wahren*, sondern (allein) der *sinnvollen* Gottesrede fragt. Beides ist bereits *simpliciter*, d.h. auch außerhalb des Gottesbezuges, zu unterscheiden: Es gibt sinnvolle Rede, die falsch, ebenso wie wahre Rede, die sinnlos ist. Letztere liegt z.B. bei fehlender oder falscher Kontextidentifizierung vor, d.h. dann, wenn eine an sich zutreffende Äußerung in einem Kontext fällt, in dem sie kommunikationspragmatisch fehl am Platze und so gesehen ‚sinnlos' ist: Jemand, der kraft eines bizarren neurologischen Defektes nur einen einzigen Glauben generieren

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jeder, so gilt i.S. Bultmanns zunächst und negativ, der auf eine Weise von Gott redet, die *nicht* von dem Glauben getragen und begleitet ist – ja, diesen Glauben zugleich fordert und motiviert –, dass er, der Redende, durch den Inhalt des Gesagten in seinem Verhältnis zum Gegenstand der Rede selber in bestimmter Weise bestimmt ist, redet in Wahrheit nicht von Gott. Das Gottesbewusstsein wird, so könnte man zuspitzen, bei Bultmann *nolens volens* auf eine bestimmte Qualifizierung des menschlichen Selbstbewusstseins bzw. auf einen Modus von dessen Sich-bestimmt-Finden reduziert. Und nur *als* so reduziertes – bzw. wechselseitig reduzierbares (Gott/ Selbst, Selbst/ Gott) – kann es *sinnvoll* sein. Versteht man im Unterschied dazu

> unter ‚von Gott' reden ‚*über* Gott' reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn … Denn wo überhaupt der Gedanke ‚Gott' gedacht ist, besagt er, daß Gott … die alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich *über* Gott rede, d.h. wenn ich … einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich *neutral* zur Gottesfrage stehe … Einen [neutralen] Standpunkt *außerhalb* Gottes aber kann es nicht geben.[33]

‚Neutral' und ‚gottextern' sind korrelative bzw. koextensive Bestimmungen: Jeder, der glaubt, Gott ‚neutral', d.h. ohne in ein persönlich interessiertes Verhältnis zu ihm bzw. zu etwas als Gott verwickelt zu sein, gegenüberstehen zu können, glaubt zugleich – und aus Bultmanns Sicht natürlich: fälschlicherweise –, sich ‚objektiv' zu ihm verhalten zu können, und umgekehrt. Bultmanns leitende Prämisse, wonach Gott als ‚alles bestimmende Wirklichkeit' zu begreifen ist, straft diesen Glauben Lügen: Dieser ist *selbst* nichts weiter als ein, und zwar aberrativer, weil sich missverstehender Modus des sich durch Gott als einer alles bestimmenden Wirklichkeit Bestimmt-Findens bzw. Bestimmen-Lassens.

1.2 Wenn nun aber Gott streng genommen kein ‚Objekt' ist, dem gegenüber als einem solchen wir einen ‚neutralen' Standpunkt einzunehmen imstande wären, dann, so Bultmanns Folgerung, „können

(und aussprechen) kann – z.B.: ‚Kopenhagen ist die Hauptstadt Dänemarks' –, redet in den allermeisten Situationen sinnlos, obwohl dieser Satz *de facto* der Wahrheit entspricht.

33 R. Bultmann, Welchen Sinn, 26 (Hervorh. HS).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir ihn offenbar nur in dem erfassen, das er *zu uns* spricht, das er *an uns* handelt. Wir können von ihm reden, nur sofern wir von seinem *auf uns* gerichteten Wort, von seinem *auf uns* gerichteten Tun reden."[34] Von Gott sachgemäß sprechen heißt folglich, so zu sprechen, dass der Sprecher sich im Vollzug der Aussage durch das Ausgesagte selbst bestimmt und getroffen weiß, und dies wiederum ist formal gesehen nur dann der Fall, wenn Gott in dieser Rede als derjenige gedacht und zur Sprache gebracht wird, der *handelt* – und zwar vor allem im Medium s/eines *Wortes*, das er, als ein auch und unter anderem den Redner Qualifizierendes, an diesen selbst richtet. Nur dann also, „wenn man sich in seiner eigenen Existenz [von Gott] *angesprochen* weiß, hat es Sinn, von *Gott*"[35] zu reden. Um sinnvoll von Gott reden zu können, muss der Mensch also von sich selbst reden: *als* demjenigen nämlich, der durch die Rede Gottes an (und über) ihn qualifiziert wird. Und um so von sich selbst reden zu können, muss er umgekehrt von *Gott* reden: als demjenigen, der seine Rede von oder über Gott durch dessen eigene Rede an und über ihn qualifiziert und, wenn möglich, ratifiziert.

Indes, (sinnvolle) Rede von Gott ist ja Rede von Gott als der alles bestimmenden bzw. „von Gott als dem *Herrn der Wirklichkeit*"[36]. Und nur unter Voraussetzung des Sich-von-*Gott*-Bestimmtfindens im Sinne der Erfahrung eines den Sprecher qualifizierenden Von-Gott-*Angesprochenseins* hat Bultmann zufolge wiederum diese Rede *Sinn*.[37] Unter den gegebenen Voraussetzungen wäre nun aber die Erfüllung dieser Sinnbedingung offenbar nur dann möglich, wenn Gott im Medium der Rede über ihn als der oder „*das ganz Andere*"[38] dieser Rede, nämlich als derjenige erscheinen könnte, der sich eben dadurch als alles bestimmende Wirklichkeit oder als ‚Herr der Wirklichkeit' erwiese, dass er, und er allein, jene Rede über ihn nicht nur als sachgemäß autorisieren, sondern allererst möglich machen – und außerdem *in* eben jener Rede als deren Möglichkeits- und Autoritätsgrund zweifelsfrei sichtbar – würde. Der theologische Name für

34 Ebd., 36 (Hervorh. HS).
35 Ebd., 33 (Hervorh. HS).
36 Ebd. (Hervorh. HS).
37 Vgl. das vollständige Zitat, das ich im Text in zwei Bestandteile zerlegt habe: Nur „wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden" (ebd.).
38 Ebd., 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die menschliche Unfähigkeit, in der beschriebenen Weise ein gegenüber dem göttlichen Anderen *sich selbst* und durch sich selbst ganz Anderer (nämlich rein Empfangender) zu werden, ist *Sünde*. Eben darauf, nämlich auf das Sündenbewusstsein bzw. Sündenbekenntnis als dem paradigmatischen (ja, womöglich einzigen) Fall sinnvoller Rede von Gott läuft Bultmanns Vorschlag am Ende hinaus: Dass Gott meine Existenz bestimmt, kann letztlich „*nur* [!] den Sinn haben, daß er [als der ‚ganz Andere': der Heilige und Allmächtige] mir als dem Sünder gegenübersteht".[39] In thetischer Verkürzung lässt sich Bultmanns Argumentationsgang vor diesem Hintergrund wie folgt zusammenfassen:

(1) Jedes Sprechen von Gott, das sich als Sprechen über Gott versteht, ist nicht nur falsch und unsachgemäß, sondern sinnlos.
(2) Von Gott *kann* sinnvoll gesprochen werden.
(3) Sinnvoll sprechen nur solche Sätze von Gott, die von ihm in ‚Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden' gesprochen werden und die auch nur unter dieser Voraussetzung sachgemäß und wahr sein können.
(4) Implikat und formale Mindestbedingung einer solchen Rede ist der Glaube an Gott als alles bestimmende (oder Herr der) Wirklichkeit.
(5) Die redliche Äußerung ‚ich bin ein [durch Gott gerechtfertigter] Sünder' ist der paradigmatische und womöglich einzige Fall einer Aussage, in der sinnvoll von Gott und d.h. zugleich: vom Sprecher selbst als einem durch Gott Bestimmten geredet wird.

2. Bultmann bringt sich und den Leser um mindestens zwei wichtige Einsichten, die in seinem protestantisch-theologisch durchaus sachgemäßen Grundgedanken de facto bereits angelegt sind und die zugleich jene Brücke zum Gebetsthema schlagen, die meine Einschaltung der Zwischenüberlegung zum Programmtext des großen Theologen motiviert hat: Zum einen werfen seine Überlegungen ein überraschendes, zugegeben indirektes und daher vermutlich unabsichtliches Licht auf die Begriffe *Personalität* und *Gegenwart* (2.1); zum anderen lassen sie – gleichermaßen indirekt – erkennen, dass *alles* Reden von Gott in Wahrheit die Form eines (in der Regel

39 Ebd., 30 (Hervorh. HS).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unabsichtlichen und sich selbst verkennenden) Redens *zu* Gott hat (2.2).

2.1 *Person*, so ergibt zunächst der diesbezügliche Rückschluss aus Bultmanns Überlegungen, kann nur sein, worüber man in dessen Gegenwart reden kann – und zwar *als einer solchen* (d.h. *als* dessen Gegenwart). Umgekehrt fällt nichts von dem in die Klasse des Personalen, was *nicht* in der bezeichneten Weise – nämlich als solches – gegenwärtig ist bzw. sein kann. Ein Stein kann streng genommen nicht gegenwärtig sein, auch dann nicht, wenn er für jeden sichtbar am Boden liegt; denn man kann einem Anderen gegenüber, unabhängig davon, ob dieser selbst zugegen ist, nicht sinnvoll äußern, dass man ‚in Gegenwart des Steins' nicht offen reden könne. Umgekehrt kann jemand (eine ‚Person') auch dann gegenwärtig sein, wenn sie physisch abwesend ist: denn sie kann *als* abwesende anwesend oder gegenwärtig sein. Leibhaft-physische Präsenz ist also für ‚Gegenwart' (und in der Folge: für Personalität) weder notwendig noch hinreichend: Ein physisch abwesender Mensch kann anwesend oder gegenwärtig, ein physisch anwesender Stein abwesend oder nicht-gegenwärtig sein.

Das aber lässt vermuten, dass Gegenwart im strengen Sinn, d.h. jene Form von Gegenwart, die die Möglichkeit physischer Abwesenheit oder Verborgenheit einschließt, einen ganz anderen Bestimmungsgrund, nämlich den des (mindestens potentiellen) *Bewusstseins*, oder genauer: den des *reziprok-intersubjektiven* Bewusstseins hat. Gegenwärtig (und in der Folge: Person) zu sein, schreiben wir einer Entität nur dann zu, wenn wir – ob zu Recht oder Unrecht – unterstellen, dass diese sich, im Medium von Sprache und/ oder Bewusstsein, auf uns beziehen bzw. zurückbeziehen kann. Wir müssen der fraglichen Entität folglich eine intersubjektive *theory of mind* zuschreiben, kraft derer sie sich, als Subjekt, auf uns als Subjekt beziehen kann – eine Bedingung, die natürlich auch dann erfüllt ist, mindestens sein kann, wenn das fragliche Subjekt physisch abwesend ist bzw. so vorgestellt wird. Kurzum, Person und/ oder gegenwärtig ist nur, wer auch als Verborgener – z.B. als verborgener Zeuge eines Gesprächs über ihn – gegenwärtig sein kann; und nur wer über das Vermögen reziproker Intersubjektivität verfügt, kann verborgen gegenwärtig – und *a fortiori:* Person – sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personalität und Gegenwart (oder Gegenwärtigkeit) sind folglich ontologische Prädikate, die zunächst und vor allem Seinsweisen des Menschen, als eines solchen bzw. als Person beschreiben.

Gott ist dann freilich in einer dem Menschen gegenüber doppelt radikaleren Weise Person – bzw. gegenwärtig. *Erstens* lässt sich über Gott *nur* in dessen Gegenwart reden; er *kann* nicht nur gegenwärtig sein, sondern er ist (und sei es auf verborgene Weise) im Unterschied zum Menschen, der, obschon an sich Person, durchaus im beschriebenen Sinne abwesend sein kann, *all*gegenwärtig.[40] In diesem Sinne wurde eingangs ein ‚Wink für Theologen' gegeben, wonach der verborgene Zeuge eines Gesprächs, das von ihm selbst (freilich nicht *als* Zeuge des Gesprächs) handelt, genau *einem* der Gesprächspartner als dieser Zeuge bekannt ist: Der Theologe muss wissen – und mit diesem Sachverhalt adäquat umzugehen und ihn zu vermitteln lernen –, dass Gott auch denjenigen über sich sprechen hört, der ‚über' ihn zu sprechen oder sprechen zu können meint, *ohne* dabei immer schon *mit* ihm zu sprechen und von diesem in ein Gespräch verwickelt zu sein. Ja, auch dann ist theologisch gesehen Gott Zeuge eines Gesprächs, wenn dieses Gespräch – gleichsam oberflächengrammatisch – ein ganz *anderes* Thema hat als ihn; Gott hört, was seine Geschöpfe sagen, auch dann, wenn diese, vermeintlich, über anderes sprechen als Gott. In diesem Sinne ist Gott als der *absolute* Zeuge (all-)gegenwärtig.

Zweitens ist Gott, im Unterschied zur immerhin und jederzeit möglichen physischen Präsenz des Menschen, *nur* als verborgener (all-)gegenwärtig. Daraus ergibt sich eine eigentümliche Dialektik: Kein physisch Präsentes kann allgegenwärtig und kein Allgegenwärtiges physisch präsent sein.

Aber mehr noch: Wenn Bultmann Recht hat – und ich sehe keinen Grund, das an dieser Stelle zu bestreiten –, dann spricht der formale Vorbegriff Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit nur dann sinnvoll von Gott, wenn das Bestimmungsprädikat vom Sprecher im Sinne eines auch auf ihn bezogenen göttlichen *Handelns*, genauer als ein auch und unter anderem an ihn gerichtetes *Wort* bzw. eine auch an ihn gerichtete *Kommunikation* gedeutet wird. Wir sprechen, theologisch geurteilt, also nur dann sinnvoll von Gott, wenn das von uns Gesagte die Einsicht reflektiert, dass

40 Vgl. dazu jüngst I. U. Dalferth, Gegenwart.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir mit dem, was wir sagen, de facto nichts Anderes tun als zu *antworten*: zu antworten auf etwas, in dem Gott, sich darin als er selbst offenbarend, uns immer schon und als erster *angesprochen*, ja uns zugleich gefragt hat, ob und wie wir ihm antworten wollen. Sinnlose Rede von bzw. über Gott wäre demzufolge alles Reden, das diese Einsicht *nicht* reflektiert bzw. zum Ausdruck bringt. Ja, strenggenommen müsste, zumindest aus theologischer Perspektive, jede Rede, der dieser fundamentale Mangel anhaftet, als eine *Leugnung* Gottes, im Sinne einer offenen oder impliziten Bestreitung des Durch-ihn-Angesprochenseins, betrachtet werden. Der entscheidende Punkt ist aber, dass sie *als* Leugnung oder Verweigerung, d.h. wider Willen und besseres Wissen, dasjenige selber stillschweigend vollzieht, was sie explizit zu bestreiten und bestreiten zu können glaubt: Kommunikation mit Gott.

2.2 Bultmann übersieht oder ignoriert in diesem Zusammenhang zweierlei, und vor allem der zweite Punkt scheint mir theologisch beziehungsreich. Erstens: Selbst wenn man, wie er zu Recht erklärt, in der beschriebenen (‚objektivierenden') Weise nicht ‚über Gott' sprechen kann, so kann man doch zweifellos *glauben*, das tun zu können und faktisch zu tun. Dass Bultmann mit dieser Möglichkeit selber rechnet, beweist indirekt seine stillschweigende Unterstellung, dass de facto über Gott geredet *wird*, aber eben auf eine aus seiner Sicht weithin sinnlose Weise. Wenn nun aber – zweitens – einerseits alles sinnvolle Reden von Gott voraussetzt und voraussetzen muss, dass diese Rede den Charakter einer Antwort auf ein Von-Gott-*Angesprochen*- und Gefragtsein (unter anderem: des Redenden) hat; wenn andererseits alles objektivierende Reden über ihn einer, sei's bewussten, sei's unbewussten *Leugnung* dieses Tatbestandes gleichkommt; und wenn schließlich diese Leugnung, obschon im Medium des Selbstmissverständnisses, dasjenige faktisch *vollzieht*, was sie leugnen zu können oder zu müssen glaubt (= Kommunikation mit Gott), dann folgt daraus, dass auch jenes sinnlose, sich selbst und Gott missverstehende Reden ‚über Gott' de facto bereits ein Modus des Redens *von* – oder genauer gesagt: des Redens *zu* Gott –, eine auf gleichsam tragikomische Weise das Gegenteil von dem vollziehende Rede ist, was sie selbst zu sein und sein zu müssen glaubt. Weil und sofern Theologie Gott als den zu sehen lehrt, der *immer* (schon) spricht und kommuniziert, spricht Theologie oder

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht der Mensch, auch der vermeintlich ‚nichtreligiöse', mag er sich auch darin selber missverstehen, niemals nur über, sondern immer auch *zu* Gott: Auch im Medium der Weigerung, mit ihm zu sprechen, antwortet er ihm, *als* dem, der selber ohne Unterlass mit seiner Schöpfung kommuniziert und ihn, den sich Verweigernden, als solchen in Frage stellt.

Ein paradigmatisches Beispiel für das Selbstmissverständnis dessen, der eben dies leugnen würde, ist das Phänomen des *Ärgernisses*: Der Geärgerte glaubt, er leugne Gott von einem gleichsam neutralen Standpunkt aus und sei eben deshalb auch ohne Weiteres ‚objektiv', d.h. ohne im Medium dieses Irrglaubens bereits faktisch in ein (hier: geärgertes) Verhältnis mit und zu ihm verwickelt zu sein, dazu imstande. Zumindest theologisch geurteilt ist das ein Irrtum: Der Betreffende leidet, mit Kierkegaard gesprochen, an einer „Gehörstäuschung"[41], die ihn verkennen lässt, dass das Ärgernis exakt *die* Sprache ist, in der *Gott* spricht, und zwar mit demjenigen spricht, der *nicht* mit ihm sprechen will – und nicht sprechen zu müssen glaubt.[42]

Daraus folgt, über Bultmanns Vorgaben hinaus, dass sich der Mensch recht (d.h. theologisch) verstanden niemals von einem Standort, an dem er *nicht* mit Gott kommuniziert oder spricht, zu einem der Gotteskommunikation bewegt, sondern lediglich und immer schon von dem des impliziten zum expliziten, vom geleugneten zum eingestandenen – und gleichzeitig akzeptierten – Gespräch. Aus theologischer Sicht kann der Mensch nicht *nicht* mit Gott kommunizieren: Auch der in der Tat mögliche *Glaube*, das zu können, ist de facto bereits ein Modus dessen, was seine mögliche Wahrheit widerlegt. Auch die Leugnung Gottes, auch das Ärgernis an Gott, auch das Ignorieren Gottes sind de facto Formen des Gesprächs *mit* ihm – als eines gegenwärtigen bzw. Allgegenwärtigen. Die Welt als Ganzes und, theologisch gesprochen, als Schöpfung ist demnach

41 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 46.

42 Vgl. dazu H. Schulz, Umarmungen Gottes, 238 f. Streng genommen muss dann freilich im Sinne einer (unvermeidlich) zirkulären Selbstanwendung auch derjenige, der die These, dass Gott die ‚alles bestimmende Wirklichkeit' sei, redlich äußert, sich *selbst* als einen durch das, was diese aussagt, bestimmten denken bzw. durch das in und mit ihr Geäußerte im Äußerungsvollzug sich selbst bestimmt finden.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nichts als ein, obschon weithin ignorierter oder geleugneter Dialog Gottes *mit* dieser.

Wenn nun alles akzeptierte, d.h. als solches explizit angeeignete Sprechen mit oder zu Gott die Form des *Gebetes* hat, kann man in zuspitzender Form folgern, dass jede Leugnung Gottes ein uneingestandenes Gebet und umgekehrt jedes Gebet ein Sünden- oder, was dasselbe sagen will, ein Bekenntnis zu Gott im Medium des eingestandenen Unglaubens und der als solcher eingestandenen Gottesleugnung ist bzw. ein solches Bekenntnis verschwiegen vollzieht. Christlich verstanden ist bereits der Schrei des Neugeborenen, das den schützenden Mutterleib verlässt, um atmen und leben zu können, ein unartikuliertes Gebet, ebenso wie umgekehrt jedes Gebet einen Schrei artikuliert, der – mit Luther gesprochen – den Beistand Gottes für den letzten gefürchteten Gang „durch die enge Pforte des Todes" in ein ewiges Leben erfleht; und „wenn auch der Himmel und die Welt, wo wir *jetzt* leben, als groß und weit angesehen werden, so ist das doch alles im Vergleich mit dem *zukünftigen* Himmel viel enger und kleiner, als der Mutterleib gegenüber *diesem* Himmel"[43] (dem des irdischen Lebens nämlich) ist.

4. Beten zu Gott

1. Damit stehen wir beim End- und Zielpunkt der vorliegenden Überlegungen, d.h. beim Thema ‚Reden *zu* Gott' qua *Gebet*. Ganz im Sinne des bisher Gesagten notiert Ferdinand Ebner: „Der Mensch kann von Gott eigentlich gar nicht in der dritten Person reden … Man [redet über und] denkt an Gott immer in der zweiten Person, d.h. …, das Denken an Gott ist ein Denken zu Gott hin."[44] Ähnlich äußert sich Elie Wiesel in einem Interview, und zwar mit einer Aussage, die auch abgesehen vom unmittelbaren Kontext, auf den sie sich bezieht (die Gottesfrage nach Auschwitz), theologisch prinzipielle Geltung beanspruchen kann: „I don't believe that … we can talk *about* God. We can only … talk *to* God … Even when I

43 So Luthers Analogie im „Sermon von der Bereitung zum Sterben": M. Luther, Sermon, 49 (Hervorh. HS).

44 F. Ebner, Schriften, Bd. 2, 27 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

talk against him, I am talking to him."[45] Wenn Gott nicht nur im Medium des Ärgernisses, sondern auch in dem des – zumindest augenscheinlich – desinteressierten Irrtums, *über* ihn zu sprechen, mit dem Menschen spricht, dann kann dieser recht verstanden gar nicht *vermeiden*, mit ihm zu sprechen.

Das wirft unter anderem ein neues Licht auf den Offenbarungsgedanken: Die theologische Grammatik dieses Begriffs impliziert, dass derjenige ihn falsch gebraucht, der ihn in einer Weise auslegt, die *nicht* zur Konsequenz hätte, dass er sich durch das in der Auslegung Gesagte in seinem eigenen Verhältnis *zu* diesem persönlich adressiert sähe. In diesem Sinne notiert Wittgenstein (auch) theologisch völlig zutreffend: „Gott kannst du nicht mit einem anderen reden hören, sondern nur wenn du der Angeredete bist … – Das ist eine grammatische Bemerkung"[46]. Während Ebner und Wiesel, je auf ihre Weise, bereits einen Schritt über Bultmann hinausgehen – ersterer mit der Verschränkung von Gottesgegenwart und Dialog, letzterer mit der Verschränkung von Dialog und Leugnung Gottes –, radikalisiert Wittgenstein seinerseits Ebner. Dieser würde lediglich behaupten, dass Peter Gott nicht reden hören kann, ohne auch und unter anderem *selbst* der von Gott Angeredete zu sein bzw. sich als solcher zu erfahren. Wittgenstein spitzt diese Behauptung in der – auch und unter anderem theologisch sachgemäßen – These zu, dass Peter Gottes Anrede als eine (a) *ausschließlich* eine an ihn selbst gerichtete, und zwar (b) *nur* so, andernfalls also nicht Gottes *Anrede* hören kann: Peter kann nicht hören, dass Gott mit einem *anderen* spricht;[47] entweder er spricht mit Peter selbst oder dieser *hört* ihn nicht – bzw. hört nicht *Gott*.

2. Freilich, was hat diese Konstellation von Offenbarung, Rede von Gott und Dialog mit dem Phänomen des *Gebetes* zu tun? Zunächst: Wahrheitsfähige und/ oder sinnvolle Gottesrede (= gen. obj.) ist, wie sich gezeigt hat, aus theologischer Perspektive (a) Reden *von* Gott (b) in und im Bewusstsein von dessen *Gegenwart,* und d.h.

45 J. B. Metz / E. Wiesel, Hope against Hope, 91 (Hervorh. HS).

46 L. Wittgenstein, Bemerkungen, 443 (= Zettel, 717).

47 Woraus nicht folgen muss und folgen soll, dass Gott mit niemand anderem als *Peter* redet – oder Peter eben dies *glauben* müsste, wenn und wann immer *er* sich als der von Gott Angeredete erfährt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugleich (c) im Bewusstsein dieser Rede als einer mindestens impliziten *Antwort* auf ein beständiges Angesprochen- und Gefragtsein durch ihn. Festzuhalten ist dabei, dass auch der Geärgerte in Gottes Gegenwart *mit* diesem spricht: allerdings unfreiwillig, d.h. ohne dies wahrzuhaben bzw. wahrhaben zu wollen. Das besagt keineswegs, dass er keine sinnvollen oder wahrheitsfähigen Aussagen über Gott machen könnte – bekanntlich verfügt der Geärgerte, worauf bereits Kierkegaard mit Blick auf Börne, Heine, Feuerbach etc. hinweist, gelegentlich über theologisches Expertenwissen: „Ein unglücklicher, ein eifersüchtiger Liebhaber kann über das Erotische ebenso gut Bescheid wissen wie ein glücklicher, und ebenso weiß auch einer, der Ärgernis genommen hat, auf seine Weise ebenso gut mit dem Religiösen Bescheid wie ein Gläubiger."[48] Der Punkt ist, dass sich der Geärgerte gleichwohl in einem tendenziell tragikomischen Selbstmissverständnis in Bezug auf sein eigenes Verstehen Gottes, seine faktische Beziehung zu diesem sowie im Blick auf die Möglichkeitsbedingungen von beidem befindet: Denn so,

> wie die Wahrheit index sui et falsi ist, so ist es auch das Paradox [sc. der Menschwerdung Gottes], und das Ärgernis [sc. am Paradox] versteht nicht sich selber, sondern wird verstanden vom Paradox … Alles was es über das Paradox spricht, hat es von diesem gelernt, ob es gleich selbst es erfunden haben will, indem es sich eine Gehörstäuschung zunutze macht.[49]

Kurzum, das Ärgernis ist christlich verstanden die Sprache, in der Gott mit demjenigen spricht, der nicht mit ihm sprechen will – und glaubt, nicht mit ihm zu sprechen oder sprechen zu müssen. Auf der Objekt- oder Primärebene wäre *wahres* Verstehen demnach *Einverständnis* mit Gott, über die eigene Position im Verhältnis zur Position Gottes zu ihm, zugleich aber, auf der Meta- oder Sekundärebene, Einverständnis mit Gott *über* eben dieses Einverständnis.[50] Ein solcher doppelschichtiger Vorgang ist immer und vielleicht auch nur, zum Mindestens aber am ehesten im *Dialog* gegeben, d.h. in

48 S. Kierkegaard, Stadien auf des Lebens Weg, 482.

49 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 48; 50.

50 Dass diese Metaebene in *allem* Verstehen mitschwingt, beweist die Tatsache, dass man sich auch in der Anerkennung des eigenen *Nicht*verstehens (auf der jeweiligen Objektebene) mit dem anderen verstehen – oder in der (nämlich irrigen) Anerkennung wechselseitigen Verstehens: *miss*verstehen – kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jener Form der Ich-Du-Beziehung und -Begegnung, in der der Verstehende nicht nur den anderen simpliciter, sondern diesen auch und unter anderem als denjenigen versteht, der *ihn* versteht – als denjenigen also, in dessen Verständnis seiner er, in Kierkegaards Worten, ‚durchsichtig gründen'[51] kann. Sachgemäße Rede von Gott hat daher nicht nur mit dem Gebet an und für sich, sondern im Besonderen mit dem Gebet als derjenigen Form der Ich-Du-Beziehung zu tun, in der der Betende sein Gegenüber (Gott) als den *ihn*, den Beter, Adressierenden und Verstehenden versteht, ferner vermittelt über die Erfahrung des Verstanden*werdens* sich *selber* verstehen und anerkennen kann: Theologisch (hier: mit A. J. Heschel) gesprochen ist die „wahre Aufgabe des Menschen … nicht, Gott zu erkennen, sondern von Gott erkannt" zu werden, sein höchstes Ziel besteht darin, „wert zu werden, daß Gott seiner gedenkt"; eben diese Entdeckung aber ist „der Lohn des Gebets"[52].

5. Ausblick: Drei fundamental- bzw. religionstheologische Konsequenzen

1. Ziel der vorangegangenen Abschnitte war der binnentheologische Aufweis einer integralen Verbindung von Gottesgedanke, (sinnvoller) Rede von Gott und Gebet. Das Resultat dieser Überlegungen kann mit Ferdinand Ebner dahingehend zusammengefasst werden, dass das Gebet für *jede* (sachgemäße) Form der Gottesrede Modell und Pate steht. Der Beter spricht „nicht *von* Gott, sondern *zu* Gott" – und eben dies gilt streng genommen von *jedem* ‚Denken an' sowie ‚Sprechen über' Gott: Denn auch „das Denken an Gott ist ein Denken *zu Gott hin*" und ebenso wie das Gebet „eine *Erhebung* des Geistes zu Gott"[53]. So jedenfalls stellt sich die Sache aus dezidiert (fundamental-)*theologischer* und d.h. hier aus jener Perspektive dar, die sich zwecks Vermeidung pragmatischer Inkonsistenzen *ihrerseits* als etwas begreift und begreifen muss, das nach Möglichkeit, Genese und Geltung eben dem zu verdanken ist, wovon sie, qua Gebet, selber handelt.

51 Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 10 und 134.
52 A. Heschel, Die ungesicherte Freiheit, 205.
53 F. Ebner, Schriften, Bd. 2, 28 (Hervorh. HS).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Vor diesem Hintergrund ergeben sich drei mehr oder minder naheliegende, in jedem Fall aber sachlich weitreichende Konsequenzen: einerseits in fundamental-, andererseits in religionstheologischer Hinsicht. *Erstens* kann aus Ebners (bzw. Wiesels etc.) Ansatz eine theologische Folgerung gezogen werden, die auf die oben im Anschluss an Luther gestellte Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität im religiösen Glaubensakt qua unbedingtem Vertrauen plausibel antwortet. Die Frage, hier aus der Perspektive der ersten Person formuliert, würde lauten: Liegt meine Fähigkeit und Bereitschaft zum unbedingten Vertrauen der Möglichkeit, den Adressaten jenes Vertrauens als unbedingt vertrauenswürdig zu erkennen, zugrunde, oder verhält es sich umgekehrt? Antwort: Wenn überhaupt, kann die Frage nur in und aus eben dieser Perspektive – und d.h. hier: im *Gebet* bzw. von Seiten des Beters selbst – beantwortet werden; m.a.W. allein von dort aus, wo beides zugleich zur Entscheidung kommt und kommen kann: die Unbedingtheit der Vertrauensbereitschaft wie die (bzw. zusammen mit der) Gewissheit unbedingter Vertrauenswürdigkeit von dessen Gegenüber. Gott ist, so könnte man theologisch zugespitzt formulieren, nur der – aber auch jeder! –, zu dem ich beten kann. Und nur der Vollzug des Gebetes selbst entscheidet darüber, ob ich bzw. sein Subjekt in diesem Vollzug mit *Gott* oder einem Abgott zu tun hatte – bzw. ob jener, d.h. der Vollzug, tatsächlich *Gebet* genannt zu werden verdient/e oder nicht. Gott wäre so gesehen identisch mit dem, *als* der er in Bitte, Dank, Klage und Lob erscheint, bzw. mit demjenigen, als der er sich im undelegierbaren Vollzug des Gebetes jeweils offenbart und für das Gebetssubjekt erschließt und bestätigt. Von daher erklärt G. Ebeling völlig zu Recht: Das Gebet ist der „hermeneutische[] Schlüssel der Gotteslehre", denn erst von ihm „aus öffnet sich das Verständnis für das Gott zugesprochene Sein und für die Gott zugesprochenen Attribute. Die Lehre von Gott ist deshalb in Korrelation zur Lehre vom Gebet zu entwerfen."[54]

Zumindest *en passant* ist an dieser Stelle präzisierend hinzuzufügen, dass die aus theologischer Perspektive projektierte Gott-Mensch-Einheit im Gebet ein ontologisch *realistisches* Gebetsverständnis voraussetzt: Gebete sind nur möglich, wenn Gott existiert; andernfalls betet der Gläubige nicht, sondern *glaubt* lediglich zu

54 G. Ebeling, Dogmatik, S. 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beten. Von den drei nachfolgenden Gebetsdefinitionen ist daher ausschließlich die erste theologisch sachgemäß, während die beiden anderen als falsch (Nr. 3) bzw. unzureichend (Nr. 2) abgelehnt werden müssen:

(1) Das Gebet ist eine (innere/ äußere, gebundene/ ungebundene, individuelle/ gemeinschaftliche, kultische/ kultfreie) Kommunikation des Gläubigen *mit Gott*.
(2) Das Gebet ist eine (innere/ äußere etc.) Kommunikation des Gläubigen mit etwas, *das er für Gott hält*.
(3) Das Gebet ist eine (innere/ äußere etc.) Kommunikation des Gläubigen mit etwas, *das er mit Gott verwechselt*.[55]

Die *zweite*, religionstheoretische Konsequenz ist der ersten unmittelbar benachbart. Man kann sich den zuvor explizierten Zusammenhang nicht nur (und im engeren Sinne, s.o.) theologisch, sondern auch semantisch bzw. definitionslogisch zu Nutze machen: *Religion* ist demnach alles, aber auch nur das, was zu beten möglich, ja erforderlich macht. Oder anders gesagt: Als religiös ist jene und jede Lebensform – Verhaltensweise, Haltung oder Einstellung – qualifizierbar, die das Gebet als integrales, d.h. mögliches und notwendiges Element einschließt. Obwohl sich, zugegebenermaßen, die Definitionsproblematik bis in die jüngste Gegenwart als theologisch, religionswissenschaftlich und -philosophisch gleichermaßen zäh bzw. lösungsresistent erwiesen hat,[56] erscheint im vorliegenden Zusammenhang ein knapper Hinweis ausreichend: Zu Verständigungs- und Praxiszwecken sind Definitionen – welcher Art auch immer – nicht selten gänzlich überflüssig; denn selbst dann, wenn sich *Extension*

55 Aus der Realismusnötigung in der Bestimmung der Eigenart des Gebetes lässt sich im Übrigen ein Gottesargument der folgenden Form ableiten: (1) Gebete sind nur möglich, wenn Gott existiert. (2) Gebete sind möglich. (3) Gott existiert. Auch ein Religionskritiker könnte dem Obersatz zustimmen, würde unter dieser Voraussetzung aber den Untersatz selbstverständlich bestreiten. Mir kommt es hier allein auf den Hinweis an, dass beide Sätze erstens als *theologisch* sachgemäß gelten müssen und das Gebetsthema zweitens, mit Verweis auf das skizzierte Argument, unter anderem als *fundamentaltheologisch* relevant ausweisbar ist.

56 Dass Definitionsversuche bei aller Strittigkeit, unter bestimmten Voraussetzungen, zumindest wissenschaftspragmatisch sinnvoll sein können, zeigt bündig C. Schaffalitzky de Muckadell, Defining Religion.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und/ oder *Intension* eines Begriffs als undeterminierbar, zumindest als bis auf weiteres strittig erweisen, ist die *Identifikation* des mit ihnen bezeichneten Phänomens sehr oft problemlos möglich, und das gilt auch im vorliegenden Fall. Wie umstritten auch immer die Definition der religiösen Lebensform und wie unscharf die semantischen Ränder bzw. schwebend die Referenz einzelner als mindestens möglicherweise einschlägig selektierter Phänomenbereiche und -elemente auch immer sein mögen: Am Gebet lässt sich Religion jedenfalls eindeutig als solche identifizieren.[57]

Im engeren Sinne religionstheologisch ist demgegenüber die *dritte* und letzte Konsequenz; ihre Zustimmungsfähigkeit vorausgesetzt kann sie als Impuls für den interreligiösen, zumindest den intramonotheistischen Dialog gelesen werden. Sie besagt, in syllogistischer Abbreviatur: Immer dann, wenn (a) Juden, Christen und Muslime wechselseitig darin übereinstimmen, dass sie selbst, ebenso wie die Anhänger und Anhängerinnen der anderen beiden abrahamitischen Religionen, etwas tun (mindestens tun können), das *Beten* genannt zu werden verdient, und zwar (b) im Sinne des Gebetes zu etwas bzw. jemandem als dem *einen und einzigen* Gott; und wenn sie überdies (c) darin einig sind, dass es nur einen einzigen Gott *gibt*, dann stimmen sie (d) unabhängig davon, ob sie *dieser* Behauptung zustimmen bzw. deren Wahrheit begrüßen würden, faktisch darin überein, dass sie alle zu *demselben* Gott beten.[58]

Literaturverzeichnis

Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, 7. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr 1972, 26–37.

Dalferth, Ingolf U.: *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

57 Wobei damit zugegebenermaßen das Problem der Identifizierbarkeit dessen, was ‚Gebet' soll heißen können, allenfalls benannt, aber noch nicht gelöst ist.

58 Im Koran wird diese Konsequenz, und zwar – nota bene: ausschließlich – mit Blick auf die anderen beiden ‚Buchbesitzer' (Judentum und Christentum), nicht nur erwogen, sondern explizit in Rechnung gestellt: „Streitet mit den Buchbesitzern nur auf die beste Art … Sagt: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt *und* das, was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist *einer*. Ihm sind wir [sc. gemeinsam] ergeben.'" (Q 29:50; hier zit. nach G. Tamer, Offenbarung, 82 [Hervorh. HS]; zum Kontext vgl. ebd., 82 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ebeling, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens,* Bd. 1, 2. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr 1982.

Ebner, Ferdinand: *Schriften*, 3 Bde. Hg. von F. Seyr, München: Kösel 1963.

Härle, Wilfried: *Dogmatik*, Berlin/ New York: De Gruyter 1995.

Härle, Wilfried: *Vertrauenssache. Vom Sinn des Glaubens an Gott*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022.

Heschel, Abraham J.: *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.

Hirsch, Emanuel: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht.* 4. Auflage, Berlin: De Gruyter 1964.

Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est.* Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. 2. Auflage, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag 1960.

Kierkegaard, Sören: *Stadien auf des Lebens Weg.* Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. Düsseldorf/ Köln: Eugen Diederichs Verlag 1958.

Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin.* Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. 2. Auflage, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag 1957.

Körtner, Ulrich: *Dogmatik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.

Luther, Martin: Der kleine Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* 8. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 501–541.

Luther, Martin: Der große Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* 8. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 545–733.

Luther, Martin: Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 1: *Glaube und Leben.* Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 317–361.

Luther, Martin: Von den guten Werken (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 1: *Glaube und Leben.* Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 101–253.

Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 1: *Glaube und Leben.* Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 277–315.

Luther, Martin: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe,* Bd. 1: *Glaube und Leben.* Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 45–73.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Metz, Johann B. / Wiesel, Elie: *Hope against Hope. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*. Hg. von J. Schuster/ R. Boschert-Kimmig, New York: Paulist Press 1999.

Schaffalitzky de Muckadell, Caroline: *Defining Religion: A Philosophical Case Study*, Ph.D., University of Southern Denmark, 2009.

Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde. Hg. von M. Redeker, 7. Auflage, Berlin: De Gruyter 1960.

Schulz, Heiko: *Theorie des Glaubens*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Schulz, Heiko: Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Theologie als christliche Religionswissenschaft, in: Ders. (Hg.), *Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 202–236.

Schulz, Heiko: Umarmungen Gottes. Der Anfechtungsbegriff und seine religionsphilosophische Funktion bei Sören Kierkegaard, in: P. Bühler et al. (Hg.), *Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 227–251.

Schulz, Heiko: Die universalistische Religionsphilosophie Hermann Deusers. Ein dichterischer Versuch, in: M. Kleinert / H. Schulz (Hg.), *Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 355–374.

Schulz, Heiko: Schrift (als) Prinzip. Zum Normativitätsanspruch der Bibel aus systematisch-theologischer und religionsphilosophischer Perspektive, in: S. Alkier (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken -Transformationen – Performanzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 245–263.

Surau-Ott, Veronika: *Erfahrung und Vollzug. Ansätze zu einer Theorie performativer Glaubensakte im Anschluss an Edmund Husserl und Richard Hönigswald*, Diss., Universität Greifswald 2021.

Tamer, Georges: Offenbarung und ethisches Bewusstsein: Zur Kanonisierung des Korans, in: E. Gräb-Schmidt / V. Leppin (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XXXI: Kanon*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 67–87.

Tillich, Paul: Wesen und Wandel des Glaubens, in: Ders., *Gesammelte Werke, Bd. VIII: Offenbarung und Glaube*, hg. von R. Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1970, 111–196.

Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Matthias Ruf

Doxologie oder (doch auch) Analogie?

Zur Rede von Gott bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg

Die Annahme, dass Ausdrücke, wenn sie von Gott ausgesagt werden, im Vergleich zu ihrem „gewöhnlichen" Gebrauch nur analoge Bedeutung haben, bringt die christliche Theologie seit Jahrhunderten in Verlegenheit. Einerseits scheint man nur bei der Annahme analoger Bedeutung zugleich der Verborgenheit Gottes und der inhaltlichen Bestimmtheit der christlichen Rede von Gott gerecht werden zu können. Andererseits steht spätestens seit Duns Scotus in Frage, ob die entsprechenden Analogielehren ihren eigenen Ansprüchen genügen können: Sollte das Verstehen analoger Bedeutung de facto das Verstehen eines univoken Kerns voraussetzen, schiene dies sowohl der Annahme göttlicher Verborgenheit als auch dem Zweck entgegenzustehen, analoge Rede von Gott als eine Alternative zu univoker auffassen zu können.[1] Jene Analogielehren wären aus dieser sprachbezogenen Perspektive unglücklicherweise ebenso attraktiv wie inkonsistent.

Unter den jüngeren Versuchen, die Annahme analoger Bedeutung der Rede von Gott dennoch in sich stimmig und sachgemäß zur Geltung zu bringen, stechen gewiss die Überlegungen von Karl Barth heraus. Nach Roger White habe die Entwicklung der Analogielehre hier sogar ihren Höhepunkt erreicht.[2] Doch auch wenn Barths Entwurf eindrücklich ist und prima facie einen Ausweg aus den

1 Vgl. für eine kompakte Übersicht zur Kritik von Duns Scotus (und zu ähnlicher Kritik bei Vorläufern): J. Track, Analogie, 635 f. Beispiele aus der Theologiegeschichte, bei denen das Verhältnis von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes (auch unabhängig von expliziten Analogielehren) ungeklärt spannungsvoll ist, trägt Karl Barth an verschiedenen Stellen zusammen – dieses Thema durchzieht die erste Hälfte des ersten Bandes seiner Gotteslehre in der Kirchlichen Dogmatik (vgl. etwa KD II/1 §27, 207–229).

2 Vgl. R. M. White, Talking about God, 190 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erwähnten Schwierigkeiten bietet, wurden früh verschiedene Probleme seiner Konzeption markiert. Besonders tiefgreifende Einwände hat dabei Wolfhart Pannenberg vorgetragen, der schon 1953 in seiner ersten Publikation behauptet hat, dass das Analogiedenken in der Fluchtlinie der barthschen Überlegungen in all seinen Variationen „gesprengt" werde.[3] Diese These hat Pannenberg seit den 1960er Jahren im Anschluss an Edmund Schlink dahingehend ausgebaut, dass die sachgemäße Alternative für die analoge Rede von Gott in der „Doxologie" liege. Mit dieser Einschätzung war er Mitte des 20. Jahrhunderts keineswegs allein, doch hat er diesen Grundansatz zusätzlich umfassend entfaltet und vertieft.[4] Bietet Pannenberg damit aber eine plausible Alternative zum Analogiedenken? Auf die Klärung dieser Frage zielen die vorliegenden Ausführungen ab. Folgendermaßen sind sie aufgebaut:

In einem ersten Schritt skizziere ich das barthsche Verständnis analoger Rede von Gott, da dies einen konstitutiven Bezugspunkt für Pannenbergs Argumentation darstellt. Sodann stelle ich Pannenbergs Kritik und eigene Konzeption (in ihrer Entwicklung) vor und werte sie abschließend aus. Dabei kritisiere ich den Ansatz, „Doxologie" als Alternative zu Analogie zu verstehen, und lege nahe, dass Pannenberg selbst in späteren Texten beide Perspektiven ergänzend nebeneinanderstellt. Mindestens in seiner *Systematischen Theologie,* so die These, nähert er sich entgegen eigenen Verortungen einer Interpretation analoger Rede im Sinne „partieller Univozität" an.

1. Barths Konzeption analoger Rede von Gott

Barths Verständnis analoger Rede von Gott ist in der *Kirchlichen Dogmatik* vorrangig im §27 (KD II/1) entfaltet. Es ist dort eingebettet in erkenntnistheoretische und ontologische Annahmen, die man im systematisierenden Zugriff (vor allem auf die Gotteslehre

3 W. Pannenberg, Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 22.

4 Vgl. dazu und für eine Darstellung von (primär protestantischen) Doxologiekonzeptionen Mitte des 20. Jahrhunderts (aus einer katholischen Warte) die Studie von J. Drumm, Doxologie und Dogma, 13–25.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ab §25) unter dem Stichwort *„analogia fidei"* subsumieren kann.[5] Geht man für einen Überblick über diese Rahmenannahmen von den zwar nicht dominanten, aber dennoch integralen ontologischen Motiven in seiner Konzeption aus, sind zunächst bemerkenswerte Überlappungen mit der ansonsten heftig kritisierten *analogia-entis*-Lehre festzustellen: Nach Barth sei „bei aller durch den Unterschied zwischen Gott und Mensch gegebenen Unähnlichkeit" von einer „Analogie" zwischen beiden auszugehen – Barth verwendet hier sogar die kontroverse Formulierung, dass ein „Anknüpfungspunkt" auf Seiten des Menschen bestehe.[6] Allerdings muss sogleich auf den entscheidenden Unterschied zu einschlägigen Entfaltungen dessen hingewiesen werden, der Barths leitende Anliegen erst deutlich macht:

---

5 Barth selbst spricht von *„analogia fidei"* oder dem synonymen „Analogie der Gnade" selten (vgl. KD II/1 §26, 92 oder KD II/1 §27, 275), doch ist der Ausdruck sachlich treffend; und er findet sich jeweils in zentralen Passagen (vgl. KD I/1 §6, 257 f. sowie KD II/1, §27, 270). Der hiermit bezeichnete, zentrale Themenkomplex ist eingeordnet in einen übergeordneten Gedankengang, der sich folgendermaßen gliedern lässt: Barth startet seine Gotteslehre in §25 nicht mit dem Thema der *Möglichkeit* der Gotteserkenntnis, sondern geht hier vom faktischen *Vollzug* der Gotteserkenntnis aus. Erst der §26 – die Reihenfolge hängt mit Barths Kritik an natürlicher Theologie zusammen (vgl. KD II/1, §26, 68 f.) – geht auf die für den Vollzug der Gotteserkenntnis vorausgesetzten Möglichkeitsbedingungen ein und entfaltet dies in zwei Hauptrichtungen: Erstens sei von keiner natürlichen Analogie zwischen Gott und Welt auszugehen und sei die Gotteserkenntnis allein ein Gnadenakt des verborgenen Gottes (vgl. ebd. 68–141); zweitens sei für Gotteserkenntnis auf Seiten des Menschen (vgl. hierzu ebd., 141–200) unter anderem dessen Bereitschaft vorausgesetzt, seine „Bedürftigkeit" zu verstehen sowie die göttliche Gnade zu erkennen und zu wollen (vgl. ebd., 158). Letztere Bereitschaft finde man nur in Jesus Christus (ebd., 167). Barth betont dabei durchgängig, dass Gott zugleich verborgen und offenbar sei. Die daraus erwachsenden Spannungen werden erst in den Ausführungen zur Analogizität der Rede von Gott einem Lösungsversuch zugeführt (vgl. KD II/1 §27, 252–275). Diese Passagen können insofern als ein erster Höhepunkt der Gotteslehre aufgefasst werden. Für Barths Verständnis der Rede von Gott bildet zudem auch der §6 einen relevanten Kontext. Barth trägt hier unter der Überschrift „Erkennbarkeit des Wortes Gottes" sachlich aber auch strukturell ähnliche Überlegungen vor. Letzteres betrifft die Vorordnung von Ausführungen zur *Wirklichkeit* der Erkenntnis des Wortes Gottes vor Ausführungen zu deren *Möglichkeit* (vgl. KD I/1, §6, 239; 249 zur Gliederung).

6 Vgl. ebd., 251 und hier auch die Bemühungen, sich von Emil Brunner abzugrenzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In den verschiedenen (klassischen) Varianten der *analogia-entis*-Lehre werde nach Barth unterstellt, dass die Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt permanent bestehe, da die Welt (als Wirkung) der göttlichen Ursache in depotenzierter Form gleiche.[7] Von solchen Auffassungen grenzt sich Barth jedoch entschieden ab: So zu denken, unterstelle irrtümlicherweise eine Beziehung zwischen Gott und Welt, die vom sündigen Menschen ohne Offenbarung eingesehen und beansprucht werden könne.[8] Zur Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt komme es demgegenüber ausschließlich im Moment eines göttlichen Offenbarungsaktes sowie des korrespondierenden Glaubens, der dem Menschen von Gott „geliehen" werde.[9] Um diese Konzeption genauer zu beschreiben, bedient sich Barth eines (schon in der Scholastik gebräuchlichen) Präzisierungsversuches, den er auch für die erkenntnistheoretischen oder semantischen Zusammenhänge geltend macht: Genauer sei die hier entstehende Ähnlichkeit eine *analogia attributionis* und diese dem Menschen nicht „*intrinsece*" zu eigen, sondern nur „*extrinsece*", in Form von geschöpflicher Aneignung.[10] Diese Annahme – das war seit seinen

7 Vgl. KD II/1 §26, 86–92. Barth hat hier vor allem die durch Vaticanum I geprägte Auffassung von *analogia entis* vor Augen. Ob er damit auch seine zeitgenössischen Gesprächspartner auf der katholischen Seite angemessen erfasst hat, ist in den letzten Jahren intensiv diskutiert worden (vgl. für einen Überblick K. L. Johnson, Reconsidering Barth's Rejection; siehe dazu auch unten).

8 Vgl. KD II/1 §27, 231; 272 f. Zusätzlich markiert Barth an verschiedenen Stellen das „unverzeihliche" Problem, dass hier eine unüberbrückbare Spaltung zwischen einem „Gott der natürlichen Theologie" und einem „Gott der Offenbarung" in die Gotteslehre eingetragen werde (vgl. KD II/1 §25, 87; 91 f.).

9 Vgl. KD I/1 §6, 250 sowie die Zusammenfassung Barths in KD II/1 §27, 275.

10 Vgl. KD II/1 §27, 268–273. Barth greift diese Unterscheidung von Quenstedt auf, die wiederum schon Vorläufer in der Scholastik und Antike hat (vgl. zur Begriffsgeschichte J. Track, Analogie, 630–638). Allerdings verwendet Barth die klassische Terminologie teilweise nicht präzise: Das, was er in Abgrenzung mit „*analogia proportionalitatis*" bezeichnet – also eigentlich Ähnlichkeit von Verhältnissen, bei Barth „Ähnlichkeit, die in der Übereinstimmung einer gewissen Zahl von Bestimmungen zweier Gegenstände" bestehe (vgl. KD II/1 §27, 268) –, fällt eher unter das, was gewöhnlich (in Aufnahme einer Unterscheidung des Boethius) unter „*analogia proportionis*" subsumiert wird: Nach Joachim Track handle es sich hier um das „Verhältnis von zwei ähnlichen Dingen", was sich am „Bruderverhältnis" illustrieren lasse (J. Track, Analogie, 627). Barths Bestimmung von *analogia attributionis* als „Ähnlichkeit zweier Gegenstände" ist zwar treffend, aber es bleiben spezifische Merkmale unklar, was dann auch die Unterscheidung zur *analogia proportionis* verwischt (die tatsächlich auch nicht

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auseinandersetzungen mit Erich Przywara in den 1930er Jahren ein Schlüsselmotiv – ergebe sich nach Barth auch schon aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre.[11] Barth entfaltet dies an der betreffenden Stelle nicht im Detail, denkt aber wahrscheinlich an die „fremde Gerechtigkeit Christi", die im Glauben angeeignet werden müsse und nicht die unsrige sei; und diese Aneignungsfigur wendet er auf sämtliche Formen der Ähnlichkeit von Gott und Mensch an. Insgesamt handelt es sich hier also um eine umfassende aktualistische Konzeption: Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch *werde* erst im Glauben und durch Offenbarung und *bestehe* nicht immer schon. Das ist eine erste zentrale Bedeutungsfacette der *analogia fidei* im Sinne Barths.

Diese Eingangsbestimmungen sind nun unmittelbar mit dem eigentlichen Hauptthema der betreffenden Paragraphen in der *Kirchlichen Dogmatik* und zugleich dem zweiten Themenbereich von *analogia fidei* verbunden, nämlich demjenigen der *Erkenntnis* Gottes: Die „durch das Werk und Handeln Gottes selbst gesetzte und geschaffene […], im Glauben wirkliche Analogie des Seienden" habe als eine Analogie zu gelten, „in und mit der in der Tat die Erkennbarkeit Gottes gegeben" sei.[12] In dieser Anordnung von ontologischen und erkenntnistheoretischen Ausführungen folgt Barth

---

in jedem Fall besteht, aber eben in einschlägigen Fällen doch): Wie schon bei Aristoteles und Thomas von Aquin am Beispiel des „gesunden Urins" zu zeigen, geht es bei der *analogia attributionis* darum, dass ein Ausdruck einem Gegenstand im „herrschenden" Sinn beigelegt wird, anderen Gegenständen aber nur im „erweiterten" Sinn – wobei der erweiterte Sinn, das ist entscheidend, auf eine Kausalbeziehung zurückzuführen ist (W. Alston, Aquinas on Theological Predication, 152–157, erläutert, warum deswegen das notorisch umstrittene Urin-Beispiel ungünstig für Thomas ist). Von dort aus kann J. Track, Analogie, 629, die Zusatzbestimmung *extrinsecae/intrinsecae* treffend erläutern: „Eine *analogia attributionis extrinsecae* liegt vor, wenn der erweiterte Sprachgebrauch in einer ‚äußerlich-uneigentlichen' Kausalbeziehung begründet ist. Eine *analogia attributionis intrinsecae* liege vor, wenn die Kausalbeziehung ‚innerlich-eigentlich' gedacht wird. So wird davon gesprochen, daß das Sein Gottes aufgrund der Teilhabe den Geschöpfen innerlich-eigentlich zukommt." Möglicherweise blendet Barth solche Details aus, da die Kausalitätsterminologie weniger zu seiner *analogia fidei* passt – und weil ihm das rechtfertigungstheologische Argument, auf das sogleich eingegangen wird, wahrscheinlich wichtiger war.

11 KD II/1 §27, 270 f. und zur Debatte mit Przywara: K. L. Johnson, Reconsidering Barth's Rejection, 641.

12 KD II/1 §26, 91.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zunächst erneut Überlegungen, die beispielsweise schon Thomas von Aquin in der Quaestio 13 der *Summa theologiae* vorgebahnt hat. Erneut müssen jedoch sofort die Differenzen markiert werden:

Im Menschen gebe es kein „Vorverständnis" Gottes; auch könne er von sich aus nichts zur Erkenntnis Gottes beitragen – etwa durch Rückschlüsse aus Wirkungen.[13] Vielmehr geschehe Erkenntnis Gottes allein im Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes, wobei das menschliche Erkennen in Übereinstimmung gebracht werde (im Glauben und durch Gott) mit dem Wissen Gottes von sich selbst; wir würden also teilnehmen „an seiner Selbsterkenntnis".[14] In entschiedener, gleichwohl dialektischer Form insistiert Barth darauf, dass wir „den wirklichen Gott […] in seiner Verborgenheit" durchaus erkennen würden, sodass wir es als Gott Erkennende „nicht mit etwas Anderem oder mit einem Anderen, sondern gültig, verbindlich, unanfechtbar und zuverlässig mit Gott selbst zu tun haben".[15] Würde dies nicht der Fall sein (oder ließe man anders gesagt „die Objektivität dieses Er" weg), müssten nach Barth der Glaube auch „als Liebe, Vertrauen und Gehorsam in sich zusammenbrechen".[16] Es finde also in der Tat Erkenntnis Gottes statt und erneut wird dies aktualistisch verstanden.

Die erkenntnistheoretische Facette der *analogia fidei* bildet neben der zuerst eingeführten ontologischen Bestimmung die „Voraussetzung" dafür, wie sich nach Barth unsere „Begriffe und Worte zu Gott als ihrem Gegenstand" verhalten – wie also die sprachliche Seite seiner Konzeption und damit der Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung zu verstehen ist.[17] Dem widmet sich Barth im vorletzten Abschnitt des §27: Nach Barth haben im Moment einer *analogia*

13 Vgl. ebd., 92.

14 Vgl. KD II/1 §25, 8 f. sowie §26, 64; 202 oder mit Bezug auf trinitarische Zusammenhänge ebd., 73.

15 Vgl. KD II/1 §27, 217; 234 oder auch 202.

16 Vgl. KD II/1 §25, 13. Barth äußerst sich hier über mehrere Abschnitte hinweg dazu, inwiefern Gott „Gegenstand" des Glaubens ist (vgl. ebd.: „Der biblische Glaube lebt von der Gegenständlichkeit Gottes"). Hier wird deutlich, warum die Theologie Barths diametral solchen Ansätzen (und insbesondere deren Ansprüche, sich auf Barth beziehen zu können) entgegensteht, die „nicht-gegenständliche" Verständnisweisen der Gottesrede vorschlagen – zu denken wäre hier etwa an das Grundprogramm das sich in C. Danz, Was ist Religion, abzeichnet.

17 Vgl. KD II/1 §26, 69 sowie §27, 252.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fidei unsere Begriffe, wenn wir sie auf Gott anwenden, tatsächlich analoge Bedeutung: „Zwischen unseren Anschauungen, Begriffen und Worten und Gott als ihrem Gegenstand besteht auf Grund der wahrhaftigen Offenbarung Gottes das Verhältnis der Analogie, der Ähnlichkeit, der teilweisen Entsprechung und Übereinstimmung."[18] In der Behauptung analoger Bedeutung und in der gleichzeitigen Zurückweisung eines univoken sowie äquivoken Verständnis der Rede von Gott besteht erneut eine Übereinstimmung mit klassischen Bestimmungen. Wenig überraschend setzt er sich aber auch hier von diesen ab:

Nach Barth gelinge es uns nicht durch die „Kraft der Anschauungen und Begriffe" Gott wahrheitsgemäß zu bezeichnen. Unsere menschlichen Begriffe seien dazu „ganz und völlig unzureichend".[19] Das hänge damit zusammen, dass, wie oben skizziert, keine intrinsische Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und Mensch bestehe, also unabhängig von einer Teilhabe im Glauben keine Eigenschaften geteilt würden; und dies folge nach Barth auch aus seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen: Wenn „Gott nur durch Gott erkannt wird, dann ist eben damit entschieden darüber, daß wir ihn (…) jedenfalls nicht durch diese unsere Anschauungen und Begriffe erkennen".[20] Aber auch wenn unsere Worte unzureichend seien, auch wenn hier kein angemessener „Vorsinn" und kein „Vorverständnis" unserer Begriffe vorausgesetzt werden dürfe, könne Gott nach Barth dennoch wahrheitsgemäß bezeichnet werden.[21] Dies liege aber ausschließlich daran, dass Gott unsere Ausdrucksweise zur Teilnahme an der Wahrheit Gottes „in Gnaden aufnimmt" (so der Leitsatz des §27 der *Kirchlichen Dogmatik*). Gott wecke unsere Worte „von den Toten auf", verfüge als der Schöpfer über unsere Worte und mache sich ihnen „zum Gegenstand".[22] So gebe er ihnen „Wahrhaftigkeit"

18 Vgl. KD II/1, §27, 256.

19 Vgl. ebd., 265. Genauer besehen würden unsere menschlichen Ausdrücke auch schon im menschlichen Kontext die Dinge verfehlen, wie sie wirklich sind. Nur Gott würde Ausdrücke wie „Vater" oder „König" im angemessenen Sinn verwenden (vgl. ebd., 259).

20 Vgl. ebd., 204.

21 Vgl. ebd., 261.

22 Vgl. KD II/1 §27, 261 f.; vgl. auch ebd., 225: Hier spricht Barth von einem „Vermögen, das Gott selbst in seiner Offenbarung unserem Unvermögen beilegt".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– sie „werden wahr. Aber sie werden es nicht aus sich selber".[23] Erkennbar liegt hier eine ähnliche Struktur vor wie schon bei der *analogia fidei*: Ähnlichkeit der Bedeutung, aber nicht konstant, sondern nur von Gott geschenkt. Es handle sich um ein „dynamisches Verständnis" von Analogie, nicht ein „statisches".[24] Soweit der Grundansatz Barths, wie man ihn vor allem im §27 der *Kirchlichen Dogmatik* findet. Ist er aber einleuchtend – und woran hat sich vor allem Pannenbergs Kritik entzündet?

2. Pannenbergs Kritik an Barths Konzeption analoger Rede von Gott

Verschiedentlich wurde der Ansatz Barths, die Rede von Gott zu verstehen, in der Rezeption als besonders leistungsfähig eingeschätzt: Der oben schon erwähnte Roger M. White ist beispielsweise der Auffassung, dass sich darüber am ehesten das Problem des Anthropomorphismus vermeiden ließe; oder er hebt die vermeintlich barthsche Idee hervor (die allerdings schon zahlreiche Vorläufer hat), dass Ausdrücke – und zwar auch solche, die wir im geschöpflichen Zusammenhang verwenden – ihre eigentliche Bedeutung erst in der Anwendung auf Gott haben (Gott sei erst der „wahre König" etc.).[25] Ergänzt werden könnte noch, dass man durch das „dynamische" Verständnis analoger Bedeutung auf den ersten Blick das eingangs erwähnte Problem umgehen kann, dass das Verständnis analoger Bedeutung dasjenige univoker Bedeutung voraussetze. Auf den zwei-

23 Vgl. KD II/1 §27, 218. Barth versteht unter „Wahrhaftigkeit" oder „Wahrheit" manchmal „die Eigentlichkeit eines Vorgangs oder Sachverhaltes und damit dessen Festigkeit, Kräftigkeit und Beständigkeit" (ebd., 233). Zunächst sieht es so aus, als ob er hier bei der Bestimmung des Wahrheitsbegriffes vom Merkmal der Korrespondenz von Satz und Sache absieht. Dann aber finden sich auch wieder gegenläufige Angaben. Im Falle der „Wahrhaftigkeit menschlicher Gotteserkenntnis" hätten wir es nach Barth „nicht mit etwas Anderem oder mit einem Anderen, sondern gültig, verbindlich, unanfechtbar und zuverlässig mit Gott selbst zu tun" (ebd., 234).

24 Vgl. KD II/1 §27, 261.

25 Vgl. R. M. White, Talking about God, 185–187. Dass diese Auffassung schon zahlreiche Vorläufer hat, illustrieren mit Blick auf Thomas von Aquin und Martin Luther beispielsweise auch die Beiträge von Stephan Herzberg und Gesche Linde im vorliegenden Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Blick fallen jedoch Schwierigkeiten ins Auge, die auch schon Pannenberg 1953 gesehen hat:

Probleme bereitet vor allem die Annahme, dass Begriffe nicht „aus sich heraus" auf Gott zuträfen, sondern nur dann, wenn sie von Gott „beansprucht" würden. Hier gelte nach Barth (ähnlich wie bei den ontologischen Bestimmungen von *analogia fidei*), dass es auch im Falle einer solchen Beanspruchung nur eine „äußere Ähnlichkeit" zwischen der gewöhnlichen menschlichen Bedeutung unserer Ausdrücke und der uns verborgenen Bedeutung dieser Ausdrücke gäbe, wenn sie im Falle einer *analogia fidei* die Eigenschaften des göttlichen Bezugsobjektes wahrhaft bezeichnen. Genau an dieser Stelle hat Pannenberg nun eingehakt: Wenn es tatsächlich keine intrinsische, also konzeptuelle Verbindung zwischen den Bedeutungen von Ausdrücken in ihrem jeweiligen Anwendungskontext gibt, dann werde unklar, warum Barth überhaupt von analoger Bedeutung spricht. Auch wenn wir nicht wüssten, was unsere Ausdrücke bei Gott bedeuten, wüssten wir schließlich doch, dass es zumindest keine konzeptuelle Ähnlichkeit gibt. Wäre unsere Rede dann aber nicht äquivok?[26] Aus Perspektive zeitgenössischer Kritiker könnte man noch ergänzen, dass sich außerdem die unplausible Konstruktion ergäbe, dass bestimmte Behauptungen – etwa, dass Gott „einer" oder „gnädig" sei – gewöhnlicherweise falsch seien und im Moment des Glaubens schlagartig wahr würden.[27]

Solche Probleme könnte man nun einräumen, sogleich aber behaupten, dass Barth diese selbst gesehen und in der weiteren Arbeit an der *Kirchlichen Dogmatik* behoben habe. Keith Johnson hat beispielsweise in einer vielbeachteten Dissertation herausgearbeitet, dass Barth ab der Schöpfungslehre im dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik* (1945) Modifikationen an der *analogia-fidei*-Lehre vorgenommen habe.[28] Anknüpfungspunkte bot seine christologis-

26 Vgl. W. Pannenberg, Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21.

27 Vgl. J. W. Richards, Barth on the Divine ‚Conscription' of Language, 250: „Does Barth really mean to say that, for example, the statement ‚God is the One who is to and by and in Himself' (…) is the sort of affirmation that might somehow be false but become true? So would God sometimes enjoy aseity, and at other times not?"

28 Vgl. K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, sowie die partielle Zusammenfassung in ders., Reconsidering Barth's Rejection, 644, in der Johnson einen Beitrag von R. H. Roberts zitiert: „[…] Barth realized that his early

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Fundierung der Schöpfungslehre, die Johnson folgendermaßen zusammenfasst: „In short, Barth posits continuity between God and the human, but his type of continuity precludes the possibility that knowledge of God obtained apart from the revelation of God's reconciling act in Jesus Christ can be perfected and fulfilled by knowledge of his revelation."[29] Entscheidend ist hier, dass die Offenbarung in Christus nicht nur die Offenbarung in der Schöpfung ergänzt, sondern erst begründet. Vor diesem Hintergrund wird dann nicht nur deutlich, warum Barth sich von einigen seiner zeitgenössischen katholischen Gesprächspartner meinte, abgrenzen zu müssen.[30] Vielmehr lassen sich so auch spätere Bemerkungen Barths einordnen, dass es tatsächlich auch ein „intrinsisches" Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Gott und Mensch gebe. Beispielsweise behauptet er an einer Stelle im dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik*, dass das Geschöpf „kraft seines Daseins und Soseins dazu bestimmt, zubereitet und ausgerüstet" sei, Partner des Bundes zu sein; oder auch: Der Mensch sei „durch seine ganze Natur (…) für (…) den Bund

formulations had the ‚illusory security of a theology which unfolds itself apart from the natural order and which, in attempting to recreate everything, appears to find itself in possession of nothing'".

29 Vgl. K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, 160.

30 Wie oben schon erwähnt wurde in den letzten Jahren in Frage gestellt, dass Barth in seiner Kritik an der *analogia entis* das ganze Spektrum katholischer Konzeptionen angemessen erfasst. Im Mittelpunkt diesbezüglicher Diskussionen stand der Vorwurf, dass Barth die Auffassung von Erich Przywara verzeichnet habe. Keith L. Johnson (ders., Reconsidering Barth's Rejection, 637 f.; 642) hat meines Erachtens überzeugend gezeigt, dass das nicht der Fall ist: Nach E. Przywara sei eine philosophisch gewonnene Erkenntnis Gottes über Ursache-Wirkung-Verhältnisse gewiss unzureichend und müsse durch die Erkenntnis von Gottes Offenbarung in Christus ergänzt werden; diese Option sei für Barth allerdings wegen der Annahme einer „Ergänzung" immer noch inakzeptabel gewesen – wie sich beispielsweise an dem gerade zitierten Abschnitt zeigen ließe. Herausfordernder für Barths Abgrenzungsbemühungen ist, dass sein anderer Gesprächspartner katholischerseits, G. Söhngen, von einer solchen „Ergänzung" in der Gotteslehre gerade nicht ausging. Barth setzt sich in KD II/1 dann auch mit Söhngen auseinander und kann ihm vielfach zustimmen. Die abschließende Bemerkung, dass ihm aber nicht bekannt sei, „daß diese Lehre von der *analogia entis* im Raum der römisch-katholischen Kirche auch sonst vertreten wird und daß sie dort jemals in diesem Sinn vorgetragen worden ist", mag aber unbefriedigend sein und schon andeuten, dass breitere Überschneidung denkbar wäre (KD II/1 §26, 90).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt und disponiert".[31] Das sind trotz der christologischen Fundierung gewiss bemerkenswerte Formulierungen, die nach meinem Dafürhalten auch kompatibel mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre sind: Gegenüber den im zweiten Band der *Kirchlichen Dogmatik* vorgebrachten Befürchtungen könnte man beispielsweise behaupten, dass Gerechtigkeit bei Gott und Mensch etwas Ähnliches ist oder zumindest ähnlich wäre, wenn der Mensch sie denn hätte – dass aber dennoch daraus nicht folgt, dass der Mensch über Gerechtigkeit *verfügen* kann. Immer noch könnte man behaupten, dass der Mensch aus sich heraus nicht gerecht ist und dass er vollständig eines göttlichen Entgegenkommens und der Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes bedürfe. Ähnlichkeit ist nicht automatisch ein Garant oder Grund von Verfügbarkeit oder Selbstmächtigkeit. Zusammengenommen könnte man also mit guten Gründen schon im barthschen Denkrahmen selbst für eine konstante Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt votieren; und auf dieser Basis könnte auch die analoge Rede von Gott legitimiert werden.

Pannenberg wäre damit aber wahrscheinlich nicht zufrieden gewesen. Schon 1953 hat er ähnliche Beobachtungen wie Keith L. Johnson gemacht und im Anschluss an Hans Urs von Balthasar darauf hingewiesen, dass es bei Barth Entwicklungen ab dem dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik* gab.[32] Auch schon zu diesem Zeitpunkt war dies eingebettet in Debatten, ob und wie sich das Verhältnis Barths zur katholischen Theologie verändert hat: Während es dabei heute häufiger darum geht, ob Barth seine katholischen Gesprächspartner richtig verstanden hat (siehe oben), bezogen sich die damaligen Auseinandersetzungen unter anderem darauf, inwiefern

31 Vgl. KD III/1 §41, 106 (zitiert in K. L. Johnson, Reconsidering Barth's Rejection, 644).

32 Schon 1951 hat Hans Urs von Balthasar markiert, dass die Unterschiede zwischen Barth und der katholischen Theologie mindestens nicht an der üblichen Stelle festzumachen seien (und keineswegs das „Gewicht einer Kirchenspaltung auf ihren Schultern" zu tragen vermögen). Bei der Gegenüberstellung von *analogia entis* und *analogia fidei* handle es sich um eine „Scheinfront": die „Weise, wie Karl Barth die Offenbarung Gottes in der Schöpfung von Christus her versteht, enthält als analogia fidei die analogia entis in sich" (vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth, 389 f.). Von Balthasar hält auch umgekehrt fest: „(…) die Weise, wie die genannten katholischen Autoren die Christozentrik des göttlichen Weltplans verstehen, läßt die analogia entis ihre Konkretheit nur innerhalb der umgreifenden ›analogia fidei‹ [im weitesten Sinne] gewinnen" (ebd., 390).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich Barth und die einschlägigen katholischen Entwürfe angenähert haben oder ob sich trotz der christologisch fundierten Schöpfungslehre immer noch prinzipielle Differenzen in der Analogielehre zeigen lassen. Für den vorliegenden Zusammenhang müssen diese Fragen jedoch nicht entschieden werden.[33] Pannenberg ist nämlich seit seinen frühen Texten der Auffassung, dass ohnehin jeglicher Anspruch auf analoge Rede von Gott – ob in barthianischem oder katholischem Zuschnitt – unangemessen sei und in eine theologische Sackgasse führe. Das hängt zum einen damit zusammen, dass er spätestens seit seiner Habilitationsschrift zur scholastischen Analogielehre Mitte der 1950er Jahre zur Überzeugung gekommen ist, dass alle analoge Rede einen univoken Kern voraussetze.[34] Alle Einwände, die gegen univoke Rede sprächen, seien deshalb auch „gegen die analoge Übertragung geschöpflicher Worte und Begriffe auf Gott

33 Vgl. für die Einschätzung, dass weiterhin prinzipielle Differenzen bestehen, K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, 231: „Barth's mature theology does, in fact, contain an *analogia entis*, but his version of it is substantively distinct from Roman Catholic formulations, and it thus stands as a deepening of, rather than a departure from, the same theological commitments that initially prompted him to reject Przywara's *analogia entis*." Johnson hält allerdings auch an anderer Stelle fest, dass die katholische Seite sich im Laufe der 1930er Jahre an Barth angeglichen habe, woraus sich Barths spätere Zurückhaltung im Urteil über die *analogia entis* ergeben würde: „He did not stop talking about the *analogia entis* because he realized he had made a mistake or because he changed his mind about his rejection of it; he stopped talking about it because the version of the *analogia entis* he rejected in 1929 and again in the preface to Church Dogmatics I/1 was not the same version that Söhngen, von Balthasar, or even Przywara himself were defending in the decades that followed" (K. L. Johnson, Reconsidering Barth's Rejection, 644). Auch Pannenberg (ders., Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21), unterstreicht, dass Barth keineswegs einfach „gut katholisch" geworden sei, räumt aber ein, dass der Gegensatz gegen die *analogia entis* „radikal" verstanden werden müsse – „radikaler als das bei Barth sichtbar wird, aber doch so, wie er es offenbar intendiert" habe (ebd.). Pannenberg hat hier offenbar die Ansätze seiner eigenen Position vor Augen.

34 Vgl. für eine Zusammenfassung seiner Kritik an der klassischen Analogielehre unter anderem das erst 2006 verfasste Nachwort zu seiner bis dahin unveröffentlichten Habilitationsschrift: W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 212 f. Vgl. außerdem die dichte Zusammenfassung in W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 189–192 oder die Hinweise in W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 373.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geltend zu machen".[35] Zum anderen, und dies berührt dann einen noch grundsätzlicheren und systematisch zentralen Punkt, stünde auch die analoge Rede von Gott in Spannung zur Annahme der Verborgenheit und Transzendenz Gottes. Genauer problematisiert Pannenberg hier, dass in der analogen Rede von Gott das „Unbekannte in den Kreis des schon Bekannten" eingeordnet und insofern verfügbar und berechenbar gemacht werde. Dies wiederum rühre daher, dass die Gotteserkenntnis im Rückgang von (gewissermaßen „bekannten") Wirkungen auf die Ursache konzipiert worden sei und dies stünde in der Konsequenz im Gegensatz zur eigentlichen Intention der Analogielehre, nämlich zum Ausdruck zu bringen, dass Gott „je-immer-größer(…)" sei (vgl. etwa die Formel des IV. Laterankonzils, dass es keine Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpfen geben kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit umfangen wäre).[36] Nicht das Bekannte ist also der entscheidende Bezugspunkt der Gotteserkenntnis und der Rede von Gott; vielmehr auch hier das Künftige, Kontingente, bislang bei aller Bewährung nur Vorläufige etc., und damit Aspekte, die auch mit Blick auf sein grundsätzliches Verständnis der Aufgaben systematischer Theologie eine Schlüsselrolle spielen.[37] Wie bringt Pannenberg diese Struktur auch im vorliegenden Zusammenhang der Rede von Gott zur Geltung?

3. Pannenbergs Konzeption doxologischer Rede von Gott

Ähnlich wie Barth ist Pannenberg der Auffassung, dass dem Gedanken der Offenbarung Gottes theologisch zentrale Bedeutung zukommt. Anders als Barth geht er jedoch davon aus, dass die Annahme göttlicher Offenbarung mit der Annahme der Äquivozität unserer Ausdrücke verbunden werden könne. Beides ließe sich genauer durch seine Konzeption doxologischer Rede von Gott zu-

35 Vgl. W. Pannenberg, Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 227.

36 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 185; 190–192. Ich bin Christian Schaufelberger dafür dankbar, mich auf die zentrale Bedeutung des hier adressierten Zusammenhangs für die Konzeption Pannenbergs aufmerksam gemacht zu haben.

37 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 58–72.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sammenführen. Am ausführlichsten hat sich Pannenberg dazu in seinem Aufsatz „Analogie und Doxologie" von 1963 geäußert. Bei doxologischer Rede von Gott gehe es grundsätzlich nicht um eine theoretische Bestimmung des Wesens Gottes, sondern im Kern um *Anbetung Gottes* auf Grund seines *Wirkens*.[38] Dieses Verständnis stünde schon hinter dem biblischen Reden von Gott und sei auch für die Theologie paradigmatisch.[39] Beide Schlüsselmotive werden im Folgenden genauer skizziert. Was ist dabei zunächst mit *Anbetung* gemeint und wie unterscheidet sich dies vor allem von theoretischen Bestimmungen?

Nach Pannenberg entließen wir in der Anbetung unsere Worte „ganz aus der Verfügung unseres Denkens" und übereigneten sie der „erhabenen Unendlichkeit Gottes".[40] Indem wir die Worte so unserer Verfügung entließen, sei es uns nicht möglich, „das Ausmaß der Verwandlung" ihres „Inhaltes (…) zu überblicken"; es sei außerdem nicht möglich, „einen gemeinsamen Logos als Grund einer Analogizität unseres Redens mit dem Wesen Gottes selbst anzugeben".[41] Man könne zwar von Analogie sprechen. Diese bestünde aber nur – und das ist für das Verständnis besonders wichtig – „zwischen dem alltäglichen Sinn des Wortes und seiner theologischen Verwendung"; sie bestünde *nicht* „zwischen dem alltäglichen Wortsinn und dem Sein Gottes an und für sich".[42] Der erstgenannte Aspekt der Ähnlichkeit zwischen dem alltäglichen und dem theologischen Sinn des Wortes erlaube in einem begrenzten Sinne theologisches Schlussfolgern;[43] und auf dieser Ebene scheint mir auch die oben akzentuierte Bedeutung des „Neuen" sichtbar gemacht werden zu können: wir

38 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 184.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., 185. Auch im Motiv der Anbetung finden sich Ähnlichkeiten zu Barth. Nach Pannenberg bringe im „Akt der Anbetung" der „Lobpreisende sein Ich zum Opfer und damit zugleich auch die begriffliche Eindeutigkeit seines Redens" (vgl. ebd.). Ähnlich Barth: Diesem zufolge gehöre „das Unternehmen, Gott zu erkennen, in menschlichen Anschauungen, Begriffen und Worten grundsätzlich in die Kategorie des Opfers und zwar des Opfers im biblischen Sinne des Begriffs, (…) bei welchem es (…) darum geht, die Gottheit durch eine (…) Gabe (…) als Gottheit zu bezeugen" (vgl. K. Barth, KD II/1 §27, 245).

41 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 185 f.

42 Vgl. ebd., 185 und auch wenig später: Die Analogie bestehe „nur in der Sprache, nicht zwischen der Sprache und Gott selbst" (ebd., 187).

43 Vgl. die späteren Erläuterungen dazu in ebd., 198.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hätten nach Pannenberg von „der Wirklichkeit Gottes her" immer wieder neu zu lernen, was beispielsweise „Gerechtigkeit eigentlich meint".[44] Durch den Gang der Geschichte änderten sich also Bedeutungen unserer theologischen Sprache und würden sie durch das bislang Unbekannte der Zukunft präzisiert oder korrigiert. Hierin liegt erkennbar erhebliches Pluralismuspotenzial.[45] Aber offenbar auch dann blieben unsere Worte, sofern sie das Sein Gottes an und für sich bezeichnen, nach Pannenberg äquivok; alle Analogie werde „im Akt der Anbetung transzendiert".[46] Pannenberg markiert für diese Auffassung Überschneidungsflächen mit dem kantischen Konzept des „symbolischen Anthropomorphismus".[47] Vor allem sieht er aber eine Nähe zu Hegels Begriff der Andacht, insofern sich auch hier das „endliche[…] Ich an das Absolute" hingebe.[48]

Dieser erste Bestandteil von Pannenbergs Ansatz ist gewiss prägnant und schlank. Es lassen sich aber naheliegende Einwände dagegen vorbringen. Eine schwerwiegende Problemanzeige hat Pannenberg selbst aufgegriffen und bearbeitet: Genauer markiert er das

44 Vgl. ebd., 185.

45 In diesen Aspekten der Zukünftigkeit der Offenbarung wie auch des Pluralismuspotentials weist Pannenberg bemerkenswerte Parallelen zu David Bentley Harts Überlegungen auf, die dieser in *Tradition and Apocalypse* (besonders 95–188) vorgelegt hat. Ein Vergleich beider Ansätze dürfte fruchtbar sein, muss hier aber ausgespart bleiben.

46 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 193.

47 Vgl. ebd., 187 f. Dem kantischen Ansatz zufolge würden wir (nach Pannenberg) Gott selbst in unserer Rede von Gott keine Eigenschaften beilegen, „durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken" – vielmehr bezögen sich unsere Ausdrücke nach Kant nur auf das *Verhältnis* von Gott und Welt (siehe dazu etwa die einschlägigen Abschnitte in I. Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, §57–59).

48 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 187 f. Anders als bei Hegel erreiche auch die Andacht nicht Gott selbst in einem begrifflichen Sinne. Und anders als bei Kant werden nach Pannenberg in der Anbetung im Sinne der Doxologie Gott „an sich selbst" Eigenschaften beigelegt – aber eben im Sinne der Doxologie als ein Überantworten. Pannenberg bewegt sich hier in den knappen Anmerkungen zu Kant auf einer Interpretationslinie der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, wie man sie unter anderem auch bei E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 358–361; 377–383 findet: Nach Jüngel sei der „theologische Gebrauch der *Analogie*, den wir bei Kant beobachten" können, „dominant agnostisch" (ebd., 381; vgl. für einen alternativen Blick auf Kant, der eher theistische Motive herausarbeitet, die Ausführungen von Winfried Lücke im vorliegenden Band).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Problem, dass es nicht möglich zu sein scheint, die Wahl doxologischer Aussagen begründen zu können – wie entscheiden wir, welche Ausdrücke wir überhaupt verwenden, die dann in der Anbetung Gott übereignet werden? Solange es eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt gibt, könnte die Wahl eines Ausdrucks zur Beschreibung Gottes an jener Ähnlichkeit gemessen werden. Zu sagen: „Der Herr ist mein Hirte" oder „Gott vergibt dem Sünder" etc. würde beispielsweise einleuchten, wenn man das Verhältnis Gottes zur Welt so beschreiben würde, dass Gott in ähnlicher Form mächtig ist oder der Welt wohlwollend zugewandt. Woran bemisst sich aber die Passfähigkeit von Ausdrücken, wenn keinerlei Ähnlichkeit bestünde? Warum ist es unter dieser Voraussetzung angemessener, Gott als „Geist" zu bezeichnen, denn als „Stein" oder „Stier", wie Pannenberg selbst fragt?[49] Solche Fragen stellen sich auch in anderen Kontexten – in der gegenwärtigen Debatte beispielsweise dort, wo für die Rede von Gott geltend gemacht wird, dass sie im Sinne einer „absoluten", also nicht paraphrasierbaren Metapher zu verstehen sei. Während die Auskunft oft recht unbefriedigend ausfällt, warum gerade diese absoluten Metaphern die angemessenen Bezeichnungen für Gott sind, kommt Pannenberg hier ein Stück weiter.[50] Die Wahl unserer äquivoken Bezeichnungen, so hält er fest, sei keineswegs zufällig. Um dies zu erläutern, ruft er die boethianische Figur einer „*aequivocatio a consilio*" auf: Hier gehe es „um einen Gebrauch desselben Wortes aus bestimmten Gründen, wenn auch für einen anderen Inhalt".[51] Die Verwendung unserer Begriffe zu Anbetungszwecken sei genauer durch Widerfahrnisse göttlicher Macht begründet. Mit Blick darauf wird nun das erwähnte zweite Schlüsselmotiv wichtig: göttliches *Wirken*. Was meint Pannenberg an dieser Stelle damit?

Widerfahrnisse göttlicher Macht könne man nach Pannenberg zunächst auch ganz ohne Bezug auf Gott beschreiben. Das mag zwar

49 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 192.

50 Vgl. etwa die Berufung auf „absolute" Metaphern in dem jüngsten „Votum" des „Theologischen Ausschusses der UEK" zur Frage, wie die Rede vom Handeln Gottes zu verstehen sei, sowie die kritische Auswertung dessen in Matthias Ruf, „Handeln Gottes" als „Grundmetapher". Vgl. außerdem zu Eberhard Jüngels Metaphernverständnis die kritische Auswertung in dem vorliegenden Band durch Jacob Hesse und Gesche Linde.

51 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine „Tiefendimension" ausblenden, sei aber immer noch möglich. Pannenberg illustriert das an Ereignissen rund um den Exodus:

> Daß da ein Meer ist, daß Wasser durch den Wind hinweggetrieben wurde, ein Zug Menschen durch den Furt gelangte, andere nachfolgten, aber im wiederkehrenden Wasser ertranken – das liegt auf einer anderen Ebene als die Beschreibung dieses Geschehens als Handeln einer Person.[52]

Wir hätten es also erst einmal nur mit bemerkenswerten Widerfahrnissen zu tun, die noch gar nicht nötigten, sie etwa als ein Wirken oder gar Handeln Gottes zu beschreiben. Warum werden sie aber dennoch so beschrieben? Pannenberg ist der Auffassung, dass diejenigen, denen jene Widerfahrnisse zustoßen, das so erleben, dass sie hier vom „Ganzen der Wirklichkeit" ergriffen würden und dieses Ganze ihnen dabei aufschiene.[53] Hier handle es sich zwar um vernünftige Einsicht. Man könne aber bei einer solchen Einsicht noch nicht unterscheiden, ob sie monotheistisch oder polytheistisch zu entfalten wäre; auch könne man hier noch nicht entscheiden, ob das besser über eine persönliche oder unpersönliche Gotteskonzeption zu beschreiben wäre. Zu den präziseren religiösen oder theologischen Beschreibungen komme es erst durch die folgenden Umstände: Nach Pannenberg würden die einzelnen Ereignisse, in denen wir des Ganzen gewahr werden, durch diesen Vorgang in ein besonderes Licht getaucht. Um diese „Tiefendimension des Geschehens" (also die Bezugnahme auf das Ganze) zur Sprache bringen zu können, benötige es einer besonderen Beschreibung. Und diese erfolge nach Pannenberg in einem separaten Schritt so, dass die Ereignisse als Wirkungen einer handelnden Person beschrieben werden.[54] Die Israeliten hätten diese Personifikation göttlicher Macht dabei nicht zufällig, sondern mit Recht vollzogen. Pannenberg mutmaßt genauer (und darauf ist erneut in besonderer Weise zu achten – hier kommt erneut das Motiv des Neuen zur Geltung), dass sie über die personale Redeweise die „wesenhafte[…] Unverfügbarkeit" der Widerfahrnisse zum Ausdruck bringen wollten. Dass das Meer sich spaltet oder ausgerechnet über den ägyptischen Verfolgern wieder

52 Vgl. ebd., 196.
53 Vgl. ebd., 194.
54 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 196.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zusammenschlägt – das sei „prinzipiell nicht verfügbar“ und „in unvorhersehbarer Weise geschehen“.[55] Und wegen dieses Aspekts der Unverfügbarkeit hätten die Israeliten die dahinterstehende Macht personifiziert. Aus denselben Gründen, nämlich um die Kontingenz von Widerfahrnissen auszudrücken, könnten nun auch wir von Gott als Person sprechen. Wir müssten aber immer eingedenk sein, dass das nur anbetende Rede und Gott selbst nicht in ähnlicher Weise handelnde Person sei – *aequivocatio a consilio*: Gebrauch desselben Wortes aus bestimmten Gründen, wenn auch für einen anderen Inhalt. Soweit Pannenbergs Grundidee der Doxologie. Wie sind seine Überlegungen einzuschätzen?

4. Doxologie oder doch auch Analogie?

Zunächst attraktiv scheint zu sein, dass Pannenberg verspricht, eine Alternativposition zu klassischen Analogielehren zu bieten, die zugleich deren leitende Anliegen und Abgrenzungsbemühungen aufnehmen kann: Weder setzt er auf der einen Seite das Verständnis eines univoken Kerns im Falle der Rede von Gott selbst voraus, noch läuft seine Konzeption auf einen Verlust des Transzendenzbezugs oder auf eine weitgehend reduzierte Gotteslehre heraus, wie das beispielsweise in der Tradition Schleiermachers der Fall ist.[56] Pan-

55 Vgl. ebd., 197.

56 Siehe für ein Beispiel eines theologischen Ansatzes, der den Transzendenzbezug auf einige Rudimente (etwa die Unableitbarkeit von Ereignissen, in denen dem religiösen Menschen etwas einleuchtet) reduziert, die jüngeren Überlegungen von Christian Danz (siehe hierzu etwa die Kritik von Christian Weidemann im vorliegenden Band). Schleiermacher geht nicht so weit und versteht die Rede von göttlichen Eigenschaften in der zweiten Auflage seiner *Glaubenslehre* so, dass damit das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit genauer spezifiziert und gleichzeitig absolute Ursächlichkeit genauer beschrieben wird. „Allmacht“ bezeichne nach Schleiermacher dann also beispielsweise nicht umfassende Macht, sondern zum einen, dass die göttliche „Ursächlichkeit“ – also nicht Gott als Ursache, sondern ähnlich wie bei Kant das Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt – dem Umfang nach ganz mit der natürlichen Ursächlichkeit übereinstimme (vgl. §51.1 in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre*); und zugleich qualifiziere „Allmacht“ auch das christliche Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (vgl. ebd., Leitsatz §50). In ähnlicher Weise bedeutet beispielsweise „Allwissenheit“ bei Schleiermacher nicht, dass Gott alles weiß, sondern, dass die absolute

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nenberg kann hier im Unterschied zu letzteren Auffassungen dem biblischen Bild eines lebendigen, handelnden und eben personalen Gottes eher entsprechen (auch wenn die Eigenschaften, die die Beter Gott beilegen, Gott „übereignet werden" müssten und sie dabei eine „nicht mehr überschaubare Verwandlung ihres Sinnes" erlitten). Solche Vorzüge mögen ein Grund dafür sein, dass „doxologische" Rede von Gott seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine gewisse Konjunktur erfahren hat.[57] Zugleich fallen jedoch auch Begründungsschwächen des Doxologie-Ansatzes ins Auge. Diese werden im Folgenden in einem ersten Schritt in den Blick genommen (a). Vor diesem Hintergrund lassen sich deutlicher Umstellungen sichtbar machen, die Pannenberg selbst Ende der 1980er Jahre in seiner *Systematischen Theologie* vorgenommen hat: Analoge Rede von Gott bekommt hier wieder mehr Raum und wird mit Doxologiemotiven verbunden (b). Pannenberg gelingt hier eine prima facie attraktive Weiterentwicklung seiner früheren Überlegungen, doch sollen abschließende Überlegungen deutlich machen, dass auch diese Modifikationen über sich hinausweisen (c).

Zu (a) Was erstens die Probleme in den Begründungen angeht, beziehe ich mich genauer auf die skizzierte Behauptung Pannen-

---

Ursächlichkeit besonders „lebendig" sei etc. Über solche Bestimmungen soll in jedem Fall nicht Gott selbst bezeichnet und jegliche theistische Assoziation vermieden werden (vgl. für Darstellung Schleiermachers: M. Ruf, „Handeln Gottes", 138–150). Insgesamt ergibt sich dabei mit der alleinigen Ausmalung „absoluter Ursächlichkeit" ein sehr karges Gottesbild und man kann verstehen, dass Schleiermacher erwogen hat, die Gotteslehre ganz aus der Glaubenslehre auszuscheiden. Weniger leuchtet ein, dass er deswegen diesen Schritt nicht ging, da dann der Glaubenslehre ganz der „eigentlich kirchliche Charakter" fehlen würde – diesem wird er schließlich nur äußerlich und zudem in leicht missverständlicher Weise gerecht (vgl. dazu F. D. E Schleiermacher, Glaubenslehre, §30, 195).

57 Nach Horst Georg Pöhlmann gelte beispielsweise: „Theologie ist Doxologie, oder sie ist nicht Theologie" – und Jürgen Moltmann erklärte, dass erst das „was in der Doxologie zur Sprache kommt, (…) eigentlich Theologie" sei (Zitate jeweils bei J. Drumm, Doxologie und Dogma, 13). Pannenberg war für solche Einschätzungen sicher ein wichtiger Bezugspunkt, doch ist die Popularität des Doxologiekonzeptes nicht allein auf Pannenberg zurückzuführen; auch verstehen nicht alle Rezipienten den Doxologie-Gedanke in seinem Sinne. Der Ausdruck könne nach Drumm außerdem auch als Wechselbegriff für „Liturgie" fungieren (so bei Walter Kasper), oder teilweise als Wechselbegriff zu „Gebet" gebraucht werden (wie bei Pöhlmann) (vgl. dazu J. Drumm, Doxologie und Dogma, 14 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bergs, dass die doxologische Rede auf Wirkungen göttlicher Macht hin erfolge, dass jene Wirkungen aber noch gar nicht auf ein Handlungssubjekt schließen ließen. Die personale Rede bringe allein die „wesenhafte Unverfügbarkeit" der Widerfahrnisse zum Ausdruck. Diese Rekonstruktion ist jedoch meines Erachtens kaum einleuchtend oder zumindest künstlich reduktiv:

Dass sich die Israeliten in der Einordnung besonderer Widerfahrnisse der personalen Rede von Gott bedienten, scheint mir am ehesten daher zu rühren, dass sie angesichts der Ereignisse, die ihnen Rettung brachten, per Analogieschluss unterstellten, dass Gott hier in guter Absicht an ihnen handle und entsprechend personal zu denken sei (das gälte auch für den Fall, dass die Logik einer fiktiven Geschichte oder einer historisch inakkuraten Erzählung zu rekonstruieren wäre). Solche Rückschlüsse von Ereignissen auf Absichten eines Handlungssubjektes sind gewiss nicht in allen Fällen plausibel. Besonders dort aber, wo jene Ereignisse sich in einen größeren Sinnzusammenhang einfügen, ist solch ein Schluss naheliegend. Bestritten werden soll dabei nicht, dass in jenen Deutungen als personales Handeln auch die Unverfügbarkeit des Widerfahrnisses markiert wird. Es geht mir allein darum, dass sich eine sachgemäße Beschreibung in einem Verweis darauf nicht erschöpft und dass darin außerdem auch nicht das Entscheidende auszumachen ist. Dies kann man sich an gewöhnlichen Situationen deutlich machen: Wenn wir auf ein unerwartetes Geschenk mit „Danke!" reagieren, möchten wir beispielsweise in der Regel auch nicht allein markieren: „Das war unerwartet!", sondern vor allem die Dankbarkeit für das Wohlwollen ausdrücken. Ohne dies wäre ein entscheidender Aspekt einer (aufrichtigen) Reaktion ausgeblendet.[58] Wir verwenden personale Terminologie also zusammengenommen aus anderen Gründen als denjenigen, die Pannenberg unter Rückgriff auf das Unverfügbarkeitsmotiv geltend macht.

58 Dass auch Pannenberg hier eine Schwäche in seiner Begründung ausgemacht haben mag, deutet sich an einer Stelle in seinem Doxologie-Aufsatz an, wenn er nämlich bemerkt, dass das von ihm benannte Motiv hinter der Personalisierung den „eigentliche[n] Kern des personalen Lebens" noch nicht berühre (vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 197 Fn. 32.). Er korrigiert hier seine Auffassung aber noch nicht, zumal er zumindest geltend machen kann, dass die „Freiheit des Wirkens, die im Begriff des Handelns liegt", eine „Voraussetzung" personalen Lebens sei.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese kritische Einschätzung hat darin ihr Gegenstück, dass die mit der Unverfügbarkeitsannahme korrespondierende Unterstellung nicht überzeugend ist, dass analoge Rede von Gott dessen Verfügbarkeit impliziere (siehe die entsprechende Kritik an Barth in Abschnitt 2). Richtig ist, dass bei einem Zugriff über Analogien Gott mit dem schon Bekannten verglichen wird. Dies schließt aber *nicht* ein, dass von dort aus alle weiteren Schritte Gottes erschlossen werden könnten, sich diese förmlich gesetzmäßig ergeben und man damit dem Gedanken göttlicher Freiheit nicht mehr gerecht werden könnte. Pannenberg legt diesen Zusammenhang im Doxologie-Aufsatz an einer Stelle en passant nahe: Bei der Beanspruchung analoger Rede von Gott müsse ein kausales Gott-Welt-Verhältnis unterstellt werden, bei dem „das Ganze der Wirklichkeit primär unter dem Gedanken des Gesetzes" gedacht werden müsse – um von hieraus festzustellen, dass sich dann der „Grund alles Geschehens schwerlich als Urheber und so als Person verstehen" ließe.[59] Das überzeugt jedoch insofern nicht, da es auch Varianten analoger Zusammenhänge in der Welt (sowie daran anknüpfende analoge Rede von Gott) gibt, die die Freiheit des göttlichen Handelns zuließen und nicht auf die Unterstellung einer besonderen (gar deterministischen) kausalen Struktur der Welt verpflichten. Insbesondere ist dies der Fall, wenn „agenskausale" Varianten der Handlungstheorie rezipiert werden.[60] Würde man also für ein Verständnis christlicher Grundmotive der Rede von Gott mit Pannenberg bei Widerfahrnissen besonderer Ereignisse einsetzen, läge es zusammengenommen nahe, von dort aus im analogen Sinne auf ein (freies) göttliches Handlungssubjekt zu schließen.

Wie geht es von hier aus weiter? Es spricht meines Erachtens einiges dafür, dass auch Pannenberg selbst spätestens in seiner *Systematischen Theologie* diese Figur des analogen Schließens aufgenommen hat. Dennoch rahmt er dies hier offenbar nach wie vor durch die Annahme, dass die in diesem Sinne analoge Rede doxologisch verstanden werden müsse. Dass Pannenberg dies zumindest so durchführt, skizziere ich im Folgenden und markiere von dort aus, in welche Richtung dieser Ansatz (entgegen der eigenen Intention) tendiert.

---

59 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 197.

60 Vgl. für eine Darstellung von handlungstheoretischen Grundtypen: M. Ruf, „Handeln Gottes", 87–108.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu (b) Bei der Durchsicht der *Systematischen Theologie* fällt unmittelbar ins Auge, dass Pannenberg nur am Rande explizit von Doxologie spricht.[61] Der Sache nach kommen einige der oben skizzierten Motive jedoch erkennbar vor; auch lässt sich die Argumentation teilweise kaum anders als unter Rückgriff darauf verstehen: Das betrifft besonders den Umstand, dass Pannenberg einerseits mit einem Bekenntnis zur „alle unsere Begriffe übersteigenden Erhabenheit Gottes" seine Gotteslehre einsetzt und betont, dass alle Aussagen über Gott „über sich selbst hinausweis[en]".[62] Andererseits entwickelt er aber dennoch in der weiteren Durchführung (prima facie in Spannung zu der Ausgangsannahme) ein immer präziseres Verständnis davon, was die Rede vom Handeln Gottes bedeutet.[63]

61 Am deutlichsten werden Motive aus dem Doxologie-Aufsatz in dem Abschnitt zur „Wahrheit der Christlichen Theologie" aufgenommen (vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 65 f.; darauf wird unten nochmals zurückgekommen). Die anderen Fundstellen sind bemerkenswert zurückgenommen und beziehen sich beispielsweise auf das „Werk des Geistes in der Doxologie" in innertrinitarischen Zusammenhängen (vgl. ebd., 349; 358), auf die „doxologische Sprache des Hymnus" (ebd., 426) oder schließlich auf diesbezügliche Überlegungen von Edmund Schlink. Es fällt auf, dass Pannenberg hier nirgends auf seinen eigenen Doxologieaufsatz verweist (höchstens auf den viel weniger detaillierten und voraussetzungsreichen Text „Was ist eine dogmatische Aussage"), und dass das Thema in dem Eingangsabschnitt der Gotteslehre „Gottes Erhabenheit und die Aufgabe vernünftiger Rechenschaft über das Reden von Gott" nicht explizit vorkommt.

62 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 365 f. Auch hier mag man – wie häufig, wenn auch angesichts der Kritik gelegentlich unerwartet – das Echo von Überlegungen Barths erkennen. Diesem zufolge sei die „Tragweite und Fruchtbarkeit des Satzes *Deus est incomprehensibilis*" in der „alten Dogmatik" noch „nicht so recht zur Auswirkung" gekommen. Die *incomprehensibilitas Dei* hätte nach Barth nicht „in der Reihe der übrigen Eigenschaften" auftauchen dürfen, sondern hätte die Lehre von der Erkenntnis Gottes grundlegend bestimmen müssen" (vgl. KD II/1 §27, 208) – ein Vorschlag, den Barth selbst dann konsequent umsetzt.

63 Genauer nimmt Pannenberg die Kritik von Spinoza, Hume oder Fichte auf, dass Gott nicht in einem menschlichen Sinne als Handlungssubjekt zu verstehen sei: Konzepte wie Vernunft und Wille seien höchstens in einem übertragenen Sinne vom göttlichen Wesen auszusagen. Eine solche Kritik sei für das Christentum aber nicht problematisch. Zwar sei Gott wesentlich Geist, aber dass Geist gleich Vernunft ist, sei eine unglückliche Rezeption des platonischen Nous-Begriffes, die auf den Weg einer „allzu anthropomorphen Gottesvorstellung" geführt habe (vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 402 f.; 405). Stattdessen schlägt Pannenberg vor, Gott seinem geistigen Wesen nach nicht als Vernunft,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beides lässt sich kaum anders miteinander verbinden, als dass es sich dabei um eine Klärung der Logik theologischer Rede handelt (im Sinne einer Analogie zwischen Theologie und Alltagssprache und nicht eine Analogie zwischen Gott selbst und unserer Sprache). Das würde seiner Grundthese aus dem Doxologie-Aufsatz entsprechen, doch irritiert zunächst, dass er auf diesen Text weder Bezug nimmt noch die offenbar beanspruchten Konzepte deutlich macht. Was steht hier dahinter?

Genauer besehen mag sich dies daraus erklären, dass zusätzlich auch erkennbar Motive in seine Überlegungen Eingang gefunden haben, die ihren Ort gewöhnlich in Analogielehren haben – hier kündigt sich schon eine Integration an: Dies betrifft besonders den Umstand, dass die personale Rede von Gott nicht mehr darauf zurückgeführt wird, die Unverfügbarkeit Gottes auszudrücken (so sehr das Thema bleibende Bedeutung hat); vielmehr bekundeten sich im Handeln Gottes „Eigenschaften" des göttlichen „Wesens".[64] Hier geht Pannenberg meines Erachtens so vor, wie oben in der einleitenden Kritik (a) als plausiblerer Zugriff vorgeschlagen wurde. So zurückzuschließen ist angesichts der traditionellen Zurückhaltung, vom Wesen Gottes Aussagen zu machen, eine bemerkenswerte Annahme. Sie legt sich aber für Pannenberg unbedingt nahe, da die Trennung von Wesen und (über Handlungen) erschlossene Eigenschaften Gottes nicht haltbar sei: In der „Person hat das Wesen sein Dasein".[65] Und sie mag durch die doxologische Rahmung ihr Provokationspotential verlieren: Zwar wäre dementsprechend theologisch geboten, auch vom Wesen Gottes zu sprechen, aber dies wäre „nur" eine Klärung theologischer Semantik, nicht eine Aussage über Gott selbst.

Dass Pannenberg mindestens in späteren Texten eine solche Verbindung von Doxologie und Analogie im Sinn hatte, spiegelt sich meines Erachtens auch in dem Nachwort von 2006 zu seiner Habilitationsschrift zur scholastischen Analogielehre wider: Pannenberg

---

sondern als ein Kraftfeld der Liebe zu denken. Über jenes göttliche Kraftfeld seien die einzelnen göttlichen Personen verbunden. Zwar könne von dem Kraftfeld nicht ausgesagt werden, dass es ein Subjekt sei (gleich einer übergeordneten vierten Person der Trinität), doch verwendet Pannenberg personale Terminologie, um jenes Kraftfeld zu beschreiben (vgl. ebd., 421; 424). Wie Pannenberg hier genauer vorgeht, wird unten in Abschnitt (c) thematisiert.

64 Vgl. ebd., 399.

65 Vgl. ebd., 376–389, hier 388.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hält hier zunächst (in Übereinstimmung mit dem Doxologie-Aufsatz) fest, dass analoge Bedeutung univoke voraussetze, dass aber „Univokation (…) nur auf Seiten unserer Begriffe, nicht im Verhältnis zu der in ihnen intendierten Realität" bestehe.[66] Dann räumt er jedoch ein, dass seine Kritik an der Analogielehre noch „stark bestimmt" gewesen sei „durch Karl Barths Kritik an dem, was er ‚natürliche Theolgie' nannte".[67] Und was er zuvor mit dem doxologischen Reden verbunden hat, schlägt er dann der „Tradition der Analogielehre" zu: Diese habe mit Recht daran erinnert, dass „alle unsere Vorstellungen von Gott und seinem Handeln bestenfalls ‚analog'" blieben: Sie bedürfen immer wieder der Korrektur im Lichte der biblischen Aussagen über die Weise, wie Gott durch sein Handeln seine Eigenschaften erweist und erwiesen hat".[68] Dabei sei der Begriff des Handelns unentbehrlich – und hier kommen die erwähnten Leitthemen von Doxologie und Analogie verbunden vor –, „um die wirksame Gegenwart Gottes in kontingenten Ereignissen zu bezeichnen und sie zugleich auf die ewige Identität Gottes in ihm selber zu beziehen".[69]

Zu (c) Die sich in der *Systematischen Theologie* abzeichnende Ummantelung von Analogie durch Doxologie hat durch die Integration verschiedener Ansätze erkennbar Vorzüge. Genauer besehen brechen nun jedoch neue Fragen auf – insbesondere, warum wir mit unserer Rede von Gott eigentlich nicht tatsächlich Gott selbst bezeichnen. Letzteres war im Doxologie-Aufsatz durch die *aequivocatio a consilio* ausgeschlossen, doch die wird nicht mehr beansprucht; und in der klassischen Analogielehre konnte man sich durch die Erklärung davon abgrenzen, dass Gott in seinem Wesen unendlich oder einfach sei und die göttlichen Eigenschaften (beispielsweise aus der göttlichen Erstursächlichkeit abgleitet) davon separat gehalten und im analogen Sinn zu verstehen seien. Diese „Schutzfunktion" des Unendlichkeitsprädikates scheint bei Pannenberg nun jedoch abgeschwächt zu sein: Vorbereitet durch die Ausführungen zu Wesen und Eigenschaften Gottes und dann durch die Annahme, dass zwar der „philosophische Gottesgedanke als Inbegriff jener Mini-

66 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 212.
67 Vgl. ebd., 214
68 Vgl. ebd., 214 f.
69 Ebd., 215.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

malbedingung für das Reden von Gott" sei, dass er „jedoch nicht verwechselt werden [dürfe] mit der konkreten Wirklichkeit Gottes. Er ist nicht identisch mit dem Wesen Gottes, das sich in seinem geschichtlichen Handeln offenbart".[70] Wenn Beschreibung des Wesens, warum dann aber nicht Beschreibung von Gott selbst an und für sich und ein „realistisches" Verständnis der Gottesrede?[71]

Mit dieser Frage im Hintergrund fällt ein interessantes Licht auf die genaue Durchführung der Eigenschaftslehre in Pannenbergs *Systematischer Theologie*: Gewiss arbeitet er hier zahlreiche Unterschiede beispielsweise zwischen „Wollen" und „Wissen" Gottes und des Menschen heraus. Zugleich schneidet er dabei Konzepte jedoch so zu, dass sie scheinbar einerseits auf Gott passen, andererseits aber immer noch eine Bedeutung haben, die zweifelsohne der menschlichen Bedeutung gleicht: Unter einem Wollen jenes göttlichen Kraftfeldes sei beispielsweise eine „Konkretisierung der Dynamik des Gottesgeistes zu einer bestimmten Willensrichtung" zu verstehen; und „Wissen Gottes" bedeute, dass Gott alles „gegenwärtig" sei und „von ihm in seiner Gegenwart festgehalten" werde etc.[72] Würde man, was hier durchgeführt wird, in die zeitgenössische Debatte einordnen, wäre das nicht eine Variation, die Rede von Gott im Sinne einer Metapher zu verstehen – Pannenberg schlägt dies wenig überzeugend unter Rekurs auf Jüngel vor (und das wäre erneut ein Versuch, den Bezug auf Gott selbst zu vermeiden); vielmehr entspräche seine Rekonstruktion exakt derjenigen Variante analoger Bedeutung, die William Alston „partielle Univozität" getauft hat: Unsere Begriffe passen teilweise auf Gott; die Ähnlichkeit wird dabei aber ausbuchstabiert und nicht in einer unfixierbaren Schwebe zwischen Univozität und Äquivozität gehalten.[73] Auch dies könnte naheliegenderweise realistisch interpretiert werden.

---

70 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 426.

71 Gewiss ist der Realismusbegriff notorisch vieldeutig. Ich beziehe mich hier auf die Zusammenstellung verschiedener Merkmale von realistisch interpretierten Äußerungen S durch William Alston: „1. S's are genuine factual statements. 2. S's are true or false in the realist sense of those terms. 3. The facts that make true S's true hold and are what they are independently of human cognition" (W. Alston, Realism and the Christian Faith, 39).

72 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 413.

73 Vgl. zum Konzept der „partiellen Univozität" vor allem die Aufsätze von Alston, die er in den 1980er Jahren in W. Alston, Divine Nature and Human Language,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es spricht einiges dafür, dass Pannenberg dies so *nicht* verstanden wissen wollte. Seine Ausführungen in der Gotteslehre starten wie erwähnt überdeutlich mit dem „Bekenntnis" zu „unbegreiflichen, weil alle unsere Begriffe übersteigenden Erhabenheit Gottes" – und mit diesem Bekenntnis müsse auch alle Gotteslehre „enden"; außerdem hält er wenig später fest, dass die „großen Verwirrungen auf dem Felde der Gotteserkenntnis" dort zustande kämen, wo Menschen „ihre beschränkten Vorstellungen (…) mit der Sache selbst" verwechselten.[74] Wie ließen sich diese Behauptungen aber angesichts der gegenteilig anmutenden Durchführung der Gotteslehre begründen?

In direktem Gegensatz zu der bisher markierten Fluchtrichtung des pannenbergschen Denkens scheint immer noch mindestens seine These zu stehen, dass erst am Ende der Geschichte die genaue Bedeutung der Rede von Gott feststehe, was gegen eine Fixierung schon jetzt und entsprechend gegen eine Beschreibung von Gott

veröffentlicht hat. Pannenberg selbst ist Überlegungen aus der analytischen Religionsphilosophie skeptisch gegenüber und hat im hier relevanten Zusammenhang markiert, dass er etwa Swinburnes Überlegungen zur Gotteslehre für unterkomplex halte (vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 410). In seinen Ausführungen zur Rede vom göttlichem Willen oder göttlicher Vernunft behauptet er stattdessen explizit, dass diese wegen der Unterschiede zwischen Gott und Mensch nur „metaphorische Signifikanz" haben könne, wobei er sich bemerkenswerterweise auf Eberhard Jüngel bezieht (vgl. ebd., 410 f. zur positiven Bezugnahme auf Jüngels Aufsatz: „Metaphorische Wahrheit"). Das scheint mir allerdings schon insofern nicht treffend zu sein, als Pannenberg (im Unterschied zu Jüngel) der Auffassung ist, dass die „Aussageintentionen metaphorischer Rede (…) rekonstruierbar" seien (vgl. ebd., 411). Entscheidender ist aber, dass dasjenige, was bei der Rede vom Wollen, Wissen oder Handeln Gottes nach Pannenberg verstanden wird, überhaupt nicht ein metaphorisches Verständnis dieser Ausdrücke wäre. Hier handelt es sich vielmehr um eine analoge Variation, die noch ganz unter eine wörtliche Verständnisweise fiele. Armin Kreiner hält mit Blick auf diese im Detail gewiss herausfordernden Grundunterscheidungen treffend fest, dass bei der „analogen Verwendung [von Ausdrücken in wörtlicher Kommunikation; M.R.] (…) die Ähnlichkeiten so groß zu sein [scheinen], dass die Unähnlichkeit betont werden muss. Bei der metaphorischen Verwendung scheinen hingegen zunächst die Unähnlichkeiten so eklatant zu sein, dass die Ähnlichkeiten entdeckt werden müssen" (A. Kreiner, Das wahre Antlitz, 95).

74 W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 365 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst spräche.[75] Dieses Thema der eschatologischen Klärung von Bedeutung spielt auch in der Gotteslehre eine Rolle, wird von Pannenberg aber besonders in den oben erwähnten einleitenden Kapitel in *Systematische Theologie* hervorgehoben.[76] Dieser Vorbehalt ließe sich in einleuchtender Form jedoch nur mit Blick auf Fragen *epistemischer Rechtfertigung* vorbringen (erst am Ende – etwa im Falle der Auferstehung aller – wird ohne Zweifel feststehen, ob das Christentum wahr ist). Mit Blick auf *Bedeutungsfragen* gilt dies in meinen Augen zumindest teilweise nicht. Dass sich im Laufe der Geschichte die Bedeutung christlicher Überzeugungen verändert und dass hier durchgängig menschliche Erkenntnisbemühungen immer wieder korrigiert werden, ist gewiss nicht zu bestreiten. Dass es hier aber zu einer prinzipiellen Korrektur in rudimentären Annahmen kommt – etwa in den Annahmen, dass Gott sich den Menschen in Christus zugewandt hat, Menschen des Heils bedürftig sind oder Gott die Welt auch nicht in Zukunft sich selbst überlässt etc. –, liegt in einem pannenbergschen Denkrahmen nicht nahe. Dies ist nicht zuletzt durch die These von der Vorwegnahme des Endes (und insofern auch des Abschlusses der Bedeutungsentwicklung) im Schicksal

75 Zusätzlich legt Pannenberg in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth beispielsweise nahe, dass bei Beanspruchung von univoker oder analoger Rede eine „Koexistenz von vergleichbaren Gegenständen" vorausgesetzt werden müsse, Gott „aber kein mit anderen vergleichbarer Gegenstand" sei (vgl. ders., Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21 zu KD II/1, 255). Dass keine Vergleichbarkeit bestehe, wäre aber erst zu zeigen, was Pannenberg hier nicht unternimmt. In späteren Texten findet man dazu noch weitere Erläuterungen: Er behauptet hier, dass „alle menschliche Gottesbezeichnung Gott in das Koordinatensystem der Seinsperspektive des Sünders" einzeichne und also „Mittel intellektueller Bemächtigung Gottes durch den Sünder" sei (vgl. ders., Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 227). Aber auch dieser Punkt der „intellektuellen Bemächtigung" überzeugt noch nicht. Gewiss wäre ein Gott, der sich zumindest teilweise beschreiben ließe, nicht mehr so geheimnisvoll wie ein unbeschreibbarer „Abgrund" – aber das müsste ja nicht die unsinnige Annahme einschließen, dass man das göttliche Geheimnis durchdrungen hätte und sich also Gottes „intellektuell bemächtigt" oder Gott irgendwie in den Griff bekommen hat.

76 Vgl. etwa die Bemerkungen in W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 420, dass sich bestimmte Zusammenhänge erst „vom Ende der Geschichte her erschließen und darum den Menschen auf dem Wege zu diesem Ende verborgen bleiben wegen der unvorgreiflichen Kontingenz der Ereignisfolge, die von Israel als Ausdruck der Freiheit Gottes in seinem Handeln erfahren wurde."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christi ausgeschlossen; und das ergibt sich auch aus der Annahme, dass sich die Bedeutung christlicher Kernüberzeugungen aus den Geschichtsereignissen selbst ergeben, die beliebigen Deutungen gegenüber ein sperriges Korrektiv bilden. Freilich behauptet nun Pannenberg, dass auch für den Fall des vorweggenommenen Endes in Christus gilt, dass es nur vorläufig eingesehen wird. Überzeugend ist dies aber nur für die Fragen der Verifikation dessen – sowie für die Frage, wie eine postmortale Existenz der Menschen oder die „neue Wirklichkeit" aussehen könnte.[77] Unklar oder bedeutungsoffen ist aber doch nicht, dass Gott in Christus gehandelt hat. Dieser Aspekt wird leicht übersehen, da Pannenberg meines Erachtens an den Schlüsselstellen der *Systematischen Theologie* zu undifferenziert von der Zukünftigkeit der „Wahrheit" Gottes spricht und dabei nicht deutlich wird, ob sich dies auf den Aspekt der *Rechtfertigung* (hier leuchtet die Zeitgebundenheit ein) oder *Bedeutung* unserer Gottesrede bezieht.[78]

Möglicherweise spricht also vor dem Hintergrund der bisher aufgerufenen Themenbereiche nichts dagegen, die Gottesrede in einem analogen (etwa „partiell univoken") Sinn zu verstehen und dabei davon auszugehen, dass Gott selbst bezeichnet wird. Spräche aber auch etwas dafür? Meines Erachtens gibt es auch im pannenbergschen Denkrahmen Gründe, von einem beschreibenden Gottesbezug nicht zu lassen. Der wichtigste theologische Grund findet sich in meinen Augen in dessen Glaubensverständnis. An einer wichtigen Stelle wären hier gewiss zunächst Motive zu nennen, die zur doxologischen Rede passen: Glaube im Sinne von *fiducia* sei ein Überschreiten des theoretischen Glaubensgegenstandes und darin eine innige Vereinigung mit Christus – bei der es streng genommen

77 Vgl. W. Pannenberg, Was ist eine dogmatische Aussage, 176: „Die Dogmatik redet ständig von etwas, was erst in einer uns unvorstellbaren Zukunft vollendet in Erscheinung treten wird, aber an Jesus schon damals, zu bestimmter Zeit, geschehen ist. Und sie redet davon in einer Sprache, die hinter der zukünftigen Wirklichkeit des Lebens der Auferstehung unendlich zurückbleiben muß, weil wir diese neue Wirklichkeit eben noch nicht an uns erfahren und nur von unserer andersartigen Daseinserfahrung her in vorläufiger und symbolischer Weise von ihr reden können."

78 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 64 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht darauf ankommt, ob unsere Rede über Gott zutreffend ist.[79] Damit ließe sich auch seine Annahme verbinden, dass das biblische Glaubensverständnis (im Unterschied zur Fixierung auf das Erkennen) auf das zukünftig Neue ausgerichtet sei,[80] was wiederum zur oben eingeführten These passt, dass das „Neue, das frühere Erwartungen enttäuscht (…), das eigentlich Entscheidende im göttlichen Geschichtshandeln"[81] sei. So weit, so „doxologie-kompatibel". Die Ausrichtung auf das Neue bedeute allerdings nicht, dass auch „dem Glauben das Wißbare gleichgültig sein dürfte und daß er nicht auch selber des Wissens bedürfte als einer anfänglichen Kenntnis von der Wahrheit, auf die er sich einläßt".[82] Wir hielten uns nach Pannenberg eben nicht wider besseren Wissens an Gott, sondern weil wir davon ausgingen und uns darauf verließen, dass Gott zuverlässig sei und dass er an uns beispielsweise so handeln werde, wie er an Christus gehandelt habe.[83] Reicht es aber dem Glauben, davon auszugehen, dass unsere Behauptungen über Gott vielleicht innertheologisch plausibel sind, aber Gott selbst überhaupt nicht bezeichnen? Wenn der Glaube in dieser Hinsicht die Ausdrücke, mit denen er sich artikuliert, aus seiner „Verfügung" entlässt, in dieser Hinsicht deren Äquivozität einräumt, und deren Bedeutung konsequent Gott überantwortet, scheint er das *extra nos* zu verlieren – hier stünde es nicht anders als dann, wenn der noetische Aspekt des Glaubens ausfiele (auch wenn der externe Gegenstand hier ein anderer wäre). Müsste auch nicht hier die Warnung Pannenbergs gelten, dass die Spannung zwischen „Glauben und Erkennen (…) nicht ungestraft überzogen" werden könne und dass dann, wenn sie übergebührlich anstiege, auch „der Bogen der christlichen Existenz"

79 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 183: „Im Akt des Vertrauens (…) verlassen wir – durch solche Kenntnisnahme hindurch und sie auf den Gegenstand unseres Vertrauens hin überschreitend – in ganz buchstäblichem Sinne uns selbst."

80 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 157.

81 Vgl. W. Pannenberg, Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 228.

82 Vgl. dazu W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 157.

83 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 158 f. Den Zusammenhang von Vertrauen und Wissensansprüchen illustriert Pannenberg treffend an der paulinischen Aussage in Röm 6,8 f.: „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Denn wir wissen: Christus, auferweckt von den Toten, stirbt nicht mehr (…)".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

springen würde.[84] Auch diese Verbindung des *fiducialen* und *epistemischen* Aspektes von Glauben und dessen Bedeutung für die Frage nach der Rede über Gott sprächen dafür, dass Pannenberg dann, wenn er an basalen Stellen von Gott spricht, *meinen* müsste, was er *sagt* und zugleich beanspruchen müsste, sich darin auf Gott selbst zu beziehen. Das schließt den Aspekt der Doxologie nicht aus, insofern Gott im Letzten undurchdringlich ist. Es geht vielmehr darum, dass nach christlicher Auffassung doxologisches Reden an basaler Stelle das gewiss tastende Verstehen und dann Beschreiben derjenigen Seite Gottes voraussetzt, die Gott den Menschen in Christus zugewandt hat.

Literaturverzeichnis

Alston, William (Hg.): *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1989.

Alston, William: Aquinas on Theological Predication, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann,* Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, 145–178.

Alston, William: Realism and the Christian faith, *International Journal for the Philosophy of Religion* 38/1 (1995), 37–60.

Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* Bd. I/1. Zürich: TVZ 1932.

Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* Bd. II/1. Zürich: TVZ 1940.

Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* Bd. III/3. Zürich: TVZ 1950.

Balthasar: Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Köln: Hegner 1951.

Danz, Christian: Was ist Religion? Anmerkung zu ihrem Verständnis, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Interesse am Anderen. Inderdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität,* Berlin: De Gruyter 2019, 3–19.

84 Vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Thesen, 102. Der integrale Zusammenhang von *fiducia* und Wissen in einem integrierenden Begriff des Glaubens kommt auch in der *Systematischen Theologie* zum Ausdruck: „Indem aber der Glaube sich auf die Person Jesu bezieht, der Person Jesu vertraut, geht er über die jeweils vorläufige Gestalt seiner eigenen Erkenntnis von Jesu Person und Geschichte hinaus, so unerläßlich solche Erkenntnis ist, um des Glaubensgegenstandes überhaupt ansichtig zu werden und sich der Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung zu vergewissern“ (vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 182).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drumm, Joachim: *Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie*, Paderborn/München u.a.: Ferdindand Schöningh 1991.

Hart, David Bentley: *Tradition and Apocalypse. An Essay on the Future of Christian Belief,* Grand Rapids: Baker 2022.

Johnson, Keith L.: Reconsidering Barth's Rejection of Przywara's *Analogia Entis*, *Modern Theology* 26 (2010): 632–650.

Johnson, Keith L.: *Karl Barth and the Analogia Entis*, London: T & T Clark 2010.

Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, *Sonderheft, Evangelische Theologie* 1974, 71–122.

Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt,* 8. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Georg Mohr (Hg.), *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie: Texte und Kommentar*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp 2004, 9–179.

Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen,* Freiburg: Herder 2006.

Pannenberg, Wolfhart: Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar, *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953), 17–24.

Pannenberg, Wolfhart: Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), 225–228.

Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, 91–114.

Pannenberg, Wolfhart: Analogie und Doxologie, in: Ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 181–201.

Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie,* Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie,* Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Pannenberg, Wolfhart: *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

Richards, Jay Wesley: Barth on the Divine ‚Conscription' of Language, *The Heythrop Journal* 38/3 (1997), 247–266.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ruf, Matthias: *„Handeln Gottes". Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.

Ruf, Matthias: ‚Handeln Gottes' als ‚Grundmetapher'? Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger, *Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik* 1/2025.

Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1 und 2, hg. v. Rolf Schäfer. 2. Auflage, Berlin: de Gruyter 2008.

Track, Joachim: Analogie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2, Berlin: de Gruyter 1978, 625–650.

White, Roger M.: *Talking about God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language*. Farnham: Ashgate 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jacob Hesse

Metaphorische Wahrheit?

Eberhard Jüngel zur Rede von Gott

1. Einführung

Autoren wie Gordon Kaufman[1], Sally McFague[2], Anthony Kenny[3] oder Eberhard Jüngel[4] argumentieren dafür, dass die Sprache über Gott, wenn sie sinnvoll und wahr sein soll, immer und notwendigerweise metaphorisch verstanden werden müsse. D.h., wörtlich verstandene Aussagen über Gott wären, wenn diese „panmetaphorische These" korrekt ist, immer allein deswegen sinnlos oder falsch, *weil* sie wörtlich verstanden werden.[5] Entscheidend für das Verständnis und die Beurteilung der panmetaphorishen These ist neben ihrer Begründung auch die Klärung der Bedeutung von „metaphorisch". Einer der meist rezipierten Autoren, der diese These vertreten hat, ist Eberhard Jüngel. Er hat in dem einflussreichen Aufsatz *Metaphorische Wahrheit* aus dem Jahr 1974 in Bezug auf beide Punkte differenzierte und in ihrer Detailliertheit beeindruckende Antworten vorgelegt. Wie gezeigt werden wird, sind seine Antwortversuche aber dennoch unbefriedigend, da Jüngel, so die These dieses Beitrags, sowohl in seiner Theorie der Metapher als auch in der Begründung der panmetaphorischen These nicht immer konsistent argumentiert. Um die Spannungen und Ungereimtheiten in Jüngels Argumentation aufzudecken, wird zunächst sein Verständnis von Metapher und seine komplexe und äußerst nuancierte Argumentation für die panmetaphorische These dargelegt.

1 Vgl. G. Kaufman, God the Problem, 95.
2 Vgl. S. McFague, Metaphorical Theology, 194.
3 Vgl. A. Kenny, The unknown God, 39–41.
4 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit.
5 Siehe dazu ausführlicher J. Hesse, Metaphors, religious language and linguistic expressibility, 252–256.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Anschluss daran sollen drei Probleme an dieser Argumentation aufgezeigt werden. Es wird erstens gezeigt, dass Jüngel verschiedene Verständnisweisen von Metaphern einführt, diese aber nicht in ein konsistentes Verhältnis zueinander bringt, was zu Äquivokationen und Fehlschlüssen führt. Ein ähnliches Problem ergibt sich zweitens bei Jüngels Diskussion des Anrede-Charakters der Sprache von Gott und von Metaphern. Hier werden ebenfalls verschiedene Verständnisweisen von Anrede präsentiert und auf problematische Art und Weise in Schlussfolgerungen integriert. Drittens schließlich verwickelt sich Jüngel in Inkonsistenzen, wenn er den von ihm treffend analysierten metaphorischen Zirkel, der sich aus der These des Panmetaphorizismus ergibt, mithilfe nicht-metaphorisch zu verstehender soteriologischer Aussagen zu überwinden versucht.

2. Jüngel zu Sprache, Metaphern und der Rede von Gott

Bei der folgenden Rekonstruktion von Jüngels Ansatz wird zunächst die ansprechende Dimension der Sprache anhand seiner Überlegungen zur aristotelischen Metapherntheorie erläutert (1.1). Dies bildet den Hintergrund für die daran anschließenden Ausführungen zu Jüngels Unterscheidung zwischen drei Typen der Metapher (1.2). Schließlich wird, auf die vorangegangen grundlegenden Überlegung zur Metapher aufbauend, Jüngels Verständnis von Metaphern in der Rede von Gott dargelegt (1.3).

2.1 Die ansprechende Dimension von Metaphern und Sprache

Jüngel betont wiederholt, dass sowohl Metaphern als auch Sprache insgesamt ansprechend bzw. anredend sind. Mit Bezug zur aristotelischen Metapherntheorie führt Jüngel vor Augen, dass die Wörter in ihrem „ursprünglichen und eigentlichen Gebrauch" als Standardbezeichnung für bestimmte Sachverhalte fungieren. Mit einer nicht explizit gemachten Anspielung auf Frege[6], schreibt Jüngel, dass in diesem Fall Sinn (verstanden als semantischer Sinn bzw.

6 Vgl. G. Frege, Sinn und Bedeutung.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wortinhalt) und Bedeutung (verstanden als der „referentiale Gegenstandsbezug“) der Wörter koinzidieren. Sprecher:in und Hörer:in verbinden mit dem betreffenden Wort in diesem Fall denselben Informationsgehalt. Im Falle einer metaphorischen Verwendung hingegen treten Sinn und Bedeutung auseinander. Der konventionelle, referentiale Gegenstandsbezug wird hier nach Jüngel sistiert und im Äußerungskontext wird eine neue Referenzbeziehung hergestellt. Im Falle der metaphorischen Äußerung „Achill ist ein Löwe“ wird nicht wie im ursprünglichen oder eigentlichen Gebrauch mit „Löwe“ auf eine bestimmte Tierart Bezug genommen. Die Bedeutung des Prädikatsnomens „Löwe“ wird im metaphorischen Gebrauch verändert. Jüngel arbeitet überzeugend heraus, dass eine solche metaphorische Prädikation immer ein besonderes Einverständnis zwischen Sprecher:in und Hörer:in voraussetzt. Die sprechende Person hat hier einen Vorsprung, da sie mit der gewöhnlichen Verwendung des betreffenden Wortes bricht und darauf vertrauen muss, dass die hörende Person den metaphorischen Wortgebrauch versteht. Da man sich hier nicht auf die gewöhnliche Übereinstimmung von Sinn und Bedeutung verlassen kann, muss sich dieses Einverständnis hinsichtlich der neuen Bedeutung erst im Kommunikationsgeschehen etablieren. Diese Interaktion und Suche nach Einverständnis ist es, was nach Jüngel das besonders Ansprechende von metaphorischer Rede ausmacht.[7]

Aristoteles hat bekanntermaßen gefordert, dass Metaphern für die Gestaltung der Rede eine wichtige Rolle besitzen, aber für wissen-

7 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 99. Vgl. hierzu auch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 397 f. Es sei hier angemerkt, dass die linguistische und sprachphilosophische Forschung seit den 1980er Jahren gezeigt hat, dass die Interpretation der allermeisten sprachlichen Äußerungen über eine bloße Dekodierung von Wörtern hinausgeht. Demnach müssen meistens, auch wenn nicht metaphorisch gesprochen wird, die Absichten der Sprecher:innen für die Deutung von Äußerungen miteinbezogen werden. Dan Sperber und Deidre Wilson sprechen in diesem Zuge von einem „inferential model of communication“, das in vielen Fällen mit einem „code model of communication“ kombiniert werden muss, um plausible Beschreibungen sprachlicher Kommunikation zu erreichen (Vgl. D. Sperber/ D. Wilson, Relevance, 1–28). Zur Schwierigkeit der Trennung von Semantik und Pragmatik siehe u.a. Z. Szabo, Semantics vs Pragmatics. Es kann Jüngel an dieser Stelle aber zugestanden werden, dass im Falle von metaphorischer Sprache eine besonders intensive Interaktion zwischen Sprecher:in und Rezipient:in stattfinden muss.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaftliche bzw. dialektische Definitionen nicht verwendet werden sollen.[8] Jüngel kritisiert diese Gegenüberstellung von Anrede- und Aussagefunktion der Sprache. Die Anredefunktion könne nicht einfach in den Bereich der Rhetorik geschoben werden, während zur Erschließung von Wahrheit allein die Aussagefunktion als entscheidend angesehen wird. Vielmehr zeige die genauere Reflexion nach Jüngel, dass die Anredefunktion letztlich grundlegend zum Wesen der Sprache gehöre und auch nicht weniger geeignet sein kann, Wahrheit zu erschließen, als die Funktion der Aussage.[9]

Den Grund hierfür sieht Jüngel vor allem in der katachrestischen Funktion von Metaphern. Diese schon seit der Antike bekannte Funktion der Metapher bestehe darin, semantische Lücken in der Sprache zu schließen. D.h., die Metapher wird hier für die Beschreibung von Sachverhalten gebraucht, für die es kein *verbum proprium*, d.h. keine konventionelle Standardbezeichnung gibt. Nun kann nach Jüngel fast jedes Wort unserer natürlichen Sprache letztlich auf eine ehemals metaphorische und dabei katachrestische Verwendung zurückgeführt werden. Er nennt als Beispiele die lateinischen Wörter *animus, sapiens* und *spiritus*, welche ursprünglich „Wind", „schmecken" und „Hauch" bedeutet haben und metaphorisch auf geistige Sachverhalte und Vorgänge übertragen wurden, für welche sie mit der Zeit zu Standardbezeichnungen wurden. Aus der metaphorischen Vorgeschichte der meisten Wörter schließt Jüngel, dass die anredende bzw. ansprechende Funktion, die in jedem Kommunikationsprozess mit Metaphern wegen der nötigen Erzeugung von Einverständnis notwendigerweise involviert ist, letztlich zum Wesen der Sprache gehört und nicht als bloßer Schmuck oder Hilfsmittel der Rhetorik verstanden werden kann.[10]

Jüngel argumentiert an anderer Stelle auch, dass der Mensch dahingehend ein immer schon Angesprochener ist, weil er von der Welt beansprucht wird. Sie ist ihm nach Jüngel nicht nur als dasjenige gegeben, was der Fall ist, sondern als ihn beanspruchende und damit ansprechende Welt. Diesen Zusammenhang begründet er damit, dass eine Beanspruchung immer auch Anrede voraussetzt. Wenn man von der Welt beansprucht ist, ist man dementsprechend

8 Vgl. Aristoteles, Topik, 139b; Analytica Posteriora II 97b.
9 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 99 f.
10 Vgl. ebd., 100 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch von der Welt angesprochen. Die Aussagen der Sprache reflektieren nach Jüngel die ihn ansprechende und beanspruchende Welt. Jüngel spricht in diesem Zuge von einem metaphorischen Wesen der Sprache, „insofern der Mensch sich mit seiner Welt *in die Sprache übertragen* vorfindet, wenn er es unternimmt, sich *in der Sprache* auf seine Welt zu beziehen und in dieser das eine auf das andere zu *übertragen*“[11]. Die einzelnen Metaphern sind für Jüngel Erinnerungen an das metaphorische Wesen der Sprache, die das Angesprochen-sein durch die Beanspruchung der Welt zum Ausdruck bringen.[12]

2.2 Die metaphorische Grundstruktur von Sprache und der Begriff der Wahrheit

Dass Jüngel die erwähnte „Übertragung“ zwischen Welt und Sprache als „metaphorisch“ bezeichnet, setzt bestimmte Annahmen über Metaphern voraus. Neben der aristotelischen Theorie der Metapher, die Jüngel ausführlich referiert und diskutiert, nimmt er auch Bezug auf Friedrich Nietzsches Überlegungen zur Metapher.[13] Die Metapher wird bei Nietzsche nicht als eine sprachliche Figur angesehen, sondern als ein grundlegender Orientierungsvorgang des Menschen. Nietzsche schreibt:

> Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.[14]

Metaphorisch ist dementsprechend nicht eine bestimmte Verwendung eines Ausdrucks, sondern das Überspringen von Sphären. Die Nervenreize, die uns affizieren, werden zunächst in Bilder und in einem zweiten Schritt in Laute umgeformt, was jeweils einen Wechsel der Sphäre darstellt. In diesem Sinne ist für Nietzsche die ganze Sprache notwendigerweise immer metaphorisch. Sie basiert auf einem Übersetzungs- und Übertragungsprozess von sinnlichen

11 Ebd., 105.
12 Vgl. ebd., 104 f.
13 Vgl. ebd., 84–86.
14 F. Nietzsche, Wahrheit und Lüge, 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Affektionen in Bilder und Laute. Jüngel bezeichnet diesen Vorgang als eine „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος".[15]

Nietzsches Pointe besteht darin, dass unsere Begrifflichkeiten und konventionellen Bezeichnungen, die wir auf der Basis solcher Übertragungen erhalten, nicht ein „Ding an sich" bzw. die Struktur einer von uns unabhängige Wirklichkeit abbilden, sondern instrumentelle und mehr oder weniger willkürliche Setzungen darstellen. Wir strukturieren dasjenige, was uns affiziert, letztlich nach unseren Interessen und auf der Basis kontingenter Faktoren. Als Beispiel nennt Nietzsche die Verteilung der grammatikalischen Geschlechter. Weshalb sollte ein Baum maskulin und eine Pflanze feminin sein? Ebenso erwähnt er das Beispiel des Wortes „Schlange", welches er etymologisch auf die Bedeutung „sich winden" zurückführt. Dass dieses Wort Schlangen aber nicht z.B. Würmer bezeichnet, die sich ebenfalls winden, erscheint Nietzsche als rein willkürliche Setzung.[16] Die Vielzahl der Sprachen exemplifiziert nach Nietzsche diese Willkür eindrücklich. Es handelt sich hier jeweils um willkürliche Strukturierungen unserer Affektionen. Die Natur selbst ist für uns nach Nietzsche ein unzugängliches und undefinierbares X. Dementsprechend ist Wahrheit für Nietzsche auch eine Illusion. Er bezeichnet Wahrheit auch als „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymi-

15 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 85. Ernst Cassirer bezeichnet die Übertragung „eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut" als „radikale Metapher" und spricht hier ebenfalls von einer „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος". Solch radikale Metaphern bilden für Cassirer die Bedingung sowohl der Sprache als auch der mythischen Begriffsbildung. Siehe hierzu E. Cassirer, Sprache und Mythos, 301–303.

16 Es sei hier am Rande angemerkt, dass Nietzsche die Semantik von Eigennamen und Gattungsbezeichnungen auf fragwürdige Weise analysiert. Die Arbeiten u.a. von Saul Kripke und Hilary Putnam zu diesem Thema haben gezeigt, dass Eigennamen und Bezeichnungen von natürlichen Arten nicht primär über ihre intensionale Bedeutung Referenz erzeugen. Die Referenz wird in diesen Fällen stattdessen z.B. durch einen Taufakt etabliert und ist dann innerhalb einer Sprachgemeinschaft festgelegt (Vgl. hierzu besonders S. Kripke, Naming and Necessity; H. Putnam, Meaning). Eine intensionale Bedeutung oder gar eine Etymologie wie „sich winden" im Fall von Nietzsches Analyse des Ausdrucks „Schlange" spielen für dessen Semantik dementsprechend keinerlei relevante Rolle. Es ist deswegen auch nicht angemessen hier von einer problematischen Form von Willkür zu sprechen. Dies würde eine zentrale Rolle der intensionalen Bedeutung bei der Festlegung der Referenzbeziehung von Eigennamen und Bezeichnungen natürlicher Arten voraussetzen, welche aber nicht gegeben ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

en, Anthropomorphismen“[17]. Viele Menschen haben nach Nietzsche aber leider den der Sprache zugrundeliegenden willkürlichen Übertragungsprozess vergessen, was sie immer wieder dazu verleitet, der Illusion der Wahrheit zu verfallen.[18]

Jüngel greift Nietzsches Überlegungen in dem Sinne auf, als er den Grundvorgang des Übergangs vom Sein in die Sprache als „metaphora“ versteht. Nun zielt Nietzsches Argumentation nach Jüngel primär darauf ab, ein korrespondenztheoretisches Verständnis von Wahrheit zu destruieren. Auch Jüngel lehnt ein solches Verständnis, wonach die Wahrheit in einer *adaequatio intellectus et rei* besteht, ab. Stattdessen versteht er den Übergang vom Sein in die Sprache selbst als Ereignis der Wahrheit.[19] Er expliziert dieses Ereignis der Wahrheit dahingehend, dass sich hier „Seiendes *entdecken läßt* und *als Entdecktes* mit *schon Entdecktem* in einen *Zusammenhang*, zu dem *Entdeckenden (dem Menschen)* in ein *Gegenüber* und mit der *Entdeckung (des Entdeckenden)* in *Übereinstimmung* gelangt.“[20]

Um Klarheit in seine detaillierten Analysen und Argumentationen zu bringen, unterscheidet Jüngel zusammenfassend drei verschiedene Formen bzw. Verständnisweisen von Metaphern. Er schreibt diesbezüglich:

> Wir hätten also zu unterscheiden: 1. Das Ereignis der Wahrheit als metaphora (nämlich als Wendung des Seienden in die Sprache), das demgemäß die Sprache durchgehend bestimmt. 2. Die durchgehend metaphorische Struktur der Sprache, die zwar in einzelnen Metaphern und Gleichnissen besonders anschaulich hervortritt, aber als Wechsel-

17 Vgl. F. Nietzsche, Wahrheit und Lüge, 314.

18 Vgl. ebd., 312–314.

19 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 105–109. Zu Jüngels Unterscheidung zwischen Satzwahrheit und Ereigniswahrheit vgl. auch E. Jüngel, Gott, 96–100.

20 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 108. Im Hintergrund dieser an Heideggers Überlegungen zu Wahrheit (vgl. z.B. M Heidegger, Sein und Zeit, 212–230) erinnernde Beschreibung, auf die Jüngel auch selbst explizit Bezug nimmt (E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 108 Fn. 100), steht der Ansatz der Ereignishermeneutik. Gemäß diesem ist Wahrheit nicht so sehr etwas, was wir erschließen, sondern ein Ereignis, das (sich) uns selbst erschließt. Es wird hierbei eine gewisse Unverfügbarkeit dieses Ereignisses als auch eine Passivität desjenigen, dem dieses Ereignis der Wahrheit widerfährt, betont. Das Ereignis der Wahrheit ist ein Widerfahrnis, welches den Menschen transformiert und letztlich nicht in seiner Gewalt steht. Vgl. zum ereignishermeneutischen Ansatz z.B. I. U. Dalferth, Radikale Theologie, 51–58; 87–97.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> spiel von Mensch und Welt das sprechende der Sprache ausmacht; 3. Die bestimmten Metaphern in der Sprache, die sozusagen im Einzelfall sowohl die metaphorische Struktur der Sprache als auch die Wahrheit als Ereignis der metaphora rekapitulieren und deshalb als Erinnerungen an die metaphorische Struktur von Sprache und Wahrheit bezeichnet werden können.[21]

Die erste Verständnisweise von Metaphern sollte anhand der dargestellten, auf Nietzsche aufbauenden Überlegungen Jüngels verständlich sein. Mit den bestimmten Metaphern von Typ 3 bezieht sich Jüngel auf unser gewöhnliches Verständnis von sprachlichen Metaphern, welches er, wie in Abschnitt 1.1. dargelegt wurde, in Anlehnung an Aristoteles erläutert. Deutlich schwieriger nachzuvollziehen ist, was genau Jüngel unter Metapherntyp 2 versteht. Im Folgenden versuche ich mich an einer Explikation: Kurz vor der Auflistung der verschiedenen Arten der Metaphorizität erwähnt Jüngel das bereits erläuterte Angesprochen-sein des Menschen durch die Beanspruchung durch die Welt. Die Welt ist nach Jüngel nicht nur dasjenige, was der Fall ist, sondern spricht uns an, indem sie uns beansprucht. Er schreibt, dass sich der Mensch „mit seiner Welt in die Sprache übertragen" vorfindet. Die Beanspruchung der Welt wird gemäß Jüngel also in der Sprache reflektiert. Der Mensch befinde sich „im Übergang vom Sein in die Sprache".[22] Dieser Übergang bzw. diese Übertragung der Beanspruchung durch die Welt in die Sprache scheint Jüngel als Grund dafür anzusehen, von einer „metaphorischen" Struktur der Sprache zu sprechen, welche dem Metapherntyp 2 entspricht. Diese „metaphorische" Struktur der Sprache hängt für Jüngel eng mit der Metapher als Ereignis der Wahrheit, also Metapherntyp 1, zusammen. Er schreibt, dass die durchgängig metaphorische Struktur der Sprache sich dem Ereignis der Wahrheit verdankt, „in dem Welt schon immer in die Sprache übertragen ist und deshalb Seiendes sich entdecken läßt."[23]

Auf der Basis der skizzierten ausgewählten Überlegungen Jüngels zu Sprache, Metaphern und Wahrheit kann im Folgenden sein Ansatz zur Rede von Gott im Rahmen des christlichen Glaubens dargelegt werden.

---

21 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 108 f.
22 Vgl. ebd., 105; 120.
23 Ebd., 120.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.3 Der metaphorische Charakter der Rede von Gott

Jüngel behauptet, dass im Rahmen des christlichen Glaubens nur dann angemessen von Gott gesprochen wird, wenn die Differenz zwischen Gott und Welt hierbei thematisiert wird. Gott darf nach Jüngel nicht nur als Teil, Grund oder Einheit der Welt verstanden werden. Zugleich lehnt Jüngel auch die Ansicht ab, wonach Gott eine vollkommene und ideale Welt bildet, welche eine Art Doppelgänger zu der gewöhnlichen Welt darstellt.[24] Die erste Sichtweise, wonach Welt und Gott identifiziert werden, ist nach Jüngel eine Form des Spinozismus, die zweite, wonach Welt und Gott streng getrennt werden, eine Form des Platonismus. Jüngel weist beide Verständnisweisen des Gott-Welt-Verhältnisses, die spinozistische und die platonistische, zurück. Gemäß dem christlichen Glauben ist Gott ein Zur-Welt-Kommender. Die christliche Theologie hat nach Jüngel „Gott als den zu begreifen, der als Jesus Christus zur Welt gekommen ist und als solcher nicht aufhört, zur Welt zu kommen"[25]. Der christliche Glaube muss für Jüngel also der Spannung gerecht werden, dass einerseits angenommen wird, dass Gott in Jesus Christus ein Teil der Welt geworden ist, Gott aber andererseits nicht *bloß* einen Teil der Welt darstellt, sondern weiterhin grundlegend von ihr unterschieden ist und sich in einem dauerhaften Prozess des Zur-Welt-Kommens befindet.[26]

Nun besteht unsere Sprache aber aus weltlichen Wörtern, die auf weltlich Seiendes bezogen sind. Deswegen ist nach Jüngel kein Ausdruck unserer weltlichen Sprache in wörtlicher Verwendung angemessen, um eine Prädikation von Gott vorzunehmen. Der Differenz von Gott und Welt kann gemäß Jüngel aber durch die Verwendung von metaphorischer Sprache Geltung verschafft werden. Hierbei wird durch den involvierten Übertragungsprozess ein im wörtlichen Sinn auf weltlich Seiendes bezogenes Wort zum Ausdruck einer Differenz verwendet, die den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Welt markiert. Wörtlich verstandene Sprache verdeckt gemäß Jüngel unausweichlich die Differenz zwischen Gott und Welt. Jüngel schreibt deswegen pointiert: „*Gott* ist ein sinnvolles Wort nur

24 Vgl. ebd., 111.
25 Ebd.
26 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Zusammenhang metaphorischer Rede. Es wird sofort sinnlos, wenn man die connexio verborum nicht metaphorisch verstehen will."[27] Alle Rede über Gott muss für Jüngel also metaphorisch verstanden werden, wenn sie sinnvoll sein soll.

Jüngel bemerkt auf die Formulierung dieser These hin, dass sich daraus ein Zirkel ergeben kann. In Anlehnung an die aristotelische Theorie der Metapher behauptet er, dass im Falle metaphorischer Interpretationen Wörter gebraucht werden, die in dem jeweiligen Anwendungskontext „fremd" sind. Wenn man Achill z.B. metaphorisch einen Löwen nennt, wird das Wort „Löwe", welches im wörtlichen oder eigentlichen Sinne für eine bestimmte Tierart steht, auf den Krieger Achill übertragen. Im Rahmen der metaphorischen Deutungen müssen die beiden Welten des Kriegers und des Löwen sowohl miteinander vereinigt als auch zugleich unterschieden werden.[28] Nun bemerkt Jüngel zu Recht, dass für die Deutung einer Metapher sowohl das Subjekt der metaphorischen Prädikation als auch die wörtliche Bedeutung des metaphorisch gebrauchten Ausdrucks zu einem gewissen Maße bekannt und vertraut sein müssen. Um zu verstehen, was „Achill ist ein Löwe" bedeutet, muss man etwas sowohl über Achill als auch über Löwen wissen. Andernfalls hat man keinen Anhaltspunkt dafür, welche metaphorische Deutung man diesem Satz geben soll bzw. kann.[29] In der zeitgenössischen Linguistik unterscheidet man in diesem Zusammenhang die sog. Ziel- von der Quelldomäne. Die Quelldomäne ist derjenige Gegenstandsbereich, der mit dem Ausdruck bezeichnet wird, der metaphorisch gedeutet wird. Die Zieldomäne ist der Gegenstandsbereich, über den mithilfe der metaphorischen Verwendung eines Ausdrucks,

27 Ebd., 110.

28 Paul Ricœur spricht in diesem Zusammenhang davon, dass metaphorische Prädikationen (und metaphorische Wahrheiten) immer ein Zugleich von „ist" und „ist nicht" darstellen. (Vgl. z.B. P. Ricœur, The Rule of Metaphor, 264 f.; 301 f.).

29 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 112–114. Jüngel schreibt, dass das Subjekt der metaphorischen Prädikation immer durch Erzählungen bekannt gemacht worden sein muss, bevor die Metapher verständlich werden kann. Dies scheint eine einseitige Extrapolation von dem Beispiel „Achill ist ein Löwe" zu sein. Wir können über das Subjekt einer metaphorischen Prädikation z.B. auch etwas aus eigener Erfahrung wissen, ohne dass vorgängig etwas über dieses erzählt wurde. Das Verständnis der Äußerung „Der Mensch ist ein Wolf" setzt z.B. nicht zwingend Erzählungen über Menschen voraus, sondern kann auch auf der Basis der eigenen Erfahrung mit Menschen gedeutet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas ausgesagt wird.[30] Man braucht für eine Deutung von „Achill ist ein Löwe" also Wissen bzw. plausible Annahmen[31] sowohl über die Zieldomäne, d.h. in diesem Fall über Achill, als auch über die Quelldomäne, in diesem Fall über Löwen. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht und der Annahme, dass alle Rede über Gott, wenn sie sinnvoll und wahr sein soll, metaphorisch verstanden werden muss, ergibt sich nach Jüngel ein Zirkel. Dieser kann unter Zuhilfenahme der erläuterten zeitgenössischen Terminologie folgendermaßen rekonstruiert werden:

(i) Es besteht eine fundamentale Differenz zwischen Gott und Welt.
(ii) Deswegen kann auf angemessene und sinnvolle Weise über Gott nur metaphorisch gesprochen werden.
(iii) Gelingende und verständliche Metaphern setzen eine gewisse Vertrautheit sowohl mit der Quell- als auch mit Zieldomäne voraus.
(iv) Man ist als Mensch mit der Zieldomäne, die mit „Gott" ausgedrückt wird, nicht natürlicherweise vertraut.
(v) Eine Vertrautheit mit Gott kann wegen (ii) nur mit metaphorischer Rede über Gott hergestellt werden.
(vi) Um metaphorische Rede über Gott interpretieren und verstehen zu können, müsste man aber wegen (iii) bereits mit Gott vertraut sein.

Zusammengefasst besteht der Zirkel darin, dass man schon mit Gott vertraut sein muss, um metaphorische Rede über Gott verstehen

30 Vgl. hierzu z.B. D. Gentner, Structure Mapping, 155–157; G. Lakoff, The contemporary theory of metaphor, 206 f.

31 Jüngels Verwendung des Ausdrucks „Wissen" erscheint hier unpassend. Es ist nicht entscheidend, dass man wirklich weiß, was Löwen sind und welche Eigenschaften sie genau besitzen. Wesentlich für die erfolgreiche Kommunikation mit Metaphern ist stattdessen, dass man die Annahmen kennt, die innerhalb einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft über Löwen geteilt werden. Ob diese Annahmen tatsächlich wahr sind, ist für die Deutung der Metaphern weitgehend irrelevant. Selbst wenn man weiß, dass bestimmte Annahmen falsch sind, können diese für metaphorische Deutungen genutzt werden. Eine genauere Analyse dieser Annahmen und ihres Verhaltens im Rahmen metaphorischer Deutung kann unter Zuhilfenahme des Konzepts der pragmatischen Präsuppositionen erreicht werden. Siehe hierzu ausführliche J. Hesse, Metapher, Kontext und Kognition, 237–248.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu können, für das Erreichen dieser Vertrautheit aber wiederum metaphorische Aussagen über Gott interpretieren können müsste, was die besagte Vertrautheit mit Gott voraussetzen würde.[32]

Der einzige Ausweg aus diesem Zirkel besteht nach Jüngel darin, dass Gott selbst die Initiative ergreift und Vertrautheit mit sich herstellt. Gott kommt nach Jüngel gemäß dem christlichen Glauben nicht nur zur Welt, sondern auch in die Sprache. Wenn nun in der Sprache über dieses In-die-Sprache-Kommen Gottes gesprochen wird, kann man gemäß Jüngel von einer „a priori metaphorischen Sprache" reden. Gott lässt sich hierbei selbst als Kommender entdecken. Im christlichen Glauben wird angenommen, dass dieses Entdecken Gottes nicht zu einem Erschrecken, sondern zu Vertrauen führt. Vertrauen und Vertrautheit setzen nach Jüngel wiederum einen Akt der Freiheit voraus. Man kann nicht zu Vertrauen gezwungen werden. Jüngel schreibt diesbezüglich: „Die metaphorische Rede von Gott sucht den Menschen also da auf, wo er die Freiheit gewinnen kann, Gott zu vertrauen."[33]

Wie erläutert wurde, argumentiert Jüngel, dass metaphorische Sprache immer anredenden Charakter hat. Weil die Rede von Gott notwendigerweise metaphorisch ist, ist auch sie immer und notwendigerweise anredend und ansprechend. Der Mensch ist nach Jüngel theologisch verstanden der von Gott Angesprochene und auf dieses Angesprochen-Sein immer wieder Anzusprechende. Dasjenige, auf was der Mensch von Gott angesprochen wird, kann nach Jüngel zugleich als Kriterium für die Deutung von Metaphern über Gott fungieren. Als Maßstab legitimer Metaphern-Bildung und -Deutung führt Jüngel das seiner Ansicht nach entscheidende Ereignis an, in dem Gott uns Menschen angesprochen hat und dauerhaft anspricht. Es ist „das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als Ereignis der Rechtfertigung des Sünders. In diesem Geschehen hat die freie Wahl theologischer Metaphern sowohl ihren Grund als auch ihre Grenze."[34] Jüngel weist in diesem Zuge auch die klassischen Strategien der *via negationis* und der *via eminentiae* zurück, im Rahmen derer Gott so beschrieben wird, dass Vorzüge ins Maximum gesteigert und Mängel ausgeschlossen werden. Maßstab für die Beschreibung

32 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 114.
33 Ebd., 115.
34 Ebd., 116.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Charakterisierung Gottes ist nach Jüngel stattdessen das „Kreuz Jesu Christi", welches von Christen als Wende der Welt geglaubt wird.[35]

Diese „Wende der Welt" durch das befreiende „Wort vom Kreuz" erläutert Jüngel anhand einer Unterscheidung zwischen religiöser Sprache und der Sprache des Glaubens. Das Wesen der religiösen Sprache ist für Jüngel, dass der Mensch auf die Möglichkeit des Nichtseins von ihm und der Welt angesprochen wird, welche nur durch Gott überwunden werden kann.[36] In der Sprache des Glaubens hingegen, wird die Möglichkeit des Nichtseins als von Gott überwunden thematisiert.[37] Jüngel spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Grundmetapher, welche „in der Identifikation des Auferstandenen mit dem gekreuzigten Menschen Jesus" bestehe. Weitere christologische und theologische Metaphern werden dann dazu genutzt, um diese Grundmetapher auszulegen. Jüngel bezeichnet Gott in diesem Kontext als Geheimnis der Welt, „insofern er als der zur Welt Gekommene das Nichtsein der Welt überwunden hat."[38] Im Umgang mit dieser Spannung zwischen einer Unterscheidung von der Welt im Sinne der Thematisierung der Möglichkeit ihres Nichtseins und der Überwindung dieser Möglichkeit schafft

35 Vgl. ebd., 116 f.

36 Insofern hier die Möglichkeit des Nichtseins der Welt zur Sprache kommt, wird im Rahmen der religiösen Sprache nach Jüngel die Wirklichkeit der Welt überschritten. Es kommt dementsprechend ein „Seinsgewinn" zur Sprache. Jüngel bezeichnet deswegen auch religiöse Sprache insgesamt als durchweg metaphorisch (Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 121 f.).

37 Jüngel spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Erfahrung mit der Erfahrung". Der Mensch tritt hier in ein neues Verhältnis zu seiner allgemeinen Erfahrung mit der Welt, weil er die Möglichkeit seines eigenen Nichtseins erfährt. Diese Erfahrung kann sich verständlicherweise in Angst manifestieren. Es ist aber auch möglich, dass sie als Dank im Sinne einer Erfahrung der Bejahtheit des Seins konkret wird. Im christlichen Glauben wandelt sich nach Jüngel diese Ambivalenz der Erfahrung mit der Erfahrung zugunsten der Erfahrung des Dankes (Vgl. dazu u.a. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 40 f.).

38 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 118. Jüngel setzt hier das seiner Ansicht nach neutestamentliche Verständnis von Geheimnis bzw. Mysterium voraus. Im Gegensatz zu einem Rätsel, das aufhört rätselhaft zu sein, sobald man es begreift, führt das Begreifen eines Geheimnisses nach Jüngel nicht zu einer Auflösung des Geheimnisses. Es ist dieser Form des Geheimnisses nach Jüngel sogar wesentlich zu eigen, dass es sich ergreifen lässt und vertraut macht (Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 340 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die theologische Metapher gemäß Jüngel „mit der Welt in der Welt Raum für Gott".[39]

Vor dem Hintergrund der Erläuterungen in Abschnitt 1.2 wird ersichtlich, weshalb Jüngel hier von einer „theologischen Metapher" spricht. Das Ereignis des Zur-Welt- und In-die-Sprache-Kommens Gottes stellt ein Ereignis der Wahrheit dar, welches Jüngel wegen der involvierten Übertragung selbst als metaphorisch versteht. Gott kommt in die Welt und lässt sich von dem Menschen entdecken, was wiederum den Menschen sich selbst entdecken lässt. Das macht verständlich, weshalb Jüngel in der Identifikation des Auferstandenen mit dem gekreuzigten Menschen Jesus die Grundmetapher des christlichen Glaubens sieht. Gottes In-die-Welt- und In-die-Sprache-Kommen, wodurch der Mensch auf die Überwindung der Möglichkeit des Nichtseins angesprochen wird, ist als Übergang von Sein in die Sprache Ereignis der Wahrheit und damit selbst grundlegend metaphorisch.[40]

3. Kritische Überlegungen zu Jüngels Argumentation

3.1 Die Folgen des metaphorischen Gebrauchs von „Metapher"

Es ist Jüngel hoch anzurechnen, dass er eine Unterscheidung der verschiedenen Formen der Metapher vornimmt, die er in seinem Aufsatz verwendet. Allerdings wird in seiner Argumentation nicht immer klar, auf welchen Typ der Metapher er sich bezieht, sodass bestimmte Schlussfolgerungen problematisch erscheinen. Zunächst ist zu bemerken, dass es sich gemäß unserem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur bei dem dritten geschilderten Typ um eine Metapher handelt. Jüngel bezeichnet die Metaphern dieses Typs als „die bestimmten Metaphern in der Sprache" und analysiert sie vor allem unter Bezug auf die aristotelischen Überlegungen zur Metapher.[41]

39 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 119.

40 Zu einer möglichen Abhängigkeit der skizzierten Überlegungen Jüngels zum metaphorischen Charakter der Rede von Gott von einer einseitigen Deutung der Ausführungen Luthers zu diesem Thema vgl. den Beitrag von Gesche Linde in diesem Band.

41 Vgl. ebd., 86–102.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jüngel stellt in Bezug auf diese Metaphern treffend fest, dass bei der metaphorischen Verwendung von Ausdrücken eine Abweichung von der ursprünglichen Bedeutung eines Ausdrucks (verstanden als dessen referentialer Gegenstandsbezug) stattfindet. Metaphorisch gebrauchte Wörter sind gerade nicht die „herrschenden Benennungen" von Sachverhalten. Mit einer metaphorischen Verwendung bricht man nach Jüngel vielmehr gerade mit dem üblichen Sprachgebrauch. Deswegen argumentiert Jüngel auch, dass hier ein besonderes Einverständnis zwischen Sprecher:in und Rezipient:in hergestellt werden muss. Das Wort wird mit demselben Sinn, d.h. semantischen Gehalt, in einen neuen und unüblichen Sprach- und Seinskontext gestellt, was eine Bedeutungsverschiebung evoziert.[42] Jüngel behauptet nun, dass die bestimmten Metaphern, also die Metaphern von Typ 3, als Erinnerungen der metaphorischen Struktur von Sprache und Wahrheit allgemein verstanden werden können.[43] Er geht dementsprechend davon aus, dass eine gewisse Harmonie bzw. strukturelle Kongruenz zwischen den verschiedenen von ihm erläuterten Formen der Metaphorizität bestehe. Ansonsten wäre die Rede von „Erinnerung" deplatziert.

Diese Sichtweise ist zunächst dahingehend zu problematisieren, dass Metaphern des Typs 3 gerade voraussetzen, dass nicht alles metaphorisch verstanden wird. Wie von Jüngel selbst erläutert, stellen sie wesentlich Abweichungen von dem üblichen Sprachgebrauch dar. Damit solche Abweichungen stattfinden können, muss es aber einen konventionellen, nicht-metaphorischen Sprachgebrauch geben.[44] Wenn alle Sprache schon immer metaphorisch ist, scheint dies auch die Möglichkeit von Metaphern gemäß Typ 3 aufzuheben. Es gäbe dann keine „herrschenden Benennungen", von denen man mithilfe des metaphorischen Gebrauchs abweichen könnte.

42 Vgl. ebd., 98 f.

43 Vgl. ebd., 109.

44 Nicholas Allott und Mark Textor weisen in diesem Zusammenhang daraufhin, dass man nicht zugleich ein neues monomorphemisches Wort etablieren und metaphorisch verwenden kann. Es muss zunächst eine gewöhnliche Sprachpraxis etabliert werden, bevor man metaphorisch von dieser abweichen kann (Vgl. Allott, N. / M. Textor, Literal and metaphorical meaning, 14 f.). Zur weiteren Diskussion der Unterscheidung zwischen wörtlicher und metaphorischer Sprache vgl. C. Genovesi / J. Hesse, Deviance.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun kann Jüngel diesem Einwand relativ einfach entgehen, indem er die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Formen von Metaphorizität akzentuiert. Jüngel bezeichnet die Metapherntypen 1 und 2 nicht deswegen als Metaphern bzw. als metaphorische Strukturen, weil hier eine Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch stattfindet. Er verwendet den Ausdruck „Metapher" stattdessen in vager Anlehnung an Nietzsche[45] selbst metaphorisch. Er begründet seine Verwendung in Bezug auf Typ 1 damit, dass man die Wendung des Seienden bzw. des Seins[46] in die Sprache als „Übertragung" bzw. „Übergang" bezeichnen kann.[47] Nun scheint die Rede von „Übertragung" hier schon selbst metaphorisch zu sein. Die Verwendung des Ausdrucks „Übertragung" suggeriert, dass die Sprache einen Behälter darstellt, in den Seiendes gleichsam hineinbewegt wird. Dieses Bild ist zunächst problematisch, weil die Sprache selbst etwas Seiendes ist. Sie kann also nicht ein dem Seiendem äußerlicher Behälter sein. Zudem wird dieses Bild der Verwobenheit von Inhalt und Form, die sich besonders in der Sprache zeigt, nicht gerecht. Das Seiende scheint nicht nur in die Sprache „bewegt", sondern auch durch diese geprägt und, zumindest zu einem gewissen Grad, bestimmt zu werden.[48] Bei der zweiten Form der Metaphorizität erscheint die Anwendung des Ausdrucks „Metapher" noch etwas gewagter. Wie in Abschnitt 1.2 erläutert, nennt Jüngel das Wesen der Sprache metaphorisch, weil die Beanspruchung durch die Welt in der Sprache reflektiert wird und der Mensch sich in die Sprache übertragen vorfindet. Der Mensch befinde sich im Übergang vom

45 Nietzsche lehnt den Begriff der Wahrheit gerade als Illusion ab. Eine Form der Wahrheit als Ereignis der Wendung des Seienden in die Sprache gibt es bei Nietzsche nicht. Auch eine Beanspruchung durch die Welt und der Anrede-Charakter von Metaphern und Sprache insgesamt wird bei Nietzsche nicht erwähnt. Nietzsche kontrastiert stattdessen den vernünftigen mit dem intuitiven Menschen. Letzterer besitzt einen „freigewordenen Intellekt", da er sich nicht von den scheinbar die Wirklichkeit abbildenden Begriffen bestimmen lässt, sondern einen spielerischen und schöpferischen Umgang mit den Begriffen entwickelt hat (Vgl. F. Nietzsche, Wahrheit und Lüge, 320–322).

46 Jüngel verwendet in diesem Zusammenhang beide Ausdrücke „Seiendes" und „Sein", ohne dass dabei eine klare Differenzierung erkennbar wäre.

47 Zum Teil verwendet er für den Typ 1 die Umschrift des griechischen Ausdrucks für Metapher „metaphora". Allerdings hält Jüngel diese terminologische Unterscheidung in seinem Text nicht durch.

48 Vgl. hierzu u.a. E. Cassirer, Die Sprache; J. Hesse, Cassirer on language.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sein in die Sprache, was eben, wenn man so will, eine Übertragung darstellt.

Nun hat Jüngel jedes Recht, den Ausdruck „Metapher" anders als in seinem Standardgebrauch zu verwenden. Es erscheint aber, im Gegensatz zu seiner Behauptung, nicht offensichtlich, dass diese verschiedenen Formen von „Metaphern" strukturell aufeinander bezogen sind. Es wäre z.B. auch denkbar zu argumentieren, dass sprachliche Metaphern (Typ 3) eher ungeeignet sind, um das Seiende, das sich in die Sprache „wendet", angemessen zu erfassen, da sie zu viel Deutungsspielraum lassen. Aristoteles behauptet bekanntermaßen, dass Metaphern nicht für Definitionen geeignet sind und in wissenschaftlichen Kontexten vermieden werden sollten.[49] Nur weil bei Metaphern des Typs 1 und 2 in einem gewissen, selbst wiederum metaphorischen Verständnis „Übertragungen" stattfinden, heißt das nicht, dass die betreffenden Phänomene viel miteinander zu tun haben, bzw. dass die „Metaphern" von Typ 3 „Erinnerungen" an die Metaphern von Typ 1 und 2 darstellen. Jüngels inflationärer Gebrauch des Ausdrucks „Metapher" ließe zudem zu, alle möglichen Prozesse der „Übertragung" als Metaphern zu bezeichnen, was die Nähe der „Metaphern" von Typ 1 und 2 zu den sprachlichen Metaphern doch stark relativiert.

Selbst wenn man eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit zwischen Metaphern von Typ 3 mit den Metaphern von den Typen 1 und 2 zugesteht, ergibt sich dennoch ein Problem in Jüngels Argumentation bezüglich des notwendig metaphorischen Charakters der Rede von Gott. Wie dargelegt wurde, spricht Jüngel davon, dass Wörter nur dann sinnvoll von Gott ausgesagt werden können, wenn auf metaphorische Rede zurückgegriffen wird. Hierbei scheint Jüngel sich zunächst auf das Verständnis von Metaphern im Sinne von Typ 3 zu beziehen. Dies wird u.a. daran ersichtlich, dass er von der „connexio verborum" spricht, die hier metaphorisch gedeutet werden müsse. Zudem beruht seine oben dargestellte Argumentation, dass man sich in einen Zirkel verwickele, wenn man die Rede von Gott nur metaphorisch verstünde, auf dem Verständnis von sprachlichen Metaphern. So erläutert er die Notwendigkeit der Vertrautheit mit Ziel- und Quelldomäne z.B. anhand der sprachlichen Metapher „Achill ist ein Löwe".

49 Vgl. Aristoteles, Topik, 139b; Analytica posteriora 97b.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das entscheidende Argument dafür, dass nur mit sprachlichen Metaphern sinnvoll von Gott gesprochen werden könne, ist, wie oben erläutert, dass mithilfe von diesen „mit der Welt in der Welt Raum für Gott" geschaffen werden könne.[50] Die wörtliche Anwendung unserer weltlichen Sprache auf Gott würde stattdessen die Differenz zwischen Gott und Welt verdecken. Jüngel verweist in diesem Zusammenhang auf das Ereignis des Zur-Welt-Kommens und In-die-Sprache-Kommens Gottes. Es wird auf dieses Ereignis hin das Zur-Sprache-Kommen Gottes in der Sprache erzählt.[51] Die sprachlichen Metaphern, die von Gott ausgesagt werden, spiegeln dementsprechend für Jüngel die theologische Metapher des Zur-Welt- und In-die-Sprache-Kommens Gottes wider, wobei sowohl die Differenz zwischen Gott und Welt als auch ein diese Differenz überwindendes Ereignis thematisiert werden. Das Problem an dieser Argumentation besteht darin, dass der besondere Charakter der Rede von Gott durch seine Analyse von Sprache und Wahrheit untergraben zu werden scheint. Einerseits ermöglicht Jüngels sehr weiter und metaphorischer Gebrauch von „Metapher" das Zur-Welt- und In-die-Sprache-Kommen Gottes als theologische Metaphern zu verstehen. Andererseits folgt daraus aber auch, dass jeder „Übergang" des Seienden in die Sprache als Metapher zu verstehen ist. Das Ereignis der Wahrheit und das Angesprochen-sein ist nicht auf den Bereich der Religion und der damit zusammenhängenden existentiellen Fragestellung nach der Möglichkeit der Überwindung des Nichtseins beschränkt. Wenn aber *alle Sprache* ihrem Wesen nach metaphorisch ist, sollte, analog zur Rede von Gott, auch die gesamte Sprache durchweg metaphorisch im Sinne von Metaphern des Typs 3 strukturiert sein.

Eine solche Folgerung ist offensichtlich absurd. Wie bereits oben erläutert, wäre eine durchgehend metaphorische Verwendung von Sprache im Sinne von Typ 3 nicht möglich, da Metaphern immer einen nicht-metaphorischen Standardgebrauch bzw. „herrschende Benennungen" voraussetzen, von denen die metaphorische Verwendungsweise abweicht. Das Problem von Jüngels Argumentation ist nicht, dass er eine solche absurde Forderung aufstellt. Das tut er keineswegs. Das Problem besteht darin, dass nicht ersichtlich wird,

50 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 119.
51 Vgl. ebd., 114.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie er diese Schlussfolgerung verhindern kann. Jüngel scheint dieses Problem zu sehen, wenn er schreibt:

> Als Sprache, die einen Seinsgewinn sprachlich Ereignis werden lässt, ist die religiöse Sprache metaphorisch. Als Rede von dem Zur Welt kommenden und in Jesus Christus zur Welt gekommenen Gott ist die Sprache des christlichen Glaubens in besonderer Weise metaphorisch.[52]

Es ist zunächst wichtig, festzuhalten, dass die religiöse Sprache hier als ein Beispiel für Sprache vorgestellt wird, die einen Seinsgewinn sprachliches Ereignis werden lässt. Jüngel schreibt an anderer Stelle, dass *alle* Sprache, in der sich Seiendes bzw. Sein entdecken lässt, bzw. wo sich das Ereignis der Wahrheit vollzieht, als metaphorisch (im Sinne von Typ 1) verstanden werden kann.[53] Es erscheint für seine Argumentation dann entscheidend zu sein, was er mit „in besonderer Weise" meint, wenn auf die Sprache des christlichen Glaubens Bezug genommen wird. Jüngel expliziert kein Argument, weshalb die „besondere Weise" des metaphorischen Charakters der Sprache des christlichen Glaubens eine durchgehend metaphorische Sprache im Sinne von Typ-3-Metaphern nach sich zieht, alle andere, ebenfalls „metaphorische" Sprache aber nicht.[54]

---

52 Ebd., 122.

53 Vgl. u.a. ebd., 121.

54 Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass das entscheidende Argument für den notwendigerweise metaphorischen Charakter der sinnvollen Rede von Gott für Jüngel nicht in der „metaphorischen" Struktur des Zur-Welt- und In-die-Sprache-Kommen Gottes, sondern schlicht in der Gott-Welt-Differenz begründet ist. Das wäre zunächst dahingehend fraglich, da Jüngel sich dann große Teile seines argumentativen Aufwands hätte sparen können. Das Argument ist einfach und schnell formuliert. Zudem ist dieses Argument wenig überzeugend. Wie Jüngel selbst eindrücklich schildert, sind wir mit Metaphern häufig dazu in der Lage, Dinge scharf und treffend auf den Punkt zu bringen (Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 110). Metaphern dienen dazu, wie Jüngel in Bezug auf die Funktion der Katachrese zugibt, unseren kognitiven Zugriff mithilfe schon vertrauter Gegenstandsbereiche zu erweitern. Der metaphorische Gebrauch von Sprache schließt also nicht ein, dass man auf der Ebene des Verstehens und des konzeptuellen Zugriffs eingeschränkt wäre. Auf Gott angewendet könnte metaphorische Sprache in diesem Sinne gerade dazu dienen, Gott unserem Denken und den Kategorien unseres Verstandes zugänglich zu machen. In anderen Worten: Metaphorische Sprache kann in diesem Fall dabei helfen, Verständnislücken zu schließen. Sie könnte dementsprechend auch als aus theologischen Gründen problematischer Ausgriff und Übergriff unseres Denkens auf Gott angesehen werden. Schließlich greift Jüngel zur Begründung der panmeta-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.2 Das Angesprochensein von Metaphern, Welt und Gott

In Bezug auf das Angesprochen- bzw. Angeredetsein bezieht sich Jüngel, ähnlich wie bei dem Ausdruck „Metapher", ebenfalls auf ganz unterschiedliche Phänomene. Es sind hierbei mindestens drei Formen zu finden. Wie in Abschnitt 1.1 erwähnt, erläutert Jüngel den ansprechenden Charakter metaphorischer Sprache anhand des kooperativen Prozesses ihrer Deutung. Es ist hier nach Jüngel ein besonderes Einverständnis über die betreffende Bedeutungsverschiebung in dem jeweiligen Äußerungskontext von Nöten. Das wiederum mache metaphorische Sprache in besonderer Weise ansprechend.[55] Die zweite Form des Anredecharakters besteht in dem Beansprucht-Werden von der Welt, was wiederum zu dem metaphorischen Charakter von Sprache führe. Jüngel behauptet, dass eine Beanspruchung durch die Welt auch nach sich zieht, dass man sich von dieser als angeredet erfährt.[56] Drittens schließlich sind wir Menschen nach Jüngel (theologisch definiert) die immer schon von Gott Angesprochenen.[57]

Es ist hier, ähnlich wie im Falle seiner Verwendung von „Metapher", zunächst festzuhalten, dass mit „Anrede" bzw. „Ansprache" ganz unterschiedliche Phänomene in den Blick genommen werden. Im Falle metaphorischer Rede (Typ 3) werden wir von einem Menschen zur kommunikativen Kooperation aufgefordert. Gott spricht uns im christlichen Verständnis darauf an, dass wir erlöst sind, d.h., dass die Möglichkeit unseres Nichtseins überwunden ist. Schwieriger zu verstehen ist der Anrede-Charakter der Welt. Es ist nicht ersichtlich, weshalb die Beanspruchung von etwas eine Anrede nach sich zieht. Es ist leicht vorstellbar, dass man von einem Marathonlauf beansprucht wird. Aber wird man deshalb von dem Marathonlauf angesprochen? Sicherlich nicht in dem intentional-personalen Sinne, wie man von einem Menschen angesprochen wird, der einen mit metaphorischer Sprache anredet oder wie man im Verständnis

phorischen These selbst auf die metaphorische Struktur des In-die-Welt- bzw. In-die-Sprache-Kommen Gottes zurück und verweist hier gerade nicht nur auf die Differenz zwischen Gott und Welt (Vgl. hierzu z.B. die zusammenfassende Bemerkung Nr. 22 in E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 122).

55 Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 99.

56 Vgl. ebd., 104.

57 Vgl. ebd., 116.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der monotheistischen Tradition von Gott angesprochen wird. Im Falle der Beanspruchung durch die Welt scheint es sich um eine metaphorische Verwendung von „Anrede" zu handeln.[58]

Problematisch erscheint an Jüngels Argumentation die Verschränkung der verschiedenen Formen der Anrede. Das Angesprochensein durch metaphorische Sprache reflektiert für Jüngel das Angesprochensein durch Gott als auch das Angesprochensein durch die Welt. So behauptet er, dass die Rede von Gott ansprechend ist, *weil* sie wesentlich metaphorische Prädikation ist. Daraufhin schreibt er:

> Dementsprechend kommt der Mensch theologisch eo ipso als Angesprochener und Anzusprechender in den Blick. Theologisch definiert ist der Mensch der immer schon von Gott angesprochene und deshalb auf dieses sein Angesprochensein stets neu anzusprechende Mensch.[59]

Es ist nicht klar, wie die Argumentation hier genau verläuft. Wird von dem metaphorischen Charakter der Rede von Gott abgeleitet, dass der Mensch ein von Gott angesprochener ist oder wird mit dem Angesprochensein durch Gott der metaphorische Charakter der Rede von Gott begründet? Beide Richtungen der Schlussfolgerung scheinen wenig aussichtsreich. Wir können auf der einen Seite über Dinge, die per se nicht „ansprechend" sind, wie z.B. Atome oder den Prozess der Photosynthese, mithilfe von Metaphern sprechen. Auf der anderen Seite können wir auch über uns anredende Menschen sprechen, ohne dabei auf Metaphern zurückgreifen zu müssen. Der Umstand, dass man über etwas metaphorisch redet, macht die Kommunikation in dem oben erläuterten Sinne sicherlich besonders kooperativ und, wenn man so will, damit auch besonders ansprechend. Aber das scheint keinerlei Rückschlüsse über den Anredecharakter *des Gegenstands*, über den hier gesprochen wird, zuzulassen. Es ist auch nicht ersichtlich, weshalb metaphorische Sprache *angemessener* sein sollte, wenn der Gegenstand, über den gesprochen wird, anredend im Sinne personaler Kommunikation ist. Jüngel verknüpft

58 Im Hintergrund steht hier Jüngels Ansatz hermeneutischer Theologie, nach welchem die Welt letztlich als Text bzw. Wortgeschehen verstanden wird, das mit den Mitteln der Texthermeneutik erschlossen wird. Dalferth kritisiert dieses Vorgehen zu Recht dahingehend, dass hier unzulässig und ohne spezifische Argumente das Modell der kopräsenten Kommunikation durch Sprache auf die Erfahrung mit der Weltwirklichkeit, wie z.B. mit der nicht-menschlichen Natur, übertragen wird (Vgl. z.B. I. U. Dalferth, Radikale Theologie, 93–97; 137 f.)

59 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 115 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in seiner Argumentation also auf wenig plausible Art und Weise Sprach- und Sachebene ohne hierfür eigens Begründungen zu liefern.

Bezüglich der etwas schwer nachvollziehbaren Behauptung des Anredecharakters der Welt ist zu bemerken, dass diese These Jüngels die Besonderheit der Rede von Gott zu unterminieren scheint. Wenn wir immer von der Welt angesprochen und angeredet sind, warum ist dann nicht auch in Bezug auf die Welt metaphorische Rede (im Sinne von Typ 3) immer angemessener als nicht-metaphorische? Diese Konsequenz ist aus den in Abschnitt 2.1 genannten Gründen natürlich abwegig. Es ist nicht möglich, dass alle Sprache metaphorisch verwendet wird, da Metaphern (Typ 3) wörtlich verstandene Sprache bzw. „herrschende Benennungen" voraussetzten. Falls Jüngel aber den metaphorischen Charakter der Rede von Gott u.a. davon ableitet, dass wir theologisch verstanden von Gott angesprochene Wesen sind und zugleich davon ausgeht, dass wir von der Welt „angesprochen" sind, scheint er diesen Schluss nur schwer verhindern zu können. Er müsste dafür ein Argument vorlegen, weshalb die eine Form des Angesprochenseins (durch Gott) eine durchgängige Verwendung von Metaphern des Typs 3 nach sich zieht, die andere Form (das Angesprochensein durch die Welt), aber nicht. Ein solches Argument wird aber nicht expliziert.

3.3 Auswege aus dem Zirkel durchgehend metaphorischer Rede von Gott

Wie erläutert, schlägt Jüngel vor, dass der Zirkel, der sich aus der durchgehend metaphorischen Rede von Gott ergibt, nur dadurch verhindert werden kann, dass Gott sich selbst entdecken lässt bzw. Vertrautheit mit sich herstellt. Diese Selbstoffenbarung geschieht nach Jüngel in Jesus Christus, der als Gleichnis Gottes zu verstehen ist. Dasjenige, worin die freie Wahl der Metaphern ihre Grenze bzw. ihr Kriterium hat, beschreibt Jüngel dementsprechend mit „das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als Ereignis der Rechtfertigung des Sünders"[60]. So eingängig diese Antwort zunächst wirkt, so stellt sich doch die Frage, wie dieser Satz selbst zu interpretieren ist.

60 Ebd., 116.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verweise auf den Willen und das Wesen Gottes scheinen hier nicht weiter zu helfen, da diese nach Jüngel alle metaphorisch verstanden werden müssen und wir als Kriterium für die Auslegung wieder auf diesen Satz also das *explanandum* zurückgreifen müssten. Der Satz selbst ist aber vieldeutig. Inwiefern Sünder gerechtfertigt sind und auch was Sünde überhaupt heißt, scheint ohne Bezugnahme auf Annahmen über das Wesen und den Willen Gottes nur schwer explizierbar zu sein. Wie die Geschichte der Theologie eindrücklich zeigt, ist es auch alles andere als klar, was genau mit „Auferstehung Jesu Christi" gemeint ist. Die Antwort darauf hängt entscheidend vom jeweiligen Gottesbild und der Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses ab. Wenn man annimmt, dass Gott regelmäßig supranaturalistisch in die Welt eingreift, wird die Antwort auf diese Frage anders ausfallen, als wenn man einen non-interventionistischen Ansatz vertritt, nach welchem Gott den „Lauf der Natur" nicht verändert.

Interessanterweise scheint Jüngel sich selbst nicht an seine eigene Vorgabe zu halten. Er expliziert die Sprache des Glaubens als eine Sprache, in welcher „die Möglichkeit des Nichtseins nicht nur als allein von Gott überwindbare, sondern von Gott überwundene Möglichkeit"[61] erzählt wird. Die Aussage „Gott hat die Möglichkeit des Nichtseins überwunden" scheint Jüngel nicht metaphorisch im Sinne von Metaphern des Typs 3 zu verstehen. Auch Jüngels Behauptung, dass Gott nicht Teil der Welt ist, aber zugleich als Zur-Welt-Kommender gedacht werden müsse, scheint ebenfalls nicht metaphorisch verstanden zu werden. Die Annahme, dass Gott und Welt nicht identisch sind, scheint als wörtlich wahre Aussage angesehen zu werden. Auch Jüngels Äußerung „Gott lässt sich so entdecken, dass sich im Ereignis des Entdeckens auch schon Gottvertrauen einstellen kann" wirkt nicht metaphorisch. Es drängt sich der Verdacht auf, dass Jüngel seine These des notwendigerweise metaphorischen Charakters der Rede von Gott mithilfe von Behauptungen begründet, die dieser These selbst widersprechen.

Es wird an dieser Stelle ein erkenntnistheoretisches Problem deutlich. Zentral für die hermeneutische Theologie Jüngels ist der Verweis auf das Ereignis der Selbstauslegung Gottes. Es sind dementsprechend nicht primär wir, die mit unseren begrifflichen Mitteln und Interpretationen Gott und die Wahrheit erschließen, sondern

61 Ebd., 118.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott bzw. das Seiende lässt sich entdecken und erschließt dabei uns.[62] Jüngel betont diese Passivität des Menschen sowohl in der Beschreibung des Ereignisses der Wahrheit als auch des einzig denkbaren Auswegs aus dem Zirkel durchgehend metaphorischer Rede über Gott. Ingolf U. Dalferth kritisiert an diesem Vorgehen hermeneutischer Theologie, dass ihre eigenen theologischen Grundprämissen einem kritischen begrifflichen Zugriff entzogen werden. Es werde hier schlichtweg auf die sich an den Glaubenden ereignende Selbstauslegung Gottes verwiesen, welche dann den Maßstab für die weitere theologische Theoriebildung darstellt. Die Selbstauslegung Gottes könne diesem Verständnis nach nicht falsch sein, sondern stelle gerade das Wesen der Wahrheit dar. Wie Dalferth aber zurecht bemerkt, wird dabei unterschlagen, dass wir nicht sicher wissen können, bei welchen Deutungen es sich um wahre Selbstauslegung und bei welchen es sich um falsche Fremdauslegung Gottes handelt. Es kann auch mit einem Verweis auf ein Ereignis der Wahrheit und der Selbstauslegung Gottes nicht vermieden werden, dass der Zugriff auf dasjenige, was als Selbstauslegung bzw. Wahrheit gilt, selbst von begrifflichen Vorannahmen abhängt. Es erscheint nach Dalferth dementsprechend nicht möglich, die theologische Begriffsbildung nur von der Sache bzw. dem Ereignis leiten und kontrollieren zu lassen. Wenn dies dennoch behauptet wird, drohe eine bestimmte theologische und begrifflich strukturierte Grundannahme schlicht dem Diskurs und der kritischen Kontrolle entzogen zu werden, in dem sie als selbstevident und als Resultat des Ereignisses der Wahrheit dargestellt wird, ohne dass hierfür Kriterien genannt werden könnten.[63] Bei Jüngel scheint sich ein solche problematische Argumentationsfigur zu finden, wenn er den Zirkel der durchgehend metaphorischen Rede von Gott mit einer bestimmten (nicht-metaphorischen) Deutung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus

62 Vgl. zum ereignishermeneutischen Ansatz, dem auch Jüngel zuzurechnen ist, z.B. E. Fuchs, Marburger Hermeneutik; G. Ebeling, Theologische Sprachlehre; I. U. Dalferth, Radikale Theologie, 51–58; 87–97; M. Ruf, Handeln Gottes, 70. Zu Jüngels Rezeption des ereignishermeneutischen Ansatzes siehe z.B. C. Tietz, Jüngel als Vertreter der hermeneutischen Theologie.

63 Vgl. I. U. Dalferth, Radikale Theologie, 130–137. John Webster schreibt diesbezüglich, dass Jüngels Ansatz mehr präskriptiv als deskriptiv ist. Jüngel geht nach Webster normativ von bestimmten dogmatischen Annahmen und Interessen aus, anstatt deskriptiv die Vielfalt der Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks des christlichen Glaubens in den Blick zu nehmen (Vgl. Webster, Jüngel, 50).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Ereignis der Rechtfertigung des Sünders aufzulösen versucht. Diese theologische Prämisse scheint Jüngel selbst gar nicht als Teil des Diskurses zu verstehen, sondern als eine Art Hintergrund bzw. Rahmenüberzeugung, für welche nicht die gleichen Kriterien gelten, wie für die innerhalb des Diskurses geäußerten Behauptungen. Ein solcher doppelter Standard, der nicht eigens begründet wird, ist dem Vorwurf der argumentativen Inkonsistenz ausgesetzt.

Philipp Stoellger bezeichnet Gottes Zur-Sprache-Kommen in Jüngels Ausführungen als „Metametapher" oder „Selbstmetapher" Gottes, die letztlich als Ausgangspunkt für alle Rede über Gott dient.[64] Jüngels metaphorische Theologie beruhe nach Stoellger auf der Selbstübertragung Gottes in die Sprache.[65] Dieses Ereignis des Zur-Sprache-Kommen Gottes, welches auch die Grundlage für Jüngels Analogielehre bilde, stellt nach Stoellger für Jüngel ein Offenbarungsgeschehen bzw. ein Wunder dar, welches sinnvolle Rede über Gott ermögliche.[66] Nach Stoellger nimmt Jüngel hierbei eine Außensicht ein, in welcher die Seinsgrundfraglichkeit bereits überwunden ist. Damit drohe Jüngel dem Phänomen der Erfahrung der Seinsgrundfraglichkeit selbst nicht gerecht zu werden. Sie stelle dann gemäß Stoellger nämlich keine hermeneutische Aufgabe mehr dar, sondern muss schlicht destruiert und als obsolet ausgewiesen werden. Es bleibt unklar, wie man zu dieser Außensicht gelangen kann, ohne diese selbst bereits vorauszusetzen.[67] Stoellger formuliert treffend: „Offenbarung als Seinsgrundantwort zu behaupten, bietet keinen definitiven Grund für die Denkbarkeit und Sagbarkeit

64 Die Verwendung des Ausdrucks „Metametapher" ist dahingehend missverständlich, als dass man meinen könnte, es handele sich strukturell um eine sprachliche Metapher, die nur besonders grundlegend ist. Wie oben argumentiert wurde, ist dasjenige, was Jüngel als den Grundvorgang der *metaphora* im Sinne des Zur-Sprache-Kommen Gottes als Ereignis der Wahrheit bezeichnet, aber strukturell von sprachlichen Metaphern zu unterscheiden. Die Kategorie der „absoluten Metapher", die Stoellger in Anlehnung an Hans Blumenberg hier verwendet (Vgl. P. Stoellger, Metaphern und Lebenswelt, 468), trägt leider nicht zur Klärung dieser grundlegenden Differenz zwischen sprachlichen Metaphern und dem metaphorischen Gebrauch von „Metapher" im Falle des Zur-Sprache-Kommen Gottes bei.

65 Vgl. P. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 436.

66 Vgl. ebd., 464–466.

67 Stoellger ist allerdings darin zuzustimmen, dass dieser Zirkel nicht notwendigerweise vitiös ist. Vgl. hierzu P. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 471 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes im Horizont der neuzeitlichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes und der bedrängenden Seinsgrundfraglichkeit […]."[68] Jüngel argumentiert ausgehend von der „Metametapher" des „Zur-Sprache-Kommen Gottes", ohne dass diese selbst noch einmal einen Teil des Diskurses darstellt. Wenn man diese Voraussetzung nicht teilt, scheint Jüngels ganze Argumentation die Grundlage zu verlieren. Man könnte hier allerdings entgegnen, dass Jüngels Ansatz dezidiert theologisch ist und es deshalb auch legitim ist, dass er von relativ starken theologischen Prämissen ausgeht. Gewichtiger erscheint der Einwand, dass bei dem Anspruch, alle Rede über Gott metaphorisch verstehen zu wollen, Inkonsistenzen in der Argumentation entstehen.

4. Schlussüberlegungen

Jüngels Argumentation für eine durchgehend metaphorische Verwendung der Sprache, wenn sie auf Gott bezogen wird, erscheint zusammenfassend nicht stichhaltig. An dieser Stelle ist anzumerken, dass Jüngel in dem 1977, d.h. 3 Jahre nach dem Aufsatz „Metaphorische Wahrheit", erschienen Buch *Gott als Geheimnis der Welt* zur Beschreibung des Zur-Welt-Kommen Gottes nicht mehr primär auf die Struktur der Metapher zurückgegriffen hat.[69] Er spricht stattdessen von einer „Analogie des Advent". Jüngel grenzt diese von den Ansätzen zur Analogielehre von Thomas von Aquin, Immanuel Kant und Erich Przywara ab.[70] Gott wird nach Jüngel in den Theorien dieser Autoren letztlich zu einer unbekannten Variabel bzw. zu einem prinzipiell nicht erfassbaren Mysterium, das in Dunkelheit gehüllt ist. Solche Auffassungen hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes drohen nach Jüngel die befreiende Botschaft des Evangeliums,

68 P. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 448.

69 In einer Fußnote verweist er aber nach wie vor zustimmend auf seine Überlegungen im Aufsatz *Metaphorische Wahrheit* (Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 396 Fn. 17.) Es findet in *Gott als Geheimnis der Welt* aber keine explizite Anwendung des von ihm als „Metapher" bezeichneten Ereignis der Wahrheit als Wendung des Seienden in die Sprache auf das In-die-Welt-Kommen Gottes mehr statt.

70 Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 357–389.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Gott sich selbst zu erkennen gibt, zu verfehlen. In Jüngels Analogie des Advent wird das vorgängige Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus Christus betont, auf dessen Basis die weltlichen Verhältnisse neu gesehen werden. Jüngel gibt für diese Form der Analogie die folgende Struktur an: x⟶a = b:c. Gott (x) macht sich uns durch das Ereignis des In-die-Welt-Kommens bekannt. Er kommt im Ereignis der Analogie in der Welt und der Sprache an. Durch das Zur-Welt- und Zur-Sprache-Kommen Gottes wird nach Jüngel eine Entsprechung in weltlichen Verhältnissen erkennbar, die Gott selbst aus der Unbekanntheit heraustreten lässt.[71] Jüngel spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Analogie des Glaubens, einer *analogia fidei*.[72] Diese vollziehe sich in dem Ereignis, in dem Gott uns im Zuge seiner Menschwerdung in Jesus Christus nahekommt. Jüngel schreibt:

> Als den einmaligen, aber unüberbietbaren Fall sich inmitten noch so großer Unähnlichkeit ereignender noch größerer Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch bekennt der christliche Glaube die Menschwerdung Gottes, die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus.[73]

Ausgehend davon bezeichnet Jüngel den christologischen Satz, dass der Mensch Jesus das *Gleichnis Gottes* ist, als den „Grundsatz einer Hermeneutik der Sagbarkeit Gottes". Auf weitere Details in der Explikation der Analogie des Advent muss hier verzichtet werden. Das Dargelegte reicht aber aus, um zu verdeutlichen, dass die Metapher hierbei keine zentrale Rolle einnimmt.[74] Eine vor dem Hintergrund dieses Beitrags nageliegende Interpretation für diesen Befund

71 Vgl. ebd., 383–391. Der entscheidende Punkt von Jüngels Argumentation ist also nicht, dass wir unsere Sprache auf Gott extrapolieren. Er besteht vielmehr darin, dass die Bedingung der Möglichkeit für die sinnvolle Rede von Gott in dem Ereignis des Zur-Welt- und In-die-Sprache-Kommens Gottes besteht. Ohne diese vorherige Aktivität Gottes wäre die Anwendung menschlicher Sprache auf Gott eine Hybris und im Sinne Kants ein dogmatischer Anthropomorphismus (Vgl. I. Kant, Prolegomena, A 173–A 176).

72 Die Nähe zu Karl Barths Ansatz der *analogia fidei* ist hier nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich augenscheinlich. Zur Barth Rezeption Jüngels siehe u.a. E. Jüngel, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie; U. Barth, Zur Barth Deutung Jüngels; M. Murrmann-Kahl, Jüngel als Erbe. Zur Diskussion von Karl Barths *analogia fidei* siehe auch den Beitrag M. Ruf, Doxologie, in diesem Band.

73 E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 393.

74 Die Betonung der Rede von Jesus als „Gleichnis Gottes" könnte Anlass für einen Brückenschlag zur Argumentation in dem Aufsatz *Metaphorische Wahr-*

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht darin, dass Jüngel die Argumentation aus seinem Aufsatz *Metaphorische Wahrheit* aufgrund grundlegender Schwierigkeiten in *Gott als Geheimnis der Welt* revidiert hat.

Literaturverzeichnis

Allott, Nicholas / Mark Textor: Literal and metaphorical meaning: in search of a lost distinction, Inquiry 71 (2022), 1–28.

Aristoteles, *Zweite Analytik – Analytica Posteriora*. Griechisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Detel, Hamburg: Felix Meiner 2011.

Aristoteles, *Topik*. Griechisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Hans Günther Zekl, Hamburg: Felix Meiner 1997.

Alston, William: Divine Nature and Human Language, Ithaca, NY: Cornell University Press 1989.

Barth, Ulrich: Zur Barth Deutung Eberhard Jüngels. Hans Joachim Birkner zum 50. Geburtstag, *Theologische Zeitschrift* 40 (1984), 296–320.

Cassirer, Ernst: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: ECW 16, Hamburg: Felix Meiner 2003, 227–311.

Cassirer, Ernst: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, in: ECW 18, Hamburg: Meiner, 111–126.

Dalferth, Ingolf U.: *Radikale Theologie. Glauben im 21. Jahrhundert*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.

Ebeling, Gerhard: *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 1971.

Fuchs, Ernst: *Marburger Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1968.

Gentner, Dedre: Structure Mapping. A theoretical Framework of Analogy, *Cognitive Science* 7:2 (1983), 155–170.

Genovesi, Chris / Jacob Hesse: Deviance and the literal-metaphorical distinction revisited, *Inquiry (2025), First View, 1–20.*

Hesse, Jacob: *Metapher, Kontext und Kognition. Metaphern zwischen Indexikalität und Ähnlichkeit*. Berlin / New York: De Gruyter 2023.

Hesse, Jacob: Metaphors, religious language, and linguistic expressibility, *International Journal for Philosophy of Religion*, 93 (2023), 239–258.

Hesse, Jacob: Zur Semantik der Analogielehre, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023), 327–352.

heit geben, da Jüngel Gleichnisse als ausführliche Metaphern versteht (Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 396). Auch in diesem Fall erscheint es aber erklärungsbedürftig, weshalb die Rolle von Metaphern im Vergleich zu dem Aufsatz *Metaphorische Wahrheit* derart in den Hintergrund rückt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hesse, Jacob: Cassirer on language, objectivity and truth, *Continental Philosophy Review* 57 (2024), 341–359.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer 2006.

Jüngel, Eberhard: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie, *Evangelische Theologie (1962),* 535–557.

Jüngel, Eberhard: Gott – als Wort unserer Sprache, in: Jüngel, Eberhard: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, 3. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik der narrativen Theologie, *Evangelische Theologie* (1974), 71–122.

Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 8., erneut durchgesehene Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Jüngel, Eberhard: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie, *Evangelische Theologie (1962),* 535–557.

Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe, Band V: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, 15. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2021.

Kaufman, Gordon D.: *God the Problem*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1972.

Kenny, Anthony: *The unknown God. Agnostic Essays*, London: Continuum 2004.

Lakoff, George: The contemporary theory of metaphor, in: Ortony, Andrew (Hg.): *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, 202–252.

McFague, Sally: *Metaphorical Theology. Models of god in religious language*, Philadelphia: Fortress Press 1982.

Murrmann-Kahl, Michael: Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths? in: Evers, Dirk / Malte-Dominik Krüger: *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven,* Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 41–48.

Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Schlechta, Karl (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Werke in Drei Bänden*, Darmstadt: WBG 1997, 309–322.

Ricœur, Paul: *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*, London: Routledge 1977.

Ruf, Matthias: *„Handeln Gottes". Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.

Sperber, Dan / Deidre Wilson: *Relevance. Communication and Cognition,* Oxford: Blackwell 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stoellger, Philipp: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont,* Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Szabó, Zoltán G.: *Semantics versus Pragmatics*, Oxford: Clarendon Press 2005.

Tietz, Christiane: Eberhard Jüngel als Vertreter der hermeneutischen Theologie, in: Evers, Dirk / Malte-Dominik Krüger: *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven,* Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 63–68.

Webster, John B.: *Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christian Weidemann

Christlich-atheistisch glauben und hoffen?

1. Einleitung

Hartmut von Sass rät Christinnen und Christen anzuerkennen, dass der Theismus tot, ja „mausetot" sei,[1] und dass Gott, verstanden als eine supranaturalistische Person, metaphysischer Seinsgrund o.Ä., nicht existiere. Die gute Nachricht: Dies müsse keineswegs das Ende des Christentums bedeuten. Insbesondere bedürfe das christliche Sprachspiel keiner Revision: Wir können auch weiterhin ganz unbefangen von „Gottes Wirken" und gar „Gottes guter Schöpfung" sprechen.[2] Atheistisch zu glauben (und zu hoffen) ist laut von Sass nicht nur möglich, sondern auch existenziell attraktiv.

Ich werde Im Folgenden zunächst kurz in Erinnerung rufen, warum den meisten Menschen Christentum[3] und Atheismus unverträglich zu sein scheinen (II).[4] Danach werde ich Reflexionen über die Begriffe „Atheismus" (III), „Glaube" (IV) und „Hoffnung" (V) anstellen und fragen, ob sich aus den Ergebnissen dieser Reflexionen Zweifel an der Unverträglichkeitsthese ergeben. Ich gehe dabei von einem Standardverständnis von Glauben und Hoffen aus. Gemäß einem solchen (unten genauer erläutertem!) Verständnis haben Glaube und Hoffnung notwendigerweise einen intentionalen Gegenstand: Wir glauben *an* und hoffen *auf etwas*. Es wird sich zeigen, dass – wenn man dies voraussetzt – die Unverträglichkeits-

1 H. von Sass, Atheistisch glauben, 33.

2 Ebd., 51.

3 Fast alles, was ich im Folgenden sage, gilt ganz genauso auch für andere monotheistische Religionen, ohne dass ich das jedes Mal wieder eigens erwähnen werde.

4 Es ist unstrittig, dass Kulturchristentum (vgl. R. Dawkins, Cultural Christian) oder säkulares Judentum mit dem Atheismus vereinbar sind. Wenn ich im Weiteren von „Christen" spreche, meine ich ausschließlich Menschen, die sich als (christlich-)*religiös* verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

these Bestand hat, obschon sie sich als weniger trivial entpuppt, als es auf den ersten Blick schien. Nachdem ich die Ansicht, das Christentum könne auch ganz ohne (spezifisch christliches) Glauben und Hoffen auskommen, zurückgewiesen habe (VI), beschäftige ich mich zunächst mit Christian Danz' unbefriedigendem Versuch, christlichen Glauben als „Ereignis des Sich-Verstehens" neu zu bestimmen (VII). Schließlich wende ich mich von Sass' originellem Vorschlag zu, Glauben und Hoffen als gegenstandslos oder, wie er es nennt, „modal" zu begreifen: Glauben (VIII) und Hoffen (IX) sind für von Sass adverbiale Bestimmungen von Tätigkeiten. Macht das den Weg frei, für ein *christlich-atheistisches* Glauben und Hoffen? Nein. Aber der Reihe nach.

2. Ein einfaches Argument

Beginnen wir mit einem verführerisch einfachen Argument für die Inkompatibilität von Atheismus und Christentum:

Christen glauben an Gott. Besagter Glaube ist unvereinbar mit der Überzeugung, Gott existiere nicht. Atheisten sind jedoch genau dieser Überzeugung. Folglich sind Christentum und Atheismus unverträglich miteinander.

Was könnte selbstverständlicher sein als diese Überlegung? Leider verhält sich die Sache nicht ganz so simpel.

3. „Atheismus"

Zunächst einmal ist zweifelhaft, ob Atheisten *immer* der Überzeugung sind, Gott existiere nicht. Der viktorianische Freidenker Charles Bradlaugh schreibt:

> Der Atheist behauptet nicht „Es gibt keinen Gott", sondern: „Ich weiß nicht, was Du mit ‚Gott' meinst. Ich habe keine Vorstellung von Gott. Das Wort ‚Gott' ist für mich ein bloßes Geräusch, das mir keine klare und deutliche affirmative Aussage vermittelt. Ich leugne Gott nicht, denn es ist mir nicht möglich, etwas zu leugnen, von dem ich keinen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Begriff habe und dessen Begriff dermaßen mangelhaft ist, dass sein Verfechter außerstande ist, ihn zu definieren."[5]

Obwohl Bradlaugh nicht der Überzeugung war, Gott existiere nicht, scheint die Selbstbeschreibung als „Atheist" angemessen zu sein. Sollen wir als Reaktion hierauf sagen, ein Atheist sei schlicht jemand, der die Überzeugung, dass Gott existiert, nicht teilt? Das erschiene misslich, denn auf diese Weise würde der Unterschied zwischen Agnostikern und Atheisten eingeebnet. Wer sich bloß eines Urteils hinsichtlich der Existenz Gottes enthält, ist aber kein Atheist. Besser ist es mit Antony Flew zwischen zwei Arten von Atheismus zu unterscheiden: Positive Atheisten bestreiten die Existenz Gottes. Negative Atheisten (wie Bradlaugh oder die logischen Empiristen) bestreiten, dass sich dem Ausdruck „Gott", jedenfalls so wie religiöse Menschen ihn verwenden, Sinn verleihen lässt.[6] Beide Formen sind, so scheint es wenigstens, mit dem Glauben an Gott unverträglich, so dass sich unser *einfaches Argument* problemlos modifizieren lässt.

4. „Glauben an"

Das deutsche Wörtchen „glauben" ist in notorischer Weise interpretationsbedürftig. Georg und Gabi planen einen Ausflug. Georg glaubt, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht, d.h., er ist der Meinung/Auffassung/Überzeugung, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht. Gabi verkündet: „Ich glaube an einen herrlichen Sommertag morgen!" Teilt sie Georgs Überzeugung? Nicht unbedingt. Sie *vertraut* darauf, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht, setzt auf gutes Wetter und trifft Vorbereitungen für einen Ausflug an einem herrlichen Sommertag. Aber das heißt nicht notwendigerweise, dass sie auch glaubt, *dass* ein herrlicher Sommertag bevorsteht. Der Unterschied zwischen Georg und Gabi ist der Unterschied zwischen *belief* und *faith*.

Betrachten wir den Glauben an Personen. Wenn die Chefin sagt: „Ich glaube an Meier", meint sie so viel wie: „Ich vertraue Meier und gehe davon aus, dass er gute Arbeit leisten wird". Doch wenn

5 C. Bradlaugh, A Plea for Atheism, 67. Den Hinweis verdanke ich W. Schröder (Ders., Atheismus, 23), von dem ich auch die Übersetzung übernommen habe.

6 Vgl. A. Flew, Presumption of Atheism, 30 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Kommissar mitteilt: „Ich glaube an einen zweiten Täter", will er selbstverständlich nicht behaupten, er vertraue einem zweiten Täter. Vielmehr vertraut er in seinen Ermittlungen darauf, dass es einen zweiten Täter *gibt*. „Glaube an Gott" lässt beide Arten von Deutung zu. Manchmal ist gemeint, dass jemand darauf vertraut, dass Gott, dessen Existenz gar nicht in Frage steht, alles gut machen wird. Manchmal ist hingegen gemeint, dass jemand darauf vertraut, dass es Gott überhaupt gibt. Für diejenigen, die unter „Gott" ein „moralisch vollkommenes, maximal mächtiges Wesen" o.Ä. verstehen, ist ein Vertrauen auf die Existenz Gottes gleichbedeutend mit einem Vertrauen darauf, dass er alles gut machen wird.

Für unsere Zwecke ist vor allem wichtig festzuhalten, dass an Gott zu glauben, *nicht* impliziert zu glauben, dass Gott existiert.[7] Aber das setzt unser *einfaches Argument* auch nicht voraus. Es setzt voraus, dass an Gott zu glauben, unverträglich damit ist zu glauben, er existiere nicht. Und das *ist* klarerweise unverträglich. Während es für einen frustrierten Single z.B. unschuldig ist zu sagen: „Mag sein, dass es keinen perfekten Partner für mich gibt, aber ich glaube weiterhin daran, ihn zu finden", lässt sich eine Behauptung wie: „Es gibt keinen perfekten Partner für mich, aber ich glaube weiterhin daran ihn zu finden" nur mit einer unangemessenen Neigung zu paradoxalen Lyrismen erklären.

Genauso mögen manche Christen zwar annehmen, dass die Existenz Gottes absurd, eine Torheit, nicht besonders wahrscheinlich usw. ist und trotzdem an Gott glauben (mehr dazu unten). Aber sie können ganz gewiss nicht an Gott glauben und zugleich glauben, dass er nicht existiert. Das ist nicht nur eine psychologische Unmöglichkeit, sondern eine begriffliche.

Was kann es nun aber heißen, an einen Sachverhalt zu glauben, von dem man nicht überzeugt ist? Es bedeutet, kurz gesagt, dass man bereit ist, im eigenen Handeln das Vorliegen besagten Sachverhalts in einer Weise vorauszusetzen, die nicht der subjektiven epistemischen Rechtfertigung entspricht, über die man verfügt.

---

7 Selbstverständlich will ich nicht bestreiten, dass der Ausdruck manchmal auch im Sinne von „glauben, dass" verwendet wird. Wenn eine Person z.B. sagt: „Klar, glaube ich an den anthropogenen Klimawandel", wird sie in der Regel nicht mehr meinen, als dass sie eben glaubt, *dass* es einen menschengemachten Klimawandel gibt. Doch nicht alle Verwendungsweisen von „glauben an" lassen sich angemessen in dieser Weise analysieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich schlage folgende Definition für „glauben an" vor[8]:

Eine Person *A* glaubt an (vertraut auf) einen Sachverhalt *p* genau dann, wenn gilt

(i) *A* sorgt sich um *p* / hat ein persönliches Interesse an *p*.
(ii) *A* bewertet *p* positiv.
(iii) *A* hält *p* für einigermaßen wahrscheinlich.
(iv) *A* ist dazu geneigt, in seinem Handeln die Wahrheit von *p* vorauszusetzen.
(v) *A*'s Neigung, in seinem Handeln die Wahrheit von *p* vorauszusetzen, ist widerständig gegenüber dem etwaigen Auftauchen von neuen epistemischen Anhaltspunkten, die gegen *p* sprechen.[9]

Zu (i): Man kann nicht an Dinge glauben, die einem gleichgültig sind. „Fußball ist mir völlig egal, aber ich glaube an den Erfolg des BvB" wäre eine befremdliche Aussage.

Zu (ii): Man kann auch nicht an Dinge glauben, die man (in jeder Hinsicht) fürchtet oder verabscheut. Ich mag vermuten oder gar glauben, dass ich mit einem bestimmten Vorhaben fürchterlich scheitern werde. Aber ich kann nicht an mein Scheitern glauben (oder auf mein Scheitern vertrauen). Der Anlagebetrüger sagt zwar vielleicht: „Ich glaube an die Gier und Naivität der Leute", aber bewertet besagte Gier eben als etwas (instrumentell) Gutes für sich selbst. Susi mag Verehrer, die sich aufrichtig, aber unbeholfen um sie bemühen. Franz, der Susi kennt und in sie verliebt ist, glaubt an seine Chance und vertraut auf seine Unbeholfenheit, die ihm hier ausnahmsweise gute Dienste leistet, usw.

Zu (iii): Ist für den Glauben an *p* nicht nur nötig, dass man nicht glaubt, dass nicht *p*, sondern darüber hinaus auch, dass man *p* für ziemlich wahrscheinlich oder zumindest für wahrscheinlicher als die

8 Ich orientiere mich dabei sehr stark an dem Ansatz von Lara Buchak, die sich wie niemand sonst in den letzten Jahren um eine Präzisierung des Begriffs „faith" verdient gemacht hat. Vgl. z.B. L. Buchak, When is Faith Rational, siehe auch die instruktive Diskussion in: D. Howard-Snyder / D. McKaughan, Theorizing about faith.

9 Es gibt Grade des Glaubens (faith). Diese Grade sind abhängig von der Stärke der Neigung des Subjekts, die Wahrheit des Sachverhalts, an den es glaubt, in seinem Handeln vorauszusetzen; und abhängig vom Grad der Robustheit gegenüber gegenläufigen neuen Anhaltspunkten

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alternativen hält? Das ist eine schwierige Frage, die ich hier nicht erschöpfend diskutieren kann. Dagegen spricht, dass uns in Aussagen wie den folgenden die Verwendung des Ausdrucks „glauben an" nicht sonderlich irritiert:

„Die Menschwerdung Gottes ist eine absurde Vorstellung. Aber ich glaube trotzdem daran." „Ein Leben, in dem V. mich nicht liebt, erschiene mir nicht lebenswert. Daher baue ich in all meinem Handeln darauf, dass V. mich liebt – ich glaube an ihre Liebe – so unwahrscheinlich diese Liebe auch sein mag." „Ich habe keine Ahnung, wie wahrscheinlich ein Leben nach dem Tod ist, aber ich glaube daran."

Doch es gibt auch schlagende Gegenbeispiele. Nehmen wir z.B. an, Claire ist von der Stichhaltigkeit des Pascal'schen Arguments der Wette überzeugt: Wer in seinem Leben auf Gott setzt, realisiert im Falle der Existenz Gottes einen unendlich wertvollen Gewinn: die ewige Seligkeit. Im Lichte des Theodizee-Problems und der modernen Naturwissenschaften hält Claire die Existenz Gottes zwar nur in etwa für so wahrscheinlich wie einen Sechser im Lotto. Da die Zeit und die Ressourcen, die beim Setzen auf Gott riskiert werden, jedoch nur endlich sind, ist es in ihren Augen trotzdem vernünftig auf Gott zu setzen:[10] Jede Teilung wird aufgehoben; „wo das Unendliche ist und keine unendlich große Wahrscheinlichkeit des Verlustes der des Gewinns gegenübersteht, gibt es nichts abzuwägen, muß man alles bringen."[11] Claire beginnt daher dem Pascal'schen Rat zu folgen und gläubige Menschen zu imitieren. Doch sie glaubt natürlich nicht – jedenfalls noch nicht[12] – an Gott, sie wettet auf ihn! Gleichwohl erfüllt Claire Bedingungen (i), (ii), (iv) und (v) unserer Definition. Mir scheint deshalb, dass, um an Gott zu glauben, man seine Existenz zumindest für *einigermaßen* wahrscheinlich halten muss. Ob und ggf. wie sich das vage „einigermaßen" präzisieren lässt, verdiente eine längere Erörterung, muss hier aber offenbleiben.

---

10 Zu den Pascal'schen Wetten vgl. ausführlich Ch. Weidemann, Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, 371–413.

11 B. Pascal, Pensées (Übers. E. Wasmuth), 124 (Fragment 233/418 [Brunschvicg / Lafuma]).

12 Pascal selbst hat das deutlich gesehen. Er empfiehlt, alles so zu tun, *als ob* (*comme si*) man glaube, also z.B. Weihwasser zu benutzen, Messen lesen zu lassen usw. (Erst) „das wird Sie ganz natürlich [...] glauben machen [*vous fera croire*]" (B. Pascal, Pensées, 126).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu (iv): Menschen, die fest an einen bestimmten Sachverhalt glauben, setzen sein Bestehen in ihrem Handeln voraus, selbst dann, wenn sie nicht fest davon überzeugt sind, dass er besteht. Aber ist ein solches Verhalten nicht stets irrational? Buchak gibt folgendes, von mir etwas ausgeschmückte Beispiel, das das Gegenteil zeigt: Anna will Bates heiraten. Doch kurz vor der Trauung wird Bates wegen Mordes verhaftet. Anna kennt Bates als liebenswürdigen Menschen, der keiner Fliege etwas zuleide tun kann. Aber völlig sicher ist sie sich seiner nicht und die Indizien gegen Bates sind stark. Was soll sie tun? Wenn sie ihr Verhalten dem Grad ihrer Überzeugung von der Bates'schen Unschuld anpasste, müsste sie ihm mitteilen: „Mein lieber Bates. Du weißt, wie ich Dich schätze, doch es wäre schrecklich einen Mörder zu heiraten! Daher lass uns mit der Trauung abwarten, bis die Beweislage sich eindeutig zu Deinen Gunsten geklärt hat." Eine solche Bekundung Annas würde die Beziehung zu Bates jedoch, solange der kein emotionaler Holzklotz ist, irreparabel beschädigen. Die *einzige* Chance für eine glückliche Beziehung zu Bates, die Anna sich sehnlichst wünscht, besteht darin, ihm zu vertrauen, an seine Unschuld zu glauben, ein Risiko für ihn einzugehen. Es kann daher unter bestimmten Umständen für Anna rational sein, die Unschuld von Bates in ihrem Handeln vorauszusetzen und ihn z.B. zu heiraten, auch dann, wenn sie von seiner Unschuld nicht restlos überzeugt ist.

Zu (v): Die bisherigen vier Bedingungen genügen noch nicht. Bertrand Russell führt folgendes Beispiel an: Ich komme an eine Weggablung. Es gibt kein Straßenschild und niemanden den ich fragen könnte. Meine *einzige* Chance das gewünschte Ziel zu erreichen, besteht darin, mich für eine der Straßen zu entscheiden. Aber ich glaube deshalb natürlich noch nicht, *dass* die gewählte Straße zum Ziel führt.[13] Ich glaube auch nicht *daran*, oder vertraue darauf, dass die Straße zum Ziel führt. Ich *unterstelle versuchsweise*, dass sie es tut. Sollte ich auf meinem Weg einem Hinweisschild begegnen, das mich in die Gegenrichtung schickt, kehrte ich sofort um. Glaube und Vertrauen hingegen sind robust im Angesicht neuer gegenläufiger Anhaltspunkte. Peter studiert Elektrotechnik. Er war nie ein besonders guter Schüler und ist sich der Möglichkeit seines Scheiterns wohlbewusst. Als sich die ersten Misserfolge einstellen – er fällt

13 Vgl. B. Russell, Pragmatism, 84.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch die Mathe-Klausur, belauscht abfällig über sein Können redende Kommilitonen… –, ändert das nichts an Peters Entschlossenheit. Außenstehende mögen zu dem berechtigten Schluss kommen, dass Peter es wahrscheinlich nicht schaffen wird. Doch Peter *glaubt* fest an den Studienabschluss, er „zieht durch".[14]

Natürlich folgt aus der Robustheit von Peters Glauben nicht, dass er *unerschütterlich* wäre. Es gibt Szenarien, wo es für Peter nicht nur völlig irrational, sondern auch psychologisch unmöglich würde, in seinem Verhalten die Wahrheit der Aussage „Wenn ich mich nur genug anstrenge, werde ich erfolgreich abschließen" weiterhin vorauszusetzen. Entsprechendes gilt für Annas Glauben an Bates' Unschuld. Auch religiöser Glaube ist zwar gegenüber neuen Erfahrungen und Einsichten robust, aber – contra Wittgenstein[15] – nicht unerschütterlich.

Halten wir fest: *An* Gott zu glauben, impliziert nicht, *dass* man glaubt, Gott existiere. Aber an Gott zu glauben, impliziert durchaus, kein Atheist zu sein. Doch ist, an Gott zu glauben, überhaupt eine notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zum Christentum? Vielleicht gibt es ja schwächere Einstellungen als Glauben, die für das Christsein hinreichen? Erster Kandidat hierfür ist die Hoffnung.

5. „Hoffen"

Nehmen wir an, jemand sagt: „Ich bin nicht überzeugt, dass (der christliche) Gott existiert. Ich vertraue oder setze auch nicht auf sein jetziges oder zukünftiges Wirken. *Aber ich hoffe darauf*. Und diese

14 Peters Verhalten ist nicht notwendigerweise irrational. Bei Langzeitprojekten wie einem Studium ist nämlich *zu erwarten*, dass Phasen, in denen alles gut läuft, sich abwechseln mit von Rückschlägen gekennzeichneten Phasen. Während solcher Zeiträume mögen die Erfolgsaussichten mau erschienen und sogar einen Abbruch des Projekts rechtfertigen. Ohne eine gewisse (wenngleich nicht grenzenlose) Unempfindlichkeit gegenüber dem Auftauchen von widrigen neuen epistemischen Anhaltspunkten, könnten folglich viele, unter wechselnden Vorzeichen stehende Langzeitprojekte niemals zum Abschluss gebracht werden; vgl. hierzu wieder L. Buchak, When is Faith Rational.

15 „But he has what you might call an unshakeable belief; It will show, not by reasoning or by appeal to ordinary grounds for belief, but rather by regulating for all in his life" (L. Wittgenstein, Lectures, 54).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hoffnung lässt mich mein Leben in einem freundlicheren Licht sehen."

Tolstoi berichtet von einer entsprechenden Erfahrung während einer tiefen Sinnkrise: „Ich brauchte nur Gott zu denken, und ich lebte auf. […] ich hätte ja längst meinem Leben ein Ende gemacht, wenn ich nicht die dunkle Hoffnung hätte, ihn zu finden." Gonxha Agnes Bojaxhu (alias „Mutter Teresa") schreibt in einem Brief: „Wo ist mein Glaube? Selbst tief drinnen in meinem Innersten ist nichts als Leere & Dunkelheit. […]. Wenn es einen Gott gibt, verzeih mir bitte. […] Trotz allem – diese Dunkelheit & Leere sind nicht so schmerzvoll wie die Sehnsucht nach Gott."[16] Es erscheint unangemessen und kleingeistig, solch quintessenziellen Figuren des modernen Christentums für Phasen ihres Lebens, wo sie zwar nicht an Gott glaubten, ihn aber inbrünstig zu finden hofften, das Christ-Sein abzusprechen.

Doch daraus ergibt sich eine ernste Schwierigkeit für unser *einfaches Argument*: Um auf einen Sachverhalt zu hoffen, ist es nämlich nicht nötig, besagten Sachverhalt für wahrscheinlich zu halten. Der Lottospieler hofft z.B., den Jackpot zu knacken, obwohl er weiß, dass die Chancen dafür schlecht stehen.[17] Wir können noch weitergehen. Auf einen Sachverhalt zu hoffen, ist sogar verträglich mit der Überzeugung, *dass er nicht vorliegt* bzw. nicht eintreten wird. Hannah: „Fritz betrügt mich. Ich hoffe inständig, dass ich mich irre: Doch das Dossier des von mir angeheuerten Privatdetektivs lässt keinen anderen Schluss zu."[18] Man beachte, dass „hoffen" hier nicht einfach

16 L. Tolstoi, Meine Beichte, 111 f.; Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht, 221 f.

17 Besagte Hoffnung ist übrigens keineswegs irrational. Im Gegenteil. Warum sollte der Spieler nicht auf einen Hauptgewinn hoffen, wenn ihm diese Hoffnung den beschwerlichen Alltag in hellerem Lichte erscheinen lässt? Aus nämlichem Grund ist auch das Spielen selbst trotz der schlechten pekuniären Erwartungswerte nicht notwendigerweise irrational. Irrational würde es erst (Spezialfälle ausgenommen), falls der Spieler z.B. große Teile seines Vermögens für Lottoscheine aufwendete oder sich in der trügerischen Erwartung eines zukünftigen Gewinns verschuldete. Zum intrinsischen Wert der Hoffnung vgl. L. Bovens, Value of Hope.

18 Es klingt zugegebenermaßen natürlicher zu sagen: „Hoffentlich irre ich mich: Aber ich glaube, dass er mich betrügt." als zu sagen „Hoffentlich betrügt er mich nicht. Aber ich glaube, dass er mich betrügt." Ist das ein Indikator für ein tiefer liegendes Problem? Ich meine nicht. Besagte Diskrepanz lässt sich durch sprachpragmatische Sensibilitäten erklären und stellt die Verträglichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur ein anderes Wort für „wünschen" ist. Der Wunsch, sie möge sich irren, kann Hannah keinen Trost spenden; die Hoffnung, sich zu irren, aber schon. Auch fallen die möglichen Gegenstände des Wünschens und Hoffens keineswegs zusammen. Man kann sich z.B. wünschen, niemals geboren worden zu sein, aber man kann es nicht hoffen. Gewissheit setzt der Hoffnung, aber nicht dem Wunsch, eine Grenze.

Wenn ich Recht habe, kann also eine Person, die überzeugt ist, dass Gott nicht existiert, trotzdem hoffen, dass er existiert, jedenfalls solange sie sich der Wahrheit ihrer Überzeugung nicht subjektiv gewiss ist. Weitere Bedingungen müssen für eine solche Hoffnung erfüllt sein. Besagte Person muss sich zuallererst natürlich *wünschen*, dass sie falsch liegt. Doch das allein genügt nicht, wie man an der Figur des von Herbert Schnädelbach eingeführten „frommen Atheisten" sehen kann: Der fromme Atheist verspürt schmerzhaft den Verlust des Religiösen. Er *hofft* jedoch keineswegs, sich zu irren. Er lauscht vielmehr dem Schlusschoral aus Bachs Johannespassion in einer „Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist."[19] Trauer, Wut und Verzweiflung darüber, dass Gott nicht existiert, sind aber unverträglich damit, auf seine Existenz zu hoffen. Nicht alle Atheisten reagieren auf Bach in ähnlicher Weise wie Schnädelbach. Der ungarische Komponist György Kurtág bekundet:

> Consciously, I am certainly an atheist, but I do not say it out loud, because if I look at Bach, I cannot be an atheist. Then I have to accept the way he believed. His music never stops praying. […] I do not believe

---

von Hoffen-dass-*p* und Glauben-dass-nicht-*p* nicht ernsthaft in Frage. Gleichwohl lohnt es darauf hinzuweisen, dass Hoffen keineswegs geschlossen ist unter gewusster Implikation. Nehmen wir an, die Nachrichten verkünden einen Flugzeugabsturz. „Es gab nur einen Überlebenden." Maria weiß, dass ihr Freund Josef an Bord war. Sie hofft, dass Josef dieser Überlebende ist. Wenn jedoch Josef der einzige Überlebende wäre, folgte, dass alle Passagiere außer Josef umgekommen sind. Maria weiß das. Trotzdem *hofft* sie nicht, dass alle Passagiere außer Josef umgekommen sind. Daraus, dass jemand hofft sich in seiner Überzeugung, dass *p*, zu irren, lässt sich also nicht unmittelbar ableiten, dass er auch hofft, dass *nicht-p* — und umgekehrt. [Jeder Satz *p* impliziert außerdem alle logisch notwendigen Wahrheiten. Doch zu hoffen, dass Josef überlebt hat, heißt – selbst für eine ausgebildete Logikerin – sicherlich nicht zugleich zu hoffen, dass „1=1" wahr ist usw.]

19 H. Schnädelbach, Der fromme Atheist, 80, vgl. auch A. Beckermann, Glaube, 151–153.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> in the Gospels in a literal fashion, but a Bach fugue has the Crucifixion in it—as the nails are being driven in. In music, I am always looking for the hammering of nails ... [sic!] This is a dual vision. My brain rejects it all. But my brain isn't worth much.

Als der Interviewer nachhakt und Kurtág nach seiner Einstellung zur Transzendenz befragt, bricht dessen Antwort mitten im Satz ab: „It is always present with me. Without entertaining any hope that if I die I'll ..."[20]

Hier haben wir also einen bewusstseins- und verstandesmäßigen Atheisten vor uns, der gleichwohl in der Begegnung mit Bachs Musik zu hoffen scheint, dass „etwas davon wahr ist".

Das stellt uns vor ein Rätsel: Wenn zwei Menschen einem als positiv bewerteten Sachverhalt dieselbe minimale Wahrscheinlichkeit zuerkennen oder gar beide glauben, dass er nicht vorliegt, warum gerät der eine darüber in Wut oder Verzweiflung, während der andere Hoffnung hegt? Mir scheint es keine verallgemeinerbare oder philosophisch irgendwie erhellende Antwort auf diese Frage zu geben.[21] Uns bleibt nur zu konstatieren: Beim Gedanken an einen als unwahrscheinlich oder falsch (aber nicht *mit Gewissheit* falsch) eingeschätzten und positiv bewerteten Sachverhalt, stellt sich bei manchen Menschen ein ermutigendes oder trostspendendes inneres Bild besagten Sachverhalts ein[22], verbunden mit einem Gefühl der Hoffnung[23] — bei anderen eben nicht.[24]

Sollen wir nun diejenigen Atheisten, die die Hoffnung hegen, sich zu irren, als religiös oder gar als Christen (Juden, Muslime...) zählen? Eine Analogie: Laura ist überzeugt, dass derzeit ein anthropogener Klimawandel im Gange ist. Sie räumt ein, dass eine minimale Chance besteht, dass die pessimistischen Klimamodelle weit danebenliegen. Wenn sie in düsteren Momenten an den Rückgang der Artenvielfalt oder die bevorstehenden Wanderungsbewegungen denkt, hält sie sich die Fehlbarkeit menschlicher Wissenschaft vor

---

20 G. Kurtág, Three Interviews and Ligeti Homages, 86.

21 Vgl. für einen interessanten, aber letztlich unbefriedigenden Versuch: A. Meirav, Nature of Hope.

22 Für eine Verteidigung der Ansicht, dass das „mental imaging" des Gewünschten eine notwendige Bedingung für Hoffnung ist, vgl. Bovens, The Value of Hope.

23 Vgl. M. Milona / K. Stockdale, Perceptual Theory of Hope, v.a. Abschnitt 4.

24 Ich diskutiere vermeintliche weitere Bedingungen für das Hoffen in: Rez. zu J. Grethlein, Hoffnung.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Augen und malt sich aus, wie die weltweit zu beobachtenden Temperaturrekorde sich als bloße statistische Anomalie erweisen. Das verschafft ihr Trost. In solchen Momenten *hofft* Laura, dass der prognostizierte Klimawandel sich als Spuk herausstellt. Es wäre gleichwohl nicht nur absurd, sondern auch unverschämt, Laura deshalb unter die sog. Klimaskeptiker zu rechnen. Genauso absurd wäre es offenbar, Atheisten, die hoffen, sich zu irren, zu Christen zu erklären.

Aber gibt es nicht einen wichtigen Unterschied zwischen eskapistischen Hoffnungen wie der derjenigen Lauras und einer existenziellen Hoffnung wie derjenigen Kurtágs?

Ich bin nicht sicher, ob Kurtágs Hoffnung tatsächlich weniger eskapistisch ist. Hören wir dazu noch einmal Tolstoi:

> Iwan Iljitsch sah, dass es mit ihm zu Ende ging und er war fortwährend verzweifelt. Er war fest davon überzeugt, dass er im Begriff war, zu sterben, trotzdem konnte er sich an diesen Gedanken nicht nur nicht gewöhnen, er konnte ihn sogar nicht begreifen, er war ihm ganz unfassbar. [...] „es kann [...] nicht sein, dass ich sterben muss. Es wäre gar zu fürchterlich!“[25]

Hofft Iwan, dem Tod zu entgehen? Sicherlich, aber es handelt sich nicht um eine *religiöse* Hoffnung. Für manche Menschen ist die Aussicht der eigenen Auslöschung so unerträglich, dass ein psychologischer Mechanismus einsetzt, der sie weiterhin „funktionieren“ lässt. Aber wie könnte ein solcher Mechanismus für Personen, die Atheisten sind *und bleiben*, jemals mehr als „Tagträume“ von Gott und ewigem Leben zustande bringen? Die Verdrängung dessen, was man wie Iwan doch für die Realität hält, die „schale Flucht“ (E. Bloch)[26] vor der eigenen Überzeugung, ist nicht mit Mutter Teresas „Sehnsucht“ nach Gott oder Tolstois eigener wilder, „dunkler Hoffnung, ihn zu finden“ vergleichbar, mit denen wir unsere Überlegungen zur Hoffnung begannen.

Nicht *jede* Hoffnung (auf Gott) genügt also, um einen Menschen als religiös oder gar als Christen zu qualifizieren. Bislang spricht nichts dafür, dass es eine Hoffnung gibt, die *zugleich* „christlich“ und „atheistisch“ genannt zu werden verdient.

---

25 L. Tolstoi, Tod des Iwan Iljitsch, 66 f. (Abschnitt 6).

26 E. Bloch, Prinzip Hoffnung, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Theologischer Antirealismus

Viele dem religiösen oder theologischen Antirealismus[27] zuzurechnende Autoren meinen ein ganz anderes Problem mit unserem *einfachen Argument* erkannt zu haben*:* In ihren Augen behaupten Religionen nämlich nichts, sie sind mit keiner (metaphysischen) Lehre verbunden.[28] Wer religiös redet, erhebt insbesondere keinen Anspruch, wahre (oder mehr oder weniger wahrscheinliche) Aussagen über eine von unserem Denken und Sprechen unabhängige, nicht auf Moral oder Anthropologie reduzierbare Wirklichkeit zu treffen. Wenn das stimmte, dann wäre es für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion anscheinend nicht notwendig, an Gott zu glauben oder auf ihn zu hoffen.

Die Ansichten darüber, was dann stattdessen charakteristisch für Religionen sein soll, gehen unter Antirealisten weit auseinander. Ist die christliche Religion z.B. eine mit bestimmten Geschichten verbundene moralische Einstellung (Braithwaite, Lipton), Ausdruck eines optimistischen Vertrauens auf den Erfolg menschlichen Bemühens und den guten Willen anderer (Hare, Kambartel), ein Mittel der Kontingenzbewältigung (Lübbe), der Selbsterkenntnis und -transzendierung (Cupitt), der Gemeinschaftsstiftung und -bewahrung (evolutionäre Psychologie), ein emotional und intellektuell lohnendes Spiel der Phantasie bzw. ein in transparenter Weise fiktionaler Diskurs (Le Poidevin)…?[29]

Welcher dieser Auffassungen auch immer sich der Antirealist anschießt, keine der genannten Bestimmungen scheint hinreichend

27 Für eine genauere Betrachtung der diversen Argumente für den Antirealismus, die ich hier nicht wiederholen kann, vgl. C. Weidemann, Theologischer Antirealismus; Ders., Unverzichtbarkeit, v.a. 17–44; 49–83., Ders., Theologischer Realismus. Ich übernehme in diesem Abschnitt einige Formulierungen des letztgenannten Artikels.

28 Die meisten, wenn auch nicht alle Antirealisten verstehen dies als eine normative, präskriptive oder revisionäre These, d.h. nicht als Behauptung darüber, wie Religionen *sind*, sondern darüber, wie sie sein *sollten*. Vgl. dazu meine früheren Arbeiten, z.B. C. Weidemann, Unverzichtbarkeit; 73 f.; R. Le Poidevin, Religious Fictionalism, 7 ff.; 60; M. Scott, Religious Language.

29 Vgl. R. B. Braithwaite, Empiricist's View; P. Lipton, Science and Religion; R. M. Hare, Theology and Falsification; Ders., Simple Believer; F. Kambartel, Theologisches; H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung; D. Cupitt, Taking Leave of God; Ders., After God; Le Poidevin, Religious Fictionalism.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein, um Religionen[30] von anderen Kulturtechniken abzugrenzen. (Trans-)Humanismus, Sozialismus, Liberalismus, Nationalismus, und viele andere Weltanschauungen und Bewegungen bieten ihren Anhängern moralische Orientierung, fordern soziales Engagement ein, predigen den Glauben an eine bessere Zukunft, haben ihre je eigenen Rituale, Mythen und Heldenfiguren hervorgebracht. Der regelmäßige Besuch des Westfalenstadions oder die aktive Greenpeace-Mitgliedschaft vermitteln nicht weniger Gemeinschaft als sonntägliche Gottesdienstbesuche. Mein Seelenleben kann ich beim Psychologen oder im Literaturkreis ergründen, in ein fiktionales Universum auf der *Star Wars Convention* eintauchen; Selbsttranszendierung lässt sich in der Musik, in der Aufopferung für andere, ja im Drogenrausch erleben. So unterschiedliche Denker wie Bertrand Russell und Sigmund Freud haben sich zu einem explizit antireligiösen, illusionslosen Blick auf die Welt bekannt, der die unverfügbaren kontingenten Widerfahrnisse des Lebens akzeptiert und Energien auf das konzentriert, was zu ändern ist.

Sind Religionen womöglich dadurch gekennzeichnet, dass sie anders als effektiver Altruismus, BvB-Mitgliedschaft oder Harry-Potter-Fanclub historisch aus Texten und Praktiken solcher Gemeinschaften hervorgegangen sind, die tatsächlich noch *buchstäblich* auf eine höhere Wirklichkeit vertrauten oder hofften? Aber wie kann dieser Umstand für die *heutige* Abgrenzung von Religion und Nicht-Religion wesentlich sein, wenn erstere besagtem Glauben und Hoffen längst abgeschworen hat (oder nach Auffassung der Antirealisten jedenfalls abschwören sollte)? Andererseits: Ist es nicht ganz gleichgültig, ob ein antirealistisch transformiertes Christentum nun „Religion" genannt zu werden verdient, solange etwa Taufe oder Abendmahl manchen Menschen ein Maß an Trost spenden, das sie nirgends sonst finden könnten? Mag sein. Doch wenn antirealistisch transformierte Religionen erst einmal ihr Alleinstellungsmerkmal verloren haben (nämlich das Glauben an / Hoffen auf eine höhere Wirklichkeit), scheint es keinen Grund zu geben, sie für mehr als

30 Ich will mich mit dem Folgenden nicht auf eine (supranaturalistische) Charakterisierung von z.B. Mahayana-Buddhismus oder gar Konfuzianismus festlegen. Bei „Religion" mag es sich um ein westliches Konzept handeln, das sich nicht ohne Weiteres auf fernöstliche Kulturen anwenden lässt. Für eine Überblicksdiskussion und Literaturhinweise vgl. K. Schilbrack, Concept of Religion, v.a. Abschnitt 3.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übergangserscheinungen zu halten, die den Abschied vom realistischen Glauben erleichtern helfen, und danach nicht mehr benötigt werden.

7. Danz über Glaube und Hoffnung

Dem theologischen Antirealismus zuneigende Theologen haben nicht zuletzt deshalb einen robusten und *genuin religiösen* Glaubensbegriff zu verteidigen versucht. Nur, so betonen sie, besteht der Gegenstand des Glaubens eben, anders als die Metaphysiker der Vergangenheit dachten, nicht unabhängig vom Glauben selbst.

Christian Danz[31], dessen Position ich im Folgenden *pars pro toto* betrachte, stellt z.B. fest: „Der Gehalt des religiösen Aktes ist an seinen Vollzug gebunden und allein in ihm gegeben"[32]. Worin besteht besagter religiöse Gehalt? „Gott als Gehalt des religiösen Aktes ist das Ereignis des [menschlichen] Sich-Verstehens"[33]. Obwohl ähnliche Formulierungen sich bei Danz gebetsmühlenartig häufen, ist mir nicht recht klar geworden, ob er tatsächlich meint, Gott sei ein Ereignis. Zum einen gibt es sehr viele Ereignisse christlichen Sich-Verstehens. Wenn es nicht eben so viele Götter geben soll, scheint Gott also bestenfalls eine *Menge* an Ereignissen oder ein Ereignis*typ* sein zu können. Danz behauptet auch, Gott sei eine „Beschreibung und Darstellung der Erinnerung an Jesus Christus"[34], „Ausdruck des Sich-Verstehens der Menschen", „Bild des religiösen Verstehens", ja ein „Wort der christlichen Kommunikation"[35]. Ein Ereignis ist aber sicherlich nichts von all diesen Dingen.[36] Danz spricht zudem irritierenderweise gerne vom „Ereignis [auch: „Geschehen"] menschlicher

31 Vgl. C. Danz, Systematische Theologie; Ders, Gottes Geist.
32 C. Danz, Systematische Theologie, 180.
33 Ebd., 181; vgl. C. Danz, Gottes Geist, 142–145.
34 C. Danz, Gottes Geist, 150.
35 Ebd., 150; auch 148.
36 Vielleicht entsteht die Verwirrung, weil Danz es versäumt, zwischen dem Zeichen „Gott" und der von diesem Zeichen bezeichneten Sache zu unterscheiden? Davon abgesehen, dass Danz eine solche Unterscheidung für problematisch hält (vgl. u.), löst sie die Schwierigkeit nicht. Denn das *Wort* „Gott" ist schwerlich eine „Beschreibung oder Darstellung der Erinnerung an Jesus".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterschlossenheit“[37]. Erschlossenheit ist jedoch anders als eine Erschließung kein Ereignis oder Geschehen, sondern ein Zustand. Die Erschließung eines Neubaugebiets ereignet sich, seine Erschlossenheit ist das Ergebnis dieser Erschließung, aber selbst kein Ereignis.

Durch die geschilderte „Bindung Gottes“ an den Vollzug menschlichen Sich-Verstehens hat sich, so Danz, die Frage nach dessen Existenz „erledigt“[38]. Diese Feststellung überrascht. Ereignisse (Beschreibungen, Bilder, Ausdrücke...) gehören schließlich zu den Dingen, die existieren. Falls Gott also ein Ereignis oder eine Beschreibung ist, warum sollte er nicht existieren? „Gott ist kein ‚Gegenstand‘ der Erfahrung. Diese aber ist der Ort, an dem Existenzfragen allein gestellt werden können“[39], dekretiert Danz. Die unzähligen Autoren der Philosophiegeschichte, die über Universalien, Werte, Propositionen oder Parallelwelten stritten, sahen das anders. Ironischerweise ist sogar Erfahrung selbst kein Gegenstand von Erfahrung. Ich erfahre den Sonnenuntergang, aber ich erfahre nicht meine Erfahrung des Sonnenuntergangs[40], trotzdem existiert meine Erfahrung des Sonnenuntergangs natürlich. Entsprechendes gilt für das Geschehen

37 C. Danz, Systematische Theologie, 180; u.ö.

38 Ebd., 179.

39 Ebd. Nicht einmal drei Seiten vorher hatte Danz noch vorsichtiger formuliert: „Über Existenz oder Nichtexistenz lässt sich lediglich bei Gegenständen der Erfahrung trefflich streiten. [...] Über Gegenstände, die den Bereich, der Erfahrung überschreiten, mag man spekulieren und Mutmaßungen anstellen können, erkennen im Sinne von intersubjektiv verbindlichem Wissen kann man sie nicht“ (C. Danz, Systematische Theologie, 176 f.). Eine Existenzfrage, nicht allgemeinverbindlich *beantworten* zu können, ist aber etwas ganz Anderes, als sie nicht sinnvoll *stellen* zu können. Schon Ersteres, so Danz hier, „zwingt zur Neuformulierung des Gottesverständnisses“ (ebd.). Doch warum sollte man ein realistisches Verständnis der Rede von Gott an die Möglichkeit des *Wissens* von Gott knüpfen? Warum reichen Glaube und Hoffnung (s.o.) nicht aus?

40 Zwei Erläuterungen: a) Wer annimmt, dass ich meine Erfahrung erfahre, muss offenbar behaupten, dass eine Erfahrung der Erfahrung *existiert*. Ist diese Erfahrung der Erfahrung nun aber ein *Gegenstand der Erfahrung*? Falls ja, auch die Erfahrung der Erfahrung der Erfahrung, und so fort *ad infinitum*? b) Meine Erfahrung ist auch nicht Gegenstand der Erfahrung anderer. Andere können sehen, dass ich den Blick gen Himmel wende o.Ä. und daraus *folgern*, dass ich den Sonnenuntergang erfahre, aber sie erfahren nicht in direkter Weise, dass ich ihn erfahre (geschweige denn, *wie* ich ihn erfahre).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschlichen Sich-Verstehens: Es mag kein Gegenstand von Erfahrung sein, doch insofern es geschieht, existiert es auch.

Von diesen und weiteren (wohl zu reparierenden) Inkonsistenzen und Unklarheiten abgesehen, gibt es zwei grundsätzliche Probleme mit Danz' Ansatz:

Erstens ist die christliche Religion für Danz eine rein „selbstbezügliche" Angelegenheit.[41] „Gott begegnet dem Menschen ausschließlich in der religiösen Kommunikation. […]" Dieser „liegt weder ein dem Menschen angeborenes Wissen von Gott zugrunde, [...] noch ein substanzieller Gegenstand [...]. Derartige Konzeptionen hypostasieren geschichtliche Religionen und ihre Gottesbilder zu anthropologischen Wesensmerkmalen oder transzendenten Gegenständen"[42]. Doch wie ist angesichts dessen nun dem Vorwurf beizukommen, dass hier eben kein Gott, sondern nur Geschichten, Beschreibungen, Bilder, Zeichen usw. eines *angeblichen* Gottes begegnen? Was hat Danz' Ansatz dem intellektuell transparenten Fiktionalismus Braithwaites oder Le Poidevins voraus? Dass Danz, im Gegensatz zu besagten Autoren, Gott einfach mit den genannten Beschreibungen, Bildern, Zeichen usw. *identifiziert*, erscheint befremdlich und ad hoc. Danz vermeint jedoch, die Ideengeschichte auf seiner Seite zu haben:

> Moderne Zeichen- und Sprachtheorien haben die platonisch-dualistische Ontologie […] aufgelöst. Die Sprache verweist nicht auf anderes als sie selbst, sie ist strikt selbstbezüglich. Nur in ihr, also in der Kommunikation, lässt sich zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterscheiden. Das hat Konsequenzen für die gedankliche Fassung des Gottesgedankens sowie die Entfaltung der dogmatischen Gotteslehre. Gott[43] ist ein Wort der christlichen Kommunikation [...].[44]

Das ist ein erstaunliches Zitat, denn die moderne Zeichen- und Sprachtheorie hat nichts dergleichen getan. Ob Peirce, Frege, de Saussure, Russell usw.: kein namhafter moderner Sprachtheoretiker hat die abwegige Behauptung verfochten, Sprache beziehe sich im-

41 Zum Beispiel C. Danz, Gottes Geist, 128.
42 Ebd., 148.
43 Auch im Original fehlen Anführungsstriche.
44 C. Danz, Gottes Geist, 149.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mer nur auf Sprache.[45] Wenn Danz beim Frühstück sagt: „Gibst du mir bitte das Brötchen!", so erwartet auch er gewiss, dass ihm physisches Backwerk gereicht wird und kein sprachliches Zeichen. Es muss also offenbar irgendeine Verbindung zwischen dem Zeichen „Brötchen" und dem physischen Brötchen bestehen; welche sollte das sein, wenn nicht die von Zeichen und Bezeichnetem? Dass sich nur in der Sprache zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterscheiden lasse, mag zwar stimmen — jedenfalls, wenn man die nicht ganz unplausible Meinung teilt, dass *sämtliches* menschliche Unterscheiden sprachlich vermittelt ist. Zwischen einem Hering und einem Pferd kann ich vielleicht nur in der Sprache unterscheiden, aber das heißt *nicht*, dass die Tatsache, dass Heringe keine Pferde sind, von menschlicher Sprache abhängt. Dasselbe gilt für die Differenz zwischen dem *Wort* „Gott" und der (etwaig) von ihm bezeichneten Sache: Gott.[46]

Zweitens ist das, was Danz „Glaubensakt" nennt, weder ein Glaube noch ein Akt. Selbstverständlich kann man lange über den Glaubensbegriff streiten und nicht jeder wird meinen obigen Vorschlag akzeptieren. Aber eines ist doch klar: Zu glauben bedeutet *nicht* dasselbe wie Selbsterschlossenheit.[47] Wer (an) etwas glaubt, erlangt

45 Das gilt inklusive des zweiten der zwei (!) Gewährsmänner, die Danz neben Peirce für sein Diktum anführt: U. Eco.

46 Skepsis ist auch hinsichtlich manch anderer geistesgeschichtlicher These angebracht, die Danz mit autoritativer Bestimmtheit vorbringt, wie z.B. dieser hier: „Die Erkenntniskritik der Neuzeit, allen voran Immanuel Kants kritische Evaluierung der Reichweite menschlichen Erkenntnisvermögens hat einem [metaphysischen] Gottesbegriff unwiederbringlich ein Ende bereitet" (C. Danz, Systematische Theologie, 176 f.).

47 Zum Beispiel C. Danz, Gottes Geist, 136. Ein kritischer Leser hat mir hier sinngemäß eingewendet: „Wo ist Dein Argument für dieses Diktum?" Ich habe kein *Argument*. Jedes Argument für meine obige Bestreitung wäre notgedrungen weniger überzeugend als die Bestreitung selbst. Folgendes Beispiel mag die dialektische Situation veranschaulichen: Es lässt sich trefflich darüber diskutieren, was Gerechtigkeit ist. Aber wenn jemand sagt, „Gerechtigkeit besteht darin, mir zu nehmen, was ich will", dann muss man das nicht ernst nehmen, solange der andere keine *sehr* guten Gründe für seine Behauptung liefert. Er trägt die Beweislast. Genauso gilt: Es ist nicht klar, wer oder was Gott ist, aber er ist sicherlich kein (deutsches?) Wort. Es ist umstritten, was Glaube ist. Aber er ist gewiss nicht Selbsterschlossenheit. Wir haben es hier nicht einfach mit weiteren gleichberechtigten Vorschlägen unter vielen zu tun, sondern mit zumindest *prima facie* abwegigen Behauptungen, die so lange nicht ernst zu nehmen sind,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dadurch auch nicht notwendigerweise Selbsterkenntnis oder trachtet danach, sich selbst (besser) zu verstehen. Wer anderes behauptet, ist nicht an einer Analyse des sprachlichen Gebrauchs von „Glaube" interessiert, sondern betreibt eine Umdeutung des Begriffs.[48] Glaube ist nach Danz „der Vollzug der christlichen Religion." Christliche Religion besteht für ihn in der durch Überlieferungstradition und religiöse Kommunikation vermittelten „Erinnerung an Jesus Christus". In der religiösen Aneignung dieser Erinnerung ereignet sich das Sich-Verstehen. Hier ist *nirgendwo* die Rede von existenziell bedeutsamen Überzeugungen oder vom Vertrauen auf etwas oder jemanden.[49] Auch die christliche Hoffnung ist bei Danz ein Schatten ihrer selbst:

> [Mit dem Reich Gottes] ist kein blauäugiger Optimismus nach dem Motto ‚Ende gut alles gut' gemeint, aber auch keine Vertröstung auf ein himmlisches Jenseits. [...] Die „Hoffnung wider alle Hoffnung" [Röm 4, 18] bezieht sich auf den Zusammenhang von Erwartung und Enttäuschung und lässt ihn in einer gewissen Weise nicht verschwinden. [...] In der eschatologischen Selbstdarstellung des Glaubensaktes geht es in der Tat nicht um die vielen Dinge, die am Ende oder jenseits der Zeit

---

wie keine schlagenden Gründe fürs Gegenteil geliefert werden. Danz liefert uns solche Gründe nicht.

48 *Conceptual engineering,* falls in *transparenter* Weise durchgeführt, ist ein durchaus legitimes Unterfangen. Aber nicht nur scheint mir ein solches Unterfangen in Bezug auf „religiösen Glauben" nicht wünschenswert (s. u. auch Abschnitt X), es wäre auch höchst unpraktikabel. Zu Letzterem vgl. treffend: M. Ruf, „Handeln Gottes", 183–186.

49 Zwei mögliche Nachfragen: 1) Vertrauen gläubige Menschen vielleicht zumindest darauf, dass die Erinnerung an Jesus nicht trügt? Keineswegs. „Der christologischen Beschreibung des Glaubens geht es nicht um dessen Begründung, etwa durch historische Beweise oder *eine Rückführung auf die historische Gestalt Jesu*" (C. Danz, Systematische Theologie, 202; m. Hervorhebung). Die „Erinnerung an Jesus" ist also gar keine Erinnerung an Jesus, sondern bestenfalls die Erinnerung an die Rede über Jesus. Wir müssen ein „metaphysisches beziehungsweise objektivistisches Missverständnis der Funktion der Christologie aus[…]schließen" (C. Danz, Gottes Geist, 164). 2) Vertrauen wir dann vielleicht darauf, dass wir uns im Glauben und in der Orientierung an der christlichen Tradition besser verstehen? Auch das gilt nach Danz nicht, denn das Selbst, das wir im Glaubensvollzug verstehen, kommt überhaupt erst mit diesem in die Welt! „Demgegenüber ist die notwendige individuelle Aufnahme der Erinnerung an Jesus Christus als symbolische Herstellung zu konzeptionalisieren, in der sowohl das Selbst als auch der religiöse Gehalt [...] erst entstehen" (ebd., 323).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> geschehen. In ihr kommt vielmehr das Reflexionsgeschehen in seinen zeitlichen Strukturen zum Ausdruck, welches der Glaube ist.[50]

Es geht Tolstoi oder dem Stammvater Abraham, von dem der von Danz zitierte Apostel Paulus spricht, in ihrem Hoffen aber nicht um das zum Ausdruckbringen eines Reflexionsgeschehens! Sie sehnen sich danach, Gott zu finden, da ohne Gott und das (ganz buchstäblich aufzufassende) ewige Leben alles sinnlos wäre (Tolstoi), bzw. sie sind „stark im Glauben [Vertrauen]" auf Gott und „darauf, dass er die Macht besitzt zu tun, was er verheißen hat"[51]. Abrahams später bekanntlich triumphierende Hoffnung lässt den „Zusammenhang von Erwartung und Enttäuschung" sehr wohl verschwinden.

Ich komme zu dem Schluss, dass es sich bei Danz' Ansatz um eine Mogelpackung handelt: Sie trägt die *Aufschrift* „Glaube" und „Hoffnung", doch enthält keine der *Sachen*, die diese Wörter in der christlichen Tradition und im Alltag bezeichnen. Wenn es, wie ich behauptet habe, ein Manko der gängigen antirealistischen Positionen ist, dass sie keinen Raum für Glaube und Hoffnung bieten, dann schafft Danz' Konzeption keine Abhilfe.[52]

8. Von Sass über Glaube

Hartmut von Sass' Auffassung ähnelt der Danz'schen in vielerlei Hinsicht. Auch von Sass hält die Rede von Gott als einer Person oder als einer von uns ontologisch unabhängigen höheren Wirklichkeit für historisch und systematisch überholt. Anders als Danz bekennt er sich sogar *explizit* zum A-Theismus. Auch von Sass redet von Gott als einem „Ereignis", das nicht „existiert".[53] Auch er nimmt an, dass die Gegenstände des Glaubens erst mit ihm entstehen: „Denn mit dem Glauben kommt der Aspekt der Schöpfung erst in die Welt.

50 C. Danz, Systematische Theologie, 294 f.; 309.

51 Röm 4,20 f.

52 Vgl. auch die prägnante, von mir leider zu spät entdeckte Rezension Hans-Martin Barths der *Systematischen Theologie*, die zu ähnlichen Urteilen gelangt, z.B.: „Das Reich Gottes, statt sich in vertrauenden, liebenden und hoffenden Menschen zu verwirklichen, verdunstet zu kontingenten Selbstdeutungen" (H.-M. Barth, Rez., 116).

53 H. von Sass, Warum Gott nicht existiert, 348.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

[...] An die Schöpfung zu glauben meint, dass mit dem Glauben sein eigener Gegenstandsbereich entsteht." Von Sass behauptet schließlich auch, dass es sich beim Glauben um eine „besondere Art des Verstehens" handle, die „sich der christlichen Tradition samt ihrer Texte, Riten, Lieder, Bilder und Lehren"[54] verdankt.

Trotzdem scheint mir eine gesonderte Beschäftigung mit ihm interessant, da er anders als Danz zumindest den Versuch unternimmt, einen existenziell ansprechenden Begriff von Glaube und Hoffnung zu entwickeln, der an christliche Tradition und menschlichen Alltag anschlussfähig bleibt.

Von Sass veranschaulicht seine Grundidee an folgendem Beispiel: Der Vertreter eines Auktionshauses, ein Kunstliebhaber und eine Chemikerin stehen vor einem Gemälde. Sie beziehen sich in je eigener Weise auf denselben Gegenstand: ökonomisch, ästhetisch, chemisch. Jeder hat einen anderen Zugang, eine andere Perspektive, betrachtet das Gemälde in unterschiedlicher Hinsicht oder unter einem unterschiedlichen Aspekt. Besagte Zugänge sind miteinander vereinbar und stehen nicht in Konflikt zueinander.[55] Die Zugänge sind auch nicht aufeinander reduzierbar oder auseinander ableitbar. Weitere Zugänge sind klarerweise denkbar. Religiöser Glaube, so lautet von Sass' These, ist ein solcher Zugang.

Ein Problem drängt sich nun unmittelbar auf. Das Gemälde hat seine pekuniären, ästhetischen und chemischen Eigenschaften ja unabhängig davon, dass irgendjemand es betrachtet. Es hat seinen Geldwert (und vielleicht auch seine Schönheit!?) zwar nicht unabhängig von menschlichen Konventionen. Aber es gibt nicht nur für die Chemikerin, sondern auch für den Auktionator an dem Gemälde etwas zu *entdecken*, was man u.a. daran sieht, dass er sich hinsichtlich seines Werts irren kann. Heißt das nun, dass es auch eine religiöse Wirklichkeit gibt, die entdeckt wird und die unabhängig ist vom individuellen Glaubensvollzug? Das möchte von Sass keineswegs einräumen. Er scheint vor allem zwei Strategien zu verfolgen, um besagte unliebsame Konsequenz zu vermeiden.

---

54 H. von Sass, Atheistisch glauben, 46.

55 Von Sass behauptet auch, dass die Zugänge „kommensurabel" seien und „daher nicht miteinander in Widerspruch geraten können" (H. von Sass, Atheistisch glauben, 14 f.). Das ist ein Missverständnis. Die Zugänge sind natürlich gerade *in*kommensurabel, also nicht auf ein gemeinsames Maß zu bringen oder gegeneinander aufrechenbar.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erstens behauptet er, dass Gegenstände wie unser Gemälde „nichts anderes sind als die *Summe eben dieser Weisen auf es Bezug zu nehmen*. Was das Bild ist, stünde demnach gar nicht fest, sondern hinge wesentlich davon ab, wie wir es verstehen – monetär, ästhetisch, chemisch, kunstgeschichtlich oder wie auch immer“[56]. Dies läuft freilich auf eine unplausible Form des Idealismus oder ontologischen Antirealismus hinaus:

Nehmen wir an, eine *KnowNothing*-Bewegung ermordete sämtliche Chemikerinnen und Kunsthistorikerinnen der Welt und zerstörte zudem alles verfügbare Wissen in Büchern und Datenbanken.[57] Dann gäbe es offenbar niemanden mehr mit einer chemischen oder kunsthistorischen Perspektive auf unser Gemälde. Gleichwohl bliebe es wahr, dass das Bild dem Impressionismus zugehört und Kobaltpigmente enthält! Von Sass hält dagegen: „Die Frage, was die Welt ist, erlaubt keine stabile Antwort, sondern hängt von der Vielfalt der Perspektiven ab, die man zu ihr einnimmt. Anders ausgedrückt: Kommt eine religiöse (oder irgendeine andere) Perspektive hinzu, ist das, was wir Welt nennen, reicher geworden und bleibt für weiteren Reichtum an Beschreibungen offen.“ Hier vermengt von Sass jedoch zwei Dinge. Die Frage, was die Welt ist, erlaubt in der Tat keine stabile Antwort, denn wir sind endliche fehlbare Wesen. Aber daraus folgt nicht, dass die Welt reicher oder ärmer würde, je nachdem, wie viele Perspektiven es *de facto* auf sie gibt.

Noch wichtiger: Offenbar sind nicht alle Perspektiven gleich gut. Woran bemisst sich die Legitimität einer Perspektive? Offenbar an der Welt (oder Wirklichkeit), wie sie unabhängig von Perspektiven *ist*. „Der Glaube führt sein eigenes ontologisches Inventar mit sich“[58]. Sicherlich, genauso wie die Astrologie. Magische, okkulte oder rassistische Perspektiven sind genuine Perspektiven auf die Welt, trotzdem lehnen wir sie aus guten Gründen ab. Nach von Sass — eine weitere Parallele zu Danz — ist der Glaube jedoch rein selbstreferentiell. Es gibt daher kein Korrektiv in der Welt für ihn. „Der christliche Glaube ist ein frei schwebendes System von Bezügen: Frei schwebend meint, dass es keine theologisch relevanten

56 H. von Sass, Atheistisch glauben, 17.

57 Das Gedankenexperiment wurde (zu einem ganz anderen Zweck) von Alasdair MacIntyre erdacht (vgl. A. McIntyre, After Virtue, 1 f.).

58 H. von Sass, Atheistisch glauben, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begründungen gibt, die dieses System extern festigen könnten, weil nichts existiert, das ohne den Glauben selbst als ein Grund dieses Glaubens infrage käme“[59]. Aber was unterscheidet Religion dann von dem System freischwebender Bezüge eines Fantasy-Romans?

Zweitens bildet der religiöse Glaube für von Sass die Qualifizierung einer *ganzen* Lebensführung, die modale Näherbestimmung von Tätigkeiten. Neben dem Glauben-dass und dem Glauben-an, muss eine dritte, von diesen unabhängige, modale Form des Glaubens anerkannt werden.[60] Sie ist weder eine propositionale Einstellung noch ein Vertrauen auf Sachverhalte oder Personen, sondern eine adverbiale Eigenschaft von Tätigkeiten: Wir tun etwas *glaubend* oder *im Glauben*.

Hier sieht es nun so aus, als sei der Glaube, eine Lebenseinstellung oder allgemeine Haltung. Vergleichen wir das mit anderen adverbialen Bestimmungen des menschlichen Lebens. Manche Leute gehen z.B. *fröhlich* durchs Leben. Bedeutet das, dass solche Personen die Welt „anders sehen“ als ihre miesepetrigen Nachbarn? Nicht unbedingt. Sie lassen sich nur nicht durch das, was sie sehen, in Ihrer Fröhlichkeit *beirren*. Fröhlichkeit ist keine Perspektive auf, kein Zugang zur Welt. Wie steht es mit dem Optimismus? Optimisten beurteilen die Welt (und insbesondere die Zukunft) anders als Pessimisten. Vielleicht kann man sagen, dass sie die Welt durch eine andere *Brille* sehen. Doch von Sass behauptet für den Glauben

59 H. von Sass, Außer sich sein, 34.

60 Ein kleiner Ausschnitt aus von Sass’ Diskussion des Glaubensbegriffs in *Atheistisch glauben*: „Wer etwas glaubt, bringt zum Ausdruck, das Geglaubte nicht zu wissen, aber auch bestimmte, wenn auch schwache Gründe für das Geglaubte zu haben. Folglich handelt es sich um einen als mehr oder weniger wahrscheinlich erachteten Gegenstand“ (H. von Sass, Atheistisch glauben, 38 f.). Bemerkungen: 1. Wer etwas glaubt, bringt nichts zum Ausdruck. Er glaubt einfach. Nur wer *behauptet*, etwas zu glauben, bringt etwas zum Ausdruck. 2. Von Sass verwechselt *Glauben* mit *bloßem Glauben.* Vgl. „Ich glaube nicht *nur*, dass Paris die Hauptstadt Frankreichs ist, ich weiß es.“ 3. Wenn „Grund“ verstanden wird als „*rechtfertigender* Grund“, kann man einen Sachverhalt grundlos glauben. 4. Man kann *mehr* als bloß schwache Gründe für das haben, was man glaubt. 5. Zu glauben, dass *p,* und es für mehr oder weniger wahrscheinlich zu halten, dass *p*, sind verschiedene Dinge. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass ich meinen Einsatz am Roulettetisch verliere. Aber ich glaube es nicht, andernfalls würde ich nicht spielen. Ich glaube, dass Platin ein chemisches Element ist. Ich halte es nicht für *bloß* mehr oder weniger wahrscheinlich, dass es das ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr. Er bereichere die Welt, „in dem diese Welt neu beschrieben, gleichsam[61] ‚aus dem Nichts neu geschaffen' wird!" Optimisten tun nichts dergleichen. Glaube muss folglich eine sehr spezielle adverbiale Bestimmung des Lebens sein.

Was begegnet nun im Glauben? Von Sass nennt es die „Wirklichkeit Gottes". Worin besteht diese Wirklichkeit? Vor allem in Liebe[62]. Doch hat besagte Liebe kein Subjekt hinter sich, „das *auch ohne Liebe noch etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer*" (Ludwig Feuerbach[63]). Liebe besteht zudem nicht losgelöst von ihren Wirkungen. Von Sass fasst zusammen:

> Existenz Gottes heißt folglich, dass Gott für Menschen wirklich wird, indem er an ihnen wirkt, und dadurch für sie alles anders und neu aussieht. An Gott zu glauben bedeutet, dass Gott wirklich ist, indem sich seine Wirkungen am Menschen entfalten. Der Hauptsatz einer atheistisch kodierten Theologie lautet demnach: Nicht *an* Gott wird geglaubt, sondern *in* Gottes Wirklichkeit wird gelebt. Gott ist die Wirklichkeit des Glaubens.[64]

---

61 Das Wörtchen „gleichsam" leistet nicht nur hier einige Arbeit. Es kommt in *Außer sich sein* beinahe 80mal vor. H.-M. Barth, Rez., 116, hat die Vorkommisse bei Danz gezählt.

62 1 Joh 4,6.

63 L. Feuerbach, Wesen des Christentums, 105 f.; vgl. auch H. von Sass, Atheistisch glauben, 61 ff.; Ders., Außer sich sein, 85 u.ö.

64 H. von Sass, Atheistisch glauben, 65. Ein anderes Zitat: „Demnach bleibe die Wirklichkeit Gottes abhängig von seiner Tätigkeit, sodass Gott reiner Akt sei und ganz in seinen Handlungen aufgehe. Ein untätiger Gott ist keiner. Da aber diese Handlung seine Liebe ist, kann Gott nicht allein Gott sein, weil er als Liebe auf das andere seiner selbst angewiesen ist. Nimmt man Gott die Prädikate, die auch Menschen zukommen, löste man daher seine Weise der Existenz als Wesen auf. Und so gilt folglich: *Gottes Wirklichkeit ist sein liebendes Wirken am Menschen*" (ebd., 62).
Bemerkungen: 1. Sind es mehrere Handlungen oder nur eine? 2. Da Gott für von Sass keine Person ist, aber nur Personen handeln können, was soll es heißen, dass „Gott handelt"? Ist das eine Metapher? 3. Warum kann Gott nicht (allein) Gott sein? Was ist das „andere seiner selbst"? Meint von Sass damit, dass Liebe einen Gegenstand/ein Gegenüber braucht? Falls ja, wie passt es zusammen, dass der Glaube angeblich modal, also gegenstandslos ist, seine Wirklichkeit – Gott bzw. die Liebe – hingegen nicht? 4. Dass Gottes Existenz an seine (wesentlichen) Prädikate wie moralische Vollkommenheit gebunden ist, behaupten auch die von von Sass geschmähten Theisten. Doch daraus folgt nicht, dass Gott in seinen Handlungen oder in seinem Wirken am Menschen „aufgeht".

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man die Poesie abzieht, entpuppen sich von Sass' Ergebnisse als recht banal: Liebe ist etwas Großartiges. Den Nächsten zu lieben und der Liebe anderer zu begegnen, kann uns (zum Besseren) verändern und uns die Welt „neu sehen" lassen. Liebe „ereignet" sich, d.h. ist in gewisser Weise „unverfügbar" und allenfalls unter unserer eingeschränkten willentlichen Kontrolle. Liebe besteht nicht unabhängig vom Lieben (dem Liebes-„Vollzug").[65] Liebe ist „Anfechtungen" unterworfen. Es mag sogar manchmal (selbst für Atheisten) sinnvoll sein, die Welt so zu betrachten, *als ob* sie das Produkt eines weisen und liebenden Schöpfers wäre.

Doch dadurch bringt man die Schöpfung der Welt nicht performativ hervor, so wie man ein Versprechen performativ hervorbringt. Etwas anderes zu suggerieren[66] ist falsch. Von einem bestimmten *Zugang* zur Welt, vergleichbar dem chemischen oder ästhetischen, kann überhaupt keine Rede sein. Die entscheidende Frage ist aber, was das alles (notwendigerweise) mit Religion zu tun hat. Oder warum wir die Wirkungen der Liebe (der Weisheit…) „göttlich" oder gar „Gott" nennen sollten. Der Zusammenhang der von Sass'schen Überlegungen mit dem Christentum ist nämlich bestenfalls oberflächlicher Natur. Die Wirklichkeit Gottes (d.h. Liebe, Weisheit...) kann sich ja auch einstellen ohne Vermittlung über die Person Jesu Christi, christliche Überlieferung, Tradition, Rituale etc. Selbstverständlich haben auch religiös völlig unmusikalische Atheisten Anteil an einer *derartigen* „Wirklichkeit Gottes".

Es ist zwar nicht unplausibel, dass eine enge Verbindung zwischen Liebe und Vertrauen (d.h. Glauben, in dem von mir oben skizzierten Sinne) besteht: Zu lieben und Liebe zu erfahren, flößt nicht nur kleinen Kindern typischerweise größeres Vertrauen in ihre Mitmenschen und in ihre nähere Zukunft ein. Aber wie ist es um die harten existenziellen Fragen bestellt, für die die Religionen klassischerweise zuständig waren? Wird den großen Menschheitsverbrechern und ihren Opfern Gerechtigkeit widerfahren? Werden wir unseren biologischen Tod überdauern oder einfach ausgelöscht? Begegnen wir verstorbenen geliebten Personen wieder? Erhalten wir irgendwann

65 Selbst für einen Nicht-Platoniker ist das freilich keine ganz triviale Annahme. Liebe ich meine Mutter z.B. auch dann, wenn ich traumlos schlafe? Ich meine schon.

66 Vgl. H. von Sass, Atheistisch glauben, 58; 92.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antwort auf die großen Fragen menschlicher Existenz? Auf einen selbstreferentiellen „Glauben" á la von Sass, der „alles, was es durch ihn gibt, wieder nimmt, wenn [er] verlustig gehen sollte"[67], lässt sich ein Vertrauen in *diesen* Fragen bestimmt nicht gründen; jedenfalls so lange nicht, wie der Charakter besagten Glaubens den „Glaubenden" durchsichtig gemacht wird.

9. Von Sass über Hoffnung

Von Sass hat noch ein letztes Ass im Ärmel: Es gebe nämlich auch eine modale *Hoffnung*. Auch sie hat keinen Gegenstand und kommt ganz ohne konkrete metaphysische Annahmen oder Erwartungen aus. Das Christentum sei durch ein solch *fundamentales* Hoffen ausgezeichnet.[68] Zwar sind christlicher Glaube und christliche Hoffnung nach von Sass „begrifflich gekoppelt"[69], aber Vieles was er über Hoffnung sagt, ist von dieser zweifelhaften (s.o.) These unabhängig und verdient daher eine nähere Betrachtung.

Um gleich auf den Kern des Problems zu kommen: Modale Hoffnung ist ein Ding der Unmöglichkeit. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass viele Menschen mit sehr vagen oder allgemeinen Hoffnungen durchs Leben gehen, wie der, „dass schon *irgendwie* alles gut werden werde". Das kann einerseits daran liegen, dass der betreffenden Person zwar ein phänomenaler Gehalt des Erhofften präsent ist (z.B. eines die eigene Existenz transzendierenden allumfassenden Lebenssinns; der Seligkeit; der All-Einheit o.Ä.), ihr aber das begriffliche Instrumentarium fehlt, um diesen Gehalt auszudrücken. Es kann auch daran liegen, dass die Person einfach nicht erkennt, wie alles gut werden *könnte*. Vielleicht denkt sie: „Entweder mit dem Tod ist alles aus und ich erlösche unwiederbringlich als Person. Das wäre schrecklich. Oder nach dem Tod geht es weiter und mir steht ein Dasein ewiger Langeweile bevor. Das wäre auch schrecklich. Hoffentlich übersehe ich irgendetwas und alles wird gut."

In beiden Fällen trügt der Eindruck, die Hoffnung habe keinen Gegenstand. Und in beiden Fällen gehört der Gegenstand der Hoff-

67 H. von Sass, Atheistisch glauben, 53.
68 Vgl. H. von Sass, Außer sich sein, v.a. Kap. 5–7.
69 Vgl. Ebd., 266.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung, wenn er auch vage ist, nicht zu den Dingen, die im antimetaphysischen, von Sass'schen Weltbild vorgesehen wären.

Man muss von Sass zugutehalten, dass er einen sehr ähnlichen Einwand in klarer Weise gegen sich selbst erhebt.[70] Nur leider fällt seine Antwort höchst unbefriedigend aus: Es gebe nämlich durchaus modale Hoffnung, so beharrt er, wenn man sie umschreibe als

> *den gesamten Lebensvollzug qualifizierende Weise das Leben in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu führen, zu bewerten und sich selbst darin zu verstehen, um mit Möglichkeitssinn und in Resilienz auch bei Widerständen grundsätzlich offen für Ausstehendes zu bleiben und separate Hoffnungen zu fassen.*[71]

Zunächst einmal ist frappierend, dass auch hier konkrete (christliche) Hoffnung unter der Hand zu einem „Reflexionsgeschehen in seinen zeitlichen Strukturen" (Danz) geworden ist. Wichtiger noch: Wovon hier die Rede ist, ist offenbar keine Hoffnung, sondern eine *Disposition* zur Hoffnung.

Man betrachte folgende Parallele: Menschen sind soziale Wesen. Sie suchen die Gesellschaft anderer. Diese Eigenschaft ist für das Menschsein mindestens genauso zentral wie das Hegen von Hoffnungen. Sollen wir also annehmen, dass es eine fundamentale modale Geselligkeit gibt, die Priorität gegenüber jedem *konkreten* Streben nach Gesellschaft hat? Simon ist einsam. Er verspürt manchmal das vage Bedürfnis nach *irgendeiner* Art von Gemeinschaft. Das Bedürfnis ist ihm nur in unklarer Weise bewusst und Simon würde auf Nachfrage womöglich gar leugnen, es zu haben. Daraus folgt nicht, dass Simons Bedürfnis nach Gesellschaft gegenstandslos oder modal wäre. Ein vager intentionaler Gegenstand bleibt ein intentionaler Gegenstand. Es gibt kein gegenstandsloses Streben.

Ein möglicher Entgegnungsversuch: Kaspar Hauser hatte vor seiner Befreiung keinerlei menschliche Gesellschaft[72], und da man nicht suchen kann, was man nicht kennt, suchte er sie auch nicht. Trotz seiner Isolation ist Hauser jedoch immer ein geselliges Wesen gewesen, oder? Wie anders ist das zu erklären als durch eine fun-

70 Vgl. H. von Sass, Außer sich sein, 235 f., unter Verweis auf A. Kadlac, Hope(s) and Hopefulness.

71 H. von Sass, Außer sich sein, 242; Kursivierung im Original

72 Ob die Geschichte tatsächlich so passiert ist, ist für die Aussagekraft des Gedankenexperiments irrelevant.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damentale modale Geselligkeit, die ihn auszeichnet? Dieser Gedankengang taugt nicht viel. Hauser war nämlich in demselben Sinne gesellig, in dem ein Buch sentimental ist. „Geselligkeit" wird hier metonymisch verwendet, als Bezeichnung der Disposition, *unter bestimmten Umständen* die Gesellschaft anderer zu erstreben (so wie das Buch unter bestimmten Umständen – nämlich bei seiner Lektüre – eine sentimentale Wirkung entfaltet). Hauser hat wie (fast) alle Menschen die grundsätzliche Veranlagung, menschliche Gemeinschaft zu suchen. Aber eine solche *Veranlagung zum Streben* nach Leben in Gemeinschaft ist selbst noch kein *Streben*.

Analog bei der Hoffnung. Natürlich steht es jedem frei, die menschliche Veranlagung oder Disposition zu hoffen oder das Bestehen bestimmter Ermöglichungsbedingungen des Hoffens – wie Antizipation der Zukunft oder Resilienz[73] – metonymisch als „(fundamentale) Hoffnung" zu bezeichnen. Doch handelt es sich hierbei dann eben nur um eine rhetorische Figur, die Verwirrung stiftet, ohne eine tiefere Einsicht in das Wesen der Hoffnung zu eröffnen.

Von Sass' Versuch, eine genuin christliche Hoffnung unter atheistischen Vorzeichen zu etablieren, scheitert also. Der christliche Glaube *rüstet* oder *ertüchtigt* uns in seinem Modell, so könnte man sagen, zwar zur Hoffnung, macht uns resilienter – ohne selbst eine bestimmte Hoffnung zu bieten.

Ist das denn nicht aber auch schon etwas? Gewiss, doch was hat z.B. die Bibel in dieser Hinsicht psychologischer Beratungsliteratur („Immer positiv denken!") oder Musik („Eye of the Tiger") voraus? Vor allem: Macht von Sass' modale Hoffnung uns auch resilient im Angesicht des eigenen Todes, des anscheinend unwiederbringlichen Verlusts unserer Liebsten oder der für Menschen nicht zu tilgenden Ungerechtigkeit in der Welt? *Wie könnte sie?*

Die letzte rhetorische Frage mag unfair erscheinen, da von Sass ja einen personalen Gott (und mit ihm ein ewiges Leben) ins „Reich der ‚Irrungen und Wirrungen'"[74] verabschiedet hat.[75] Wenn ein in

73 Vgl. H. von Sass, Außer sich sein, 242; 245 f.; 251.

74 H. von Sass, Atheistisch glauben, 144.

75 *Nota bene*: Von Sass liefert in *Atheistisch glauben* eine Karikatur des zeitgenössischen Theismus und der um ihn kreisenden Debatten. Den einzigen zwei Vertretern, die er erwähnt – Richard Swinburne und Holm Tetens („der [meiner] Charaktereristik des Theismus ganz entspricht"; H. von Sass, Atheistisch glauben, 148) – schreibt er Überzeugungen zu, die diese nicht teilen. Die beiden

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinem Sinne transformiertes Christentum nun gleichwohl zu entsprechenden Hoffnungen ertüchtigte, wäre das, so viel ist richtig, nichts anderes als eine Form der Vertröstung. Ginge es von Sass um einen schonungslos ehrlichen Blick auf die *conditio humana* und um eine Beschränkung auf (aus seiner Sicht) realistische Hoffnungen, wäre das tatsächlich aller Ehren wert. Doch warum finden sich dann Sätze wie die folgenden bei ihm:

> Man steht von den ‚Toten' auf, indem man (wieder) zum Glauben findet; und wem dieses widerfährt, der hat bereits das „ewige Leben" (so Joh 3, 36); das ist zugleich die Wiederkunft Christi, in dessen Reich der Gleichnisse ein Glaubender wandelt, sodass sich das ganz Neue – als Herrschaft, Bund, Äon – einstellt […].[76]

> Nur wer die Welt unter dem Aspekt des Glaubens betrachtet und sein Leben im Glauben oder glaubend und in der Hoffnung oder hoffnungsvoll führt, für den werden Auferstehung, ewiges Leben und Christi Wiederkunft als absolut Neues und selbst das Gericht zu sinnvollen, lebensorientierenden Bestimmungen der Zukunft, insofern sie bereits jetzt die Gegenwart qualifizieren.[77]

Die alten Vertröster versprachen Dinge, an die sie selbst nicht glaubten. Die neuen Vertröster reden zwar mehr oder weniger genauso wie die alten. Doch geben sie den alten Worten eine neue Bedeutung, sodass – sollte ihre fortschrittliche Gesinnung infrage stehen

---

nehmen z.B. keineswegs an, dass Gott jenseits der Zeit existiert. Die Behauptung, Theisten gelte „Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, um ihr Dasein und ihre Beschaffenheit zu erklären", ist irreführend (ebd., 27), da viele (die meisten?) Theisten einen Schöpfer keineswegs annehmen, *um* irgendetwas (in der Natur) zu erklären. Diejenigen, die es tun, pauschal dem „Fundamentalismus" zuzurechnen (ebd., 27; 32), ist gleichfalls verfehlt: Natürliche Theologie beruft sich gerade *nicht* auf göttliche Offenbarung, Heilige Schriften usw. Von Sass bemerkt: „Mit dem Aufkommen der Wissenschaften […] musste ein dramatischer Konflikt zwischen Glauben und Wissen entstehen [zu *dieser* Begriffsverwirrung vgl. oben]. Diesen Kampf haben die Wissenschaften bekanntlich gewonnen" (ebd., 32). Die Nonchalance („bekanntlich") dieser Bemerkung dürfte auch viele klassische Atheisten erstaunen: Hat die Physik z.B. mittlerweile herausgefunden, warum es etwas und nicht nichts gibt? Vgl. C. Weidemann, Warum existiert überhaupt etwas; C. Weidemann, „Dinge, die unwahrscheinlich sind, passieren einfach"; sowie Ansgar Beckermanns Antwort im selben Band (A. Beckermann, Antworten).

76 H. von Sass, Atheistisch glauben, 139 f.

77 Ebd., 140.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– sie sich darauf berufen können, es sei alles nicht so gemeint gewesen: „Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht sind eben Bestimmungen der Wirklichkeit des Glaubens, aber leider nicht Bestimmungen der *wirklichen* Wirklichkeit. Tut uns leid."[78]

10. Schluss

Dass ein gütiges und mächtiges Wesen unseren Kosmos geschaffen hat und den Schlüssel zu ewigem Leben und universaler Gerechtigkeit in Händen hält, ist eine aufregende These. Philosophen und Theologen der Vergangenheit haben darüber gestritten, wie diese These genau verstanden werden sollte: Handelt es sich bei besagtem Wesen z.B. um eine Person? Falls ja, in einem univoken oder analogen Sinne? Wie sollten wir uns seine Macht, Weisheit und Güte denken? Wie sein Erlösungswerk? Welche Rolle, wenn überhaupt eine, spielt Jesus Christus? Philosophen und Theologen haben natürlich erst recht darüber gestritten, wie plausibel oder unplausibel die Annahme der Existenz Gottes (in ihren verschiedenen Lesarten) ist.

Die Auseinandersetzung mit diesen Problemen ist intellektuell faszinierend und existenziell von kaum zu überbietender Tragweite. Wie auch immer die Antworten ausfallen, sie sind geeignet, *alles* für eine Person zu verändern. Wer die Frage nach Gott lebendig hält, leistet nicht nur einen wertvollen Dienst für religiöse Menschen, sondern auch für in ihrer Identität ja genauso betroffene Atheisten, und für der Religion Entfremdete. Franz Kafka schreibt:

> Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet, aus der alten Zelle, die man hasst, in eine neue gebracht zu werden, die man erst

78 Um Missverständnissen vorzubeugen: Natürlich muss man nicht sämtliche Details der biblischen Vorstellungswelt für bare Münze nehmen, um ein Christ zu sein. Was unverhandelbar ist, darüber werden die Meinungen auch unter theologischen Realisten auseinander gehen. Mir ist hier nur wichtig: Wer meint, es werde keine Auferstehung der Toten, keine Parusie und kein Jüngstes Gericht geben, sollte das klar sagen und diese Dinge nicht als Bestandteile einer Hinterwelt des Glaubens neu erfinden.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: „Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir."[79]

Warum sollte die Theologie auf *diesen* Schatz verzichten und die Gottesfrage beerdigen? Warum sollte sie statt der originalen, gewiss klärungsbedürftigen, womöglich irrigen und skandalösen, aber doch jederzeit interessanten Sache, einen blutleeren Wiedergänger als christlichen Glauben und christliche Hoffnung ausgeben?

Nein, es lässt sich nicht zugleich christlich *und* atheistisch glauben oder hoffen.

Literaturverzeichnis

Barth, Hans-Martin: Rez. Christian Danz, Systemtische Theologie, *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* (3/2017), 113–116.

Beckermann, Ansgar: *Glaube*, Berlin: de Gruyter 2013.

Beckermann, Ansgar: Antworten [auf meine Kritiker], in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.): *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster: mentis 2019, 191–203.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1959.

Bovens, Luc: The Value of Hope, *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), 667–681.

Bradlaugh Charles: A Plea for Atheism, in: *Two Nights' Public Discussion Between Thomas Cooper & Charles Bradlaugh, on the Being of a God as the Maker and Moral Governor of the Universe*, London: Austin & Co. 1864, o.S. [66]–[70].

Braithwaite, Richard B.: An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief [1955], in: Basil Mitchell (Hg.), *The Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 1971, 72–91.

Buchak, Lara: When is Faith Rational? in: Alex Byrne / Josh Cohen / Liz Harman / Gideon Rosen (Hg.): *Norton Introduction to Philosophy*, 2. Auflage, New York: Norton 2018, 115–129.

Cupitt, Don: *Taking Leave of God*, London: SCM 1980.

Cupitt, Don: *After God. The Future of Religion*, London: Weidenfeld & Nicholson 1997.

Danz, Christian: *Systematische Theologie*, Tübingen: A. Francke (utb) 2016.

79 F. Kafka, Du bist die Aufgabe, Aphorismus Nr. 13.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Danz, Christian: *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

Dawkins, Richard: „I'm a Cultural Christian" [Interview mit Rachel Johnson; 31.03.2024]; https://www.youtube.com/watch?v=COHgEFUFWyg (letzter Zugriff: 05.02.2025).

Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums* [1849³], Stuttgart: Reclam 1969.

Flew, Antony: The Presumption of Atheism, *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1972), 29–46.

Hare, Richard M.: Theology and Falsification [1950/51], in: Anthony Flew / Alasdair MacIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM 1955, 99–103.

Hare, Richard M.: The Simple Believer [1973], in: Ders., *Essays on Religion and Education*, Oxford: Oxford University Press 1992, 1–36.

Howard-Snyder, Daniel / McKaughan, Daniel: Theorizing about faith with Lara Buchak, *Religious Studies* 59 (2022), 297–326.

Kadlac, Adam: Hope(s) and Hopefulness, *American Philosophical Quarterly* 54 (2017), 209–221.

Kafka, Franz: *„Du bist die Aufgabe". Aphorismen,* herausgegeben von Reiner Stach, Göttingen: Wallstein 2019.

Kambartel, Friedrich: Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang der Rede von Gott, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 15 (1971), 32–35.

Kurtág, György: *Three Interviews and Ligeti Homages*, herausgegeben von Bálint András Varga, Rochester (New York): University of Rochester Press 2009.

Le Poidevin, Robin: *Religious Fictionalism*, Cambridge: Cambridge University Press 2019.

Lipton, Peter: Science and Religion: The Immersion Solution, in: Andrew Moore / Michael Scott (Hg.): *Realism and Religion*, Aldershot: Ashgate 2007, 31–46.

Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz: Styria 1986.

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. Auflage, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1984.

Meirav, Ariel: The Nature of Hope, *Ratio* 22 (2009), 216–233.

Milona, Michael / Stockdale, Katie: A Perceptual Theory of Hope, *Ergo* 5 (2018), 203–222.

Pascal, Blaise: *Pensées. Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übersetzt von Ewald Wasmuth, 5. Auflage, Gerlingen: Lambert Schneider 1954.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ruf, Matthias: *„Handeln Gottes". Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.

Russell, Bertrand: Pragmatism [1909], in: Ders.: *Philosophical Essays*, London: Routledge 1994, 79–111.

Sass, Hartmut von: Warum Gott nicht existiert, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014), 348–367.

Sass, Hartmut von: *Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay.* Berlin: Matthes & Seitz 2022.

Sass, Hartmut von: *Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

Schilbrack, Kevin: The Concept of Religion, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022), https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion. (letzter Zugriff: 05.02.2025)

Schnädelbach, Herbert: Der fromme Atheist [2007], in: Ders., *Religion in der modernen Welt*, 2. Auflage, Frankfurt/M.: S. Fischer 2009, 78–86.

Schröder, Winfried: *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage*, 2. Auflage, Hamburg: Meiner 2023.

Scott, Michael: *Religious Language*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.

Teresa von Kalkutta: *Komm, sei mein Licht*, herausgegeben von Brian Kolodiejchuk; übersetzt von Kathrin Krips-Schmidt, München: Knaur 2007.

Tolstoi, Leo: *Meine Beichte*, übersetzt von Raphael Löwenfeld, durchgesehene Neuausgabe, München: Diederichs 1990.

Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, übersetzt von Julie Goldbaum, Köln: Anaconda 2008.

Weidemann, Christian: Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist, in: Christoph Halbig / Christian Suhm (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt/M.: ontos 2004, 397–427.

Weidemann, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*. Freiburg (Br.): Alber 2007.

Weidemann, Christian: Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der Analytischen Philosophie, in: Daniel Schubbe / Jens Lemanski / Rico Hauswald (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Meiner 2013, 283–337.

Weidemann, Christian: „Dinge, die unwahrscheinlich sind, passieren einfach". Ansgar Beckermann über kosmische Feinabstimmung, teleologische Argumente und die Erklärungsbedürftigkeit eines lebensfreundlichen Universums, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.): *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster: mentis 2019, 163–189.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weidemann, Christian: Art. Theologischer Realismus und Antirealismus, in: Heiko Schulz / Knut Wenzel / Christian Wiese (Hg.): *Handbuch Religionsphilosophie. Geschichte – Konzepte – Kontroversen*, Stuttgart: Metzler 2024, 627–644.

Weidemann, Christian: Rez. „Schönstes Erbteil der Lebendigen" oder „Großgrundbesitz auf dem Mond"? Jonas Grethlein über die Geschichte der Hoffnung, *Ethik und Gesellschaft* 1/2025.

Wittgenstein, Ludwig: *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, herausgeben von Cyril Barrett, Oxford: Blackwell 1966.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Genia Schönbaumsfeld

'A Picture of a Human Being with Holes in It'

Wittgenstein on Grammar and its Significance for Understanding Religious Language

1. Introduction

In an illuminating late conversation with Rush Rhees, Wittgenstein says:

> Our statements about God have a different grammar from our statements about human beings. And if you try to talk about God as you would talk about a human being, you are likely to come to talk nonsense, to ask nonsensical questions and so on. In talking about God we often use images or parts of images that apply to human beings. This is so when we say: 'Wherever you are, God always sees what you do.' We know how this statement is used, and that is all right.
> So we may speak also of God's hearing our prayers. You might say then that in our picture of God there are eyes and ears. But it makes no sense if you then try to fill in the picture and think of God as having teeth and eyelashes and stomach and tendons and toenails. So we might say that our picture of God is like a picture of a human being with holes in it. Which means that the grammar of our language about God has holes in it if you look at it as the grammar of statements about a human being.[1]

In this passage, Wittgenstein is making the following four points:

(1) If you try to talk about God as you would about a human being, you are likely to speak nonsense (ask nonsensical questions etc.).

(2) In talking about God, we nevertheless use images or parts of images derived from ordinary talk about human beings.

(3) These similarities may obscure the grammatical differences between 'God-talk' and ordinary 'human being' language.

1 R. Rhees, On Religion, 413.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(4) If so, this may either lead us to conclude that the 'grammar of our language about God has holes in it', or we come to realize that the similarities to human being language notwithstanding, 'our statements about God have a different grammar from our statements about human beings.'

In this contribution, I will explain the significance of this passage as well as the far-reaching implications that Wittgenstein's concept of grammar has for the meaning of religious language. This will clear up some conceptual confusions about 'God-talk' and enable us to avoid incoherent ways of thinking about religious language.

My strategy is as follows. In the next section, I provide a brief outline of some of the key themes from Wittgenstein's later philosophy that enable us to make sense of Wittgenstein's notion. In section 3, I apply the lessons learnt to theological language, such as Barth's conception of the Trinity. In the final section, I return to a discussion of the aforementioned passage, in order to show how a recognition that 'our statements about God have a different grammar from our statements about human beings' can help us avoid a pernicious 'gaseous vertebrate' conception of God.

2. The Augustinian Picture

It is one of the most distinctive features of Wittgenstein's later philosophy that he believes that it is impossible to *solve* philosophical problems, as these are spawned by conceptual confusion and illusion. Rather, these problems can only be *dissolved* by putting together what we have always known, but have somehow lost sight of. In other words, philosophy is not a body of knowledge for Wittgenstein, consisting of a set of metaphysical truths, but rather the *activity* of logical (grammatical/conceptual) clarification or elucidation.[2] As Wittgenstein says: 'A main source of our failure to understand is that we don't have *an overview* of the use of our words. – Our grammar is deficient in surveyability. A surveyable representation

2 This was a view that Wittgenstein already held in the *Tractatus* and that he never changed his mind on, despite his later conception of philosophy being in many respects very different from his earlier one.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

produces precisely that kind of understanding which consists in "seeing connections"'[3].

The particular form our language takes can mislead us. The most basic misconception that Wittgenstein identifies in this respect – one that gives rise to a whole host of philosophical difficulties and misbegotten theories – is the temptation to think that 'where our language suggests a body and there is none: there, we should like to say, is a *spirit* [*Geist*].'[4] In other words, because our language is full of substantives, and we naively assume that the meaning of a word is the object it refers to – Wittgenstein calls this the 'Augustinian' picture of language, as it is by no means peculiar only to philosophy – if we are unable actually to find such an object in the world, we take it that there must be a 'supernatural' object or spirit that the word can refer to instead. Arguably, this was behind Plato's theory of the Forms – the 'Form of the Good' or of 'Beauty' can never be found in the myriad different objects we apply the words 'good' or 'beautiful' to, but only in a metaphysical realm of 'Forms' populated by the abstract objects that are allegedly the referents of these unadulterated essences. Similarly, mathematicians (including philosophers of mathematics) think that since number words cannot refer to empirical objects in the world, they must refer instead to abstract objects. Contemporary metaphysicians, moreover, believe that propositions, properties and 'truth-makers' are abstract objects to be investigated and theorized about. Last, but not least, philosophers of religion, theologians and ordinary religious people think that the word 'God' is the name of a supernatural object or entity.

The arguments in favour of these assumptions are often surprisingly thin, but we do not notice this, because it seems to us that things *must* be the way the Augustinian picture suggests. That is to say, we are primarily taken in by the fact that words like 'beauty', 'proposition', 'one', 'God', appear to operate in exactly the same way as more ordinary words whose referents we can straightforwardly point to: 'cat', 'table', 'chair'. From this we go on to draw the conclusion that in the former case, too, there must be objects these words stand for, it's just that they are not empirically locatable. In other words, we are taken in by the 'surface grammar' of our words –

3 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §122.
4 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §36.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

how our words appear to function linguistically in a sentence – even though this may not be a good guide to what is really going on. Wittgenstein explains:

> In the use of words, one might distinguish 'surface grammar' from 'depth grammar'. What immediately impresses itself upon us about the use of a word is the way it is used in the sentence structure, the part of its use – one might say – that can be taken in by the ear. – And now compare the depth grammar, say of the verb 'to mean', with what its surface grammar would lead us to presume. No wonder one finds it difficult to know one's way about.[5]

The surface grammar of the verb 'to mean' suggests that it's the name of a mental process going on in the hidden medium of 'the mind' (another substantive we mistake for the name of an entity), whereas Wittgenstein's investigation shows that its depth grammar is actually quite different. Rather than referring to a hidden process, 'to mean' is much more similar to 'to be able to do something': A competent language-user can mean 'X' rather than 'Y', not because something special goes on in their mind (or brain), but because they are generally able to apply the words 'X' and 'Y' with facility. Whether a speaker meant 'X' or 'Y' can, therefore, be determined, not by looking into the speaker's mind, but by ascertaining whether the speaker has mastered a particular technique, what the speaker goes on to say and do, what consequences the speaker would be prepared (or not prepared) to draw etc.

So, when Wittgenstein says, at *Philosophical Investigation* §122, that our grammar is deficient in surveyability, what he means is that the 'depth grammar' is still unclear to us. All we see is the surface grammar, the mere syntactical structure of the word or sentence – 'the use that can be taken in by the ear' – not the actual use, what early Wittgenstein would have called the 'logical syntax' of the sign: the rules for the correct use of the word, which can be hidden underneath the word's apparent use (the 'surface grammar') in the way that the real form of a body may be obscured by a person's clothes.

Attending to the 'depth grammar', however, requires a willingness to look beyond the surface; to refuse to be taken in by superficial

5 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §644

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

linguistic appearances that may lead one astray. This is difficult, as the surface appearance may be attractive and tempt us to want to continue to view the problem in the accustomed manner. For this reason, Wittgenstein thinks that the struggle for clarity requires both an intellectual effort, as well as an engagement of the will. We need the intellectual acumen to see through the deceptive appearances, but also require the will-power to resist the spell that language casts: 'A *picture* held us captive. And we couldn't get outside it, for it lay in our language, and language only seemed to repeat it to us inexorably.'[6]

The Augustinian picture seems natural and intuitive, as it reduces the diversity of the actual function of words to an easily graspable common denominator: 'the words in language name objects – sentences are combinations of such names.'[7] Wittgenstein himself was tempted by something like such a view in his early work, the *Tractatus*. Later Wittgenstein realizes, however, that language is not as uniform as the Augustinian picture would have us believe, and whether a word functions as the name of an object is not something that can be settled independently of attending to the context in which the word is used. It is the overall role the word plays in the language-game or linguistic practice that tells us what kind of word it is and what it does. This is why Wittgenstein says: 'For a *large* class of cases of the employment of the word "meaning" – though not for *all* – this word can be explained in this way: the meaning of a word is its use in the language.'[8] Just as the significance of the different chess pieces can be explained by describing the moves these pieces can make in the game of chess, so the significance of a word can be explained by looking at how the word is employed in a particular language-game. This is not to advance a new theory of meaning – hence the warning that Wittgenstein's suggestion is not meant to apply across the board – but to give us the tools to free ourselves from enslavement to the Augustinian picture that made us believe that there is only one way that things can be.

6 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §115.
7 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §1.
8 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §43.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. The Grammar of 'God'

Let us now apply the lessons learnt in the previous section to an understanding of religious language. In *Philosophical Investigations* themselves there is only one (famous) remark about theology: 'Grammar tells what kind of object anything is. (Theology as grammar.).'[9]

Wittgenstein believes that one of the main confusions that arise in philosophy (and elsewhere) is to mistake a grammatical (logical) feature of a concept for an empirical one and to end up predicating of the thing what lies in the mode of representation.[10] The comparison with theology and the concept of 'God' serves to make this perspicuous (which is perhaps why theology is the first thing that occurs to Wittgenstein in this regard). A passage from the recently published lectures from the early 1930's throws more light on what Wittgenstein might have in mind here: 'Now (a) suppose "god" means something like a human being; then "he has 2 arms" & "he has 4 arms" are not grammatical propositions but (b) suppose someone says: You can't talk of god having arms, this is grammatical.'[11]

If we think the word 'God' is the name of something very akin to a human being, then saying that this god has two or four arms would not be different from offering a straightforward empirical description of something, e. g., 'this animal has two legs' or 'this animal has four legs'. Here we are describing something contingent that could be otherwise, had the world been different in some way. But if we say something like: 'It makes no sense to speak of God having arms', then we are making a grammatical remark that shows that it is part of the concept of God that we can't attribute certain physical features to him – it's not that God is an entity who just happens not to have these characteristics.

The essential features of our concepts are specified by the grammar of the concept. To give a non-theological example, to say that 'one is a number' is not to attribute some predicate (that of numberhood) to an abstract object, but to tell us how the word 'one' functions in our language – namely, as a number-word. To say that

9 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §372.
10 See L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §104.
11 L. Wittgenstein, Lectures, 321.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

'red is a colour' is similarly to say something about the grammar of 'red', not to give a description of an esoteric object. To think otherwise, is precisely to predicate of the thing what lies in the mode of representation: to believe one is tracing the thing's nature when in fact you are giving a rule for the correct use of a word (i.e., something grammatical).

Many philosophical and theological problems arise if one doesn't heed this distinction. If, for instance, one believes that the word 'God' functions like the name of a 'gaseous vertebrate'[12] then it would make sense to ask where such an entity could be found, whether it had certain (invisible) physical features, if it ever got bored, etc. Wittgenstein thinks that such questions are nonsensical. As he says in the conversation with Rhees already cited: 'Our statements about God have a different grammar from our statements about human beings. And if you try to talk about God as you would talk about a human being, you are likely to come to talk nonsense, to ask nonsensical questions and so on.'[13]

Why does Wittgenstein think that one would come to speak nonsense if one tried to talk about God as one would about a human being? Primarily, because this betrays a category mistake: the word 'God' is not the name of a 'gaseous vertebrate' with invisible stomach and toenails, even if the 'surface grammar' of the word would perhaps, at first sight, suggest this. But to follow the surface grammar here would be to turn the concept of God into that of an idol; into that of an in principle perceivable entity, such as a Golden Calf, for example, or a god who lives on Mount Olympus – God-conceptions very different from that of the Christian God with whom Wittgenstein is primarily concerned.

Now one might think that, apart from some militant atheists, who believe that people engage in religious practices out of foolishness[14], there are not many Christian theologians or religious believers who

12 The phrase is Ernst Häckel's and mentioned by Wittgenstein in L. Wittgenstein, Lectures, 319. See further discussion below.

13 R. Rhees, On Religion, 413.

14 A notion that Wittgenstein particularly criticizes in the case of English anthropologist, Frazer, who interpreted the magical rituals of primitive tribes as forms of false science: 'All that Frazer does is to make the practice plausible to those who think like him. It is very strange to present all these practices, in the end, so to speak, as foolishness. But it never does become plausible that people do all

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

would be happy to ascribe such a crude grammar to the word 'God'. But such an appearance would be deceptive, as quite often, an anthropomorphic conception of God comes dressed in metaphysical garb, which can make the crudeness harder to spot. For example, the God of analytic theism is conceived as an all-powerful, all-knowing, all-good 'person without a body' – where a 'person without a body' is usually regarded in Cartesian manner as a purely 'mental substance'[15]. Here the idea is that human beings have both a mind and a body – where, if you are a Cartesian (or neo-Cartesian), these words refer to distinct substances (or entities). Hence, if God is like a person, but lacks a body, he comes out, on this view, as being a super-powerful 'mental substance'. This shows that the God of analytic theism is a 'gaseous vertebrate'. As Häckel perceptively pointed out more than a hundred years ago:

> In the higher and more abstract forms of religion this idea of bodily appearance is entirely abandoned, and God is adored as a 'pure spirit' without a body…Nevertheless, the psychic activity of this 'pure spirit' remains just the same as that of the anthropomorphic God. In reality, even this immaterial spirit is not conceived to be incorporeal, but merely invisible, gaseous. We thus arrive at the paradoxical conception of God as a *gaseous vertebrate*.[16]

Quite apart from all the other problems that such a conception raises[17], the 'gaseous vertebrate' view is clearly driven by the Augustinian picture of language: the meaning of a word is the object it stands for. 'God', being a proper name, i.e., the name of a person – but obviously not of a physical one with tendons and toenails – must, therefore, be the name of a disembodied one: a purely 'spiritual' being. In other words, the 'surface grammar' of the word 'God' might tempt us to think that 'God' is the name of a gaseous vertebrate when, actually, the 'depth grammar' is quite different.

---

this out of sheer stupidity' (L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's* Golden Bough, §1).

15 See, for example, R. Swinburne, Philosophical Theism; R. Swinburne, The Coherence of Theism.

16 E. Häckel, The Riddle, 288.

17 For further discussion, see G. Schönbaumsfeld, A Confusion of the Spheres; G. Schönbaumsfeld, Ludwig Wittgenstein; G. Schönbaumsfeld, No Gaseous Vertebrates.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

But how do we work out what the depth grammar is? In the same way as we would with any other word: by attending to its overall use in the language or practice. Wittgenstein says:

> Really what I should like to say is that here too what is important is not the *words* you use or what you think while saying them, so much as the difference that they make at different points in your life. How do I know that two people mean the same when each says he believes in God? And just the same thing goes for the Trinity. Theology that insists on *certain* words & phrases & prohibits others, makes nothing clearer. (Karl Barth)
> It gesticulates with words, as it were, because it wants to say something & does not know how to express it. *Practice* gives the words their sense.[18]

What Wittgenstein seems to be saying here is that it is not possible to find out what someone means – or, indeed, whether two people mean the same – merely by looking at the words these people use. For they can use the *same words* and yet mean something completely different. The Augustinian picture glosses over this important insight by insisting that all that matters to meaning is reference: as long as we have some idea of what the objects are that the words in question are supposed to refer to, we know what the words mean. But this, of course, is very simplistic. Not only is 'reference' itself a word in the language, which might not have a context-invariant use (i.e., 'reference' might mean slightly different things in different contexts), but knowing only that the word stands for some object, does not give you the rules for the correct use of the word. This is why Wittgenstein spends so much time talking about ostensive definition at the beginning of *Philosophical Investigations*. An ostensive definition will only teach me the use of a word, if the overall use of the word in the language is already clear[19] – i.e., if I already know what a name is, for instance, and how it functions: 'When one shows someone the king in chess and says "This is the king", one does not thereby explain to him the use of this piece – unless he already

18 L. Wittgenstein, Culture and Value, 97/85 (The first number refers to the 1998 edition of *Culture and Value*, the second to the 1977 version; the translation is from the 1998 edition).

19 See L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §30.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

knows the rules of the game except for this last point: the shape of the king.'[20]

I take it that when Wittgenstein mentions Karl Barth in the passage from *Culture and Value* 97/85, he is referring to Barth's conception of the Trinity (God Father, God Son and Holy Ghost) as 'three ways of being' *(Seinsweisen)*[21]. Barth wanted to replace standard 'three-personal' or 'modal' conceptions of God – where God is regarded as manifesting himself either as three persons or as one person in different 'modes' – with his own preferred version of *Seinsweisen.* Presumably, Wittgenstein is criticizing Barth for merely insisting on a different form of words, instead of clarifying the actual *use* of the word 'Trinity'. That is to say, Wittgenstein seems to think that banning one form of words, while allowing another, will not deepen my understanding of the relevant concept, unless the new form of words makes a significant difference to the religious practice itself. If it makes no difference which form of words is used, then these words are idle wheels: 'a wheel that can be turned though nothing else moves with it is not part of the mechanism.'[22]

If, for example, I think that god is an invisible super-human with four arms, then this must, if it is to count as a genuine belief – rather than as an empty mouthing of words – have some implications for how I relate to this god and the rituals that I participate in. If, on the other hand, what I believe makes no difference to what I say and do, then this casts serious doubt on whether I really mean what I claim to mean.

Now, one can whole-heartedly endorse these points, but nevertheless wonder whether Wittgenstein's criticism of Barth is entirely fair. For, regardless of what Barth's own, specific intentions were, one could read Barth's proposal in a more Wittgensteinian manner as an attempt to clarify the grammar of the concept 'Trinity'. That this would then not merely be an idle move, would manifest itself in a way similar to what Wittgenstein himself wants to achieve in philosophy: the vanishing of a problem and the loss of the desire to ask certain nonsensical questions.

20 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §31.
21 K. Barth, Church Dogmatics, vol. 1, 355.
22 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §271.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Let me explain. Barth thought that talk of a 'three person' God leads to the two standard (theological) ways of conceiving of the Trinity – 'tritheism' and 'modalism' – both of which he found extremely problematic. Tritheism, for example, makes people ask: How can one God be three distinct persons, and how is this compatible with the alleged monotheism of Christianity? Modalism, on the other hand, is the thought that God is not 'triune' in and of himself, but merely manifests himself that way 'in history'. This, as Molnar notes, 'leads to a search for a God behind the God who makes himself known as Father, Son, and Holy Spirit. Indeed, modalism not only posits a 'hidden Fourth' behind the God who is eternally one and three, but for modalism, 'the divine subjectivity is sucked up into the human subjectivity which enquires about a God that does not exist' (Barth, *Church Dogmatics* 1, 382)'[23]. In other words, modalism leads to a kind of regress problem, where we have to posit a fourth God 'hidden' behind his 'historical' manifestations, which might lead one to wonder whether there are further 'Gods' behind the fourth and so on *ad infinitum*.

Of course, one might question whether this can really be the correct way of understanding talk of 'personhood' in this context, and whether Barth, by making these criticisms, is not precisely exhibiting the confusion that Wittgenstein is trying to extirpate: that of being taken in by the surface grammar of the concept, instead of looking at how the 'depth grammar' actually functions[24]. Indeed, this is presumably the reason why Wittgenstein is taking issue with Barth in the first place: A theology which insists on the use of *certain particular* words and phrases, and outlaws others, does not make anything clearer. Nevertheless, I think it is possible to offer an interpretation of Barth's move that can avoid this objection. This may not be an interpretation that Barth himself would have endorsed, but it allows us to read what Barth is doing in a way that is more consistent with Wittgenstein's intentions.

My proposal is as follows. By introducing the concept of '*Seinsweisen*', Barth is aiming to help someone, who is puzzled by the notion of a triune God. If our understanding of the concept (of the Trinity) is obstructed by the thought that 'personhood' must imply either

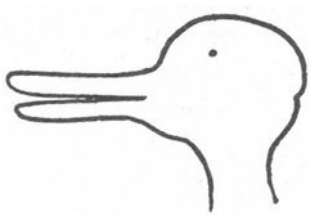
23 P. Molnar, Barth on the Trinity, 23–33.

24 My thanks to Farid Suleiman for pressing me on this.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tritheism or modalism, then conceiving of 'personhood' as a 'way of being' might liberate one from having to draw these (nonsensical) conclusions. Naturally, this presupposes – and as Wittgenstein says – that we have a clearer grasp of what it means to speak of God's *Seinsweisen* than we do of talk of God's 'three personhood', and this may be questionable. Nevertheless, should it turn out that this new way of speaking cures our urge to ask the aforementioned problematic questions and save us from the bumps 'that the understanding has got by running up against the limits of language'[25], then this would show that Barth's conceptual clarification has enabled one to acquire a new way of thinking about God that has made the previous problems disappear.

In other words, the 'surface grammar' of the concept of the Trinity could lead one to believe that the triune God is to be conceived analogously to three distinct human consciousnesses (or persons[26]) (with its incumbent problems), when the 'depth grammar' is more fruitfully to be construed as operating along Barthian lines. So, on my Wittgensteinian interpretation of this notion, God's '*Seinsweisen*' are not to be reified into three different entities distinct from God, just as the two different ways of seeing the duck-rabbit figure that Wittgenstein discusses in the second part of Philosophical Investigations do not imply that the figure has two different natures corresponding to the two different ways of seeing it.



The duck-rabbit

25 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, §119.

26 Whether it is a good idea to equate a person with an 'individual self-consciousness' is not a question I can pursue here. I'm merely trying to give an interpretation of what Barth is doing that is maximally consistent with what I believe Wittgenstein is up to (whether or not Barth or Wittgenstein would have accepted this interpretation).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

That is to say, just as we do not learn to see the rabbit-aspect of the duck-rabbit figure by discovering any additional, purely visual features of the duck-rabbit, so we don't come to believe in the triune God by making new discoveries about God's nature (namely, that God is really three). For, noticing an 'aspect' – e. g., the rabbit-aspect in the duck-rabbit figure – is quite different from noticing an object's colour, for example. While I can draw the object with or without this colour, and by doing so, show you what I have seen, I cannot, in the same way, 'show' you the rabbit-aspect, without simply reproducing the same lines (i.e., drawing the same thing). Rather, if asked what I now see, I would explain by 'pointing to all sorts of pictures of rabbits, would perhaps have pointed to real rabbits, talked about their kind of life, or given an imitation of them.'[27].

In other words, one needs to go 'beyond' the figure itself in order to explain what one sees, as the rabbit-aspect is not a property of the lines on the page in the same way that the shape of the 'appendages' or the colour of the dot are distinct material properties of the object drawn. It is for this reason that Wittgenstein says that 'seeing as' is not part of perception.[28] Although in one sense, we 'see' the drawing in a different way when we see the rabbit-aspect light up – which is why we continue to use the word 'see' – in another sense we don't see anything different, because the arrangement of marks on the page hasn't changed. Consequently, what one is noticing is not an additional visual feature of the object, but rather 'an internal relation between it and other objects.'[29]

Learning to see internal relations between things, however, is not a matter of acquiring superior vision; it is much more akin to developing a new skill or conceptual capacity. This is why Wittgenstein says that 'only of someone *capable* of making certain applications of the figure with facility would one say that he saw it now *this* way, now *that* way.'[30]. For instance, someone who had never seen any rabbits – either in real life, picture books, or on the internet – would not be able to see the duck-rabbit as a rabbit. Neither would

27 L. Wittgenstein, Philosophy of Psychology, §120. The *Philosophy of Psychology* is a fragment that was formerly part II of the *Philosophical Investigations*.

28 See L. Wittgenstein, Philosophy of Psychology, §137.

29 L. Wittgenstein, Philosophy of Psychology, §248.

30 L. Wittgenstein, Philosophy of Psychology, §222.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

someone who had no experience with seeing two-dimensional pictures as representations of three-dimensional objects be able to see either the duck- or rabbit-aspect of the duck-rabbit figure. Instead, such a person would perhaps only be able to see what we see in an abstract drawing. Wittgenstein calls the inability to see 'something as something' 'aspect-blindness'.[31] This is not a matter of having defective perceptual organs, but more akin to a lack of imagination or the absence of what, in another context, we call a 'musical ear'[32].

If we apply these insights to the Barthian conception of the Trinity, the following picture emerges. Whereas before our conversion to Christianity (or before we developed, as Christians, a deeper understanding of the Trinity), we might have had some idea of what it means to speak of a belief in God, the notion that 'God is three persons' would have seemed foreign and opaque to us. We would have failed to find a use for this picture of God; failed to apply it in our (religious) lives.

As previously suggested, such a failure could have been compounded by the various intellectual problems that arise from standard ways of trying to understand the concept, which might have led one to dismiss it as a nonsensical notion. If, as a result of Barth's conceptual clarification, one now recognizes, however, that the grammar of a 'triune' God should not be conceived along ordinary ways of thinking about human persons, then the way is paved for a 'conceptual reorientation'[33] to occur. And such a conceptual reorientation, I submit, is like learning to see new aspects in things: Whereas before I could not see how God might appositely be describable as 'triune', I am now able to recognize that the same God can be seen under three different aspects (Father, Son and Holy Ghost) – can be conceived as exhibiting three different 'ways of being' – without this requiring any strange metaphysical contortions (tritheism or modalism). In this respect, I learn to see that there is an *internal* relation between the concept of God and the concept of the Trinity, not an external relation between three different entities that somehow need to be subsumed into a mereological sum.

31 See L. Wittgenstein, Philosophy of Psychology, §257.

32 For further discussion, see G. Schönbaumsfeld, 'Meaning-Dawning', 540–556, and G. Schönbaumsfeld, Wittgenstein on Religious Belief.

33 See C. Diamond, Wittgenstein on Religious Belief, 99–137.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Implications for Religious Language

The foregoing has important implications for how we should (or should not) understand religious language. In the conversation with Rhees mentioned earlier, Wittgenstein continues:

> In describing our picture of God we may speak of it as being made up of parts of a picture of a human being together with other things which have no resemblance to any part of a human being. You might start the description of a curve by taking drawings of familiar curves: a circle, an ellipse, a parabola, a hyperbola. Then describe it by saying: 'You see here it is part of a parabola, there then it is part of a circle, here it is a straight line which goes into part of a spiral, etc.' And the curve you described might then have an equation entirely unlike any of the familiar curves.[34]

What Wittgenstein seems to be saying in this passage is that the grammar of 'God' contains aspects of human grammar, such as talk of God 'hearing' and 'seeing', 'together with other things which have no resemblance to any part of a human being.' He then goes on to compare a description of this grammar to that of a very strange new curve, which also contains some familiar parts – e. g. parabola-parts, circular parts, parts of a spiral – while nevertheless having an equation which is 'entirely unlike any of the familiar curves'.

The main point of this analogy is to undermine an atomistic conception of meaning, according to which the meaning of a sentence is conceived as being nothing more than the sum-total of the meanings of the individual words comprising it (the sentence's 'atoms'). Such a conception implies that if I understand the individual words of which a sentence is composed, I will automatically also understand the sentence as a whole. Although Wittgenstein has no sympathy for this view in any domain of discourse, it is particularly disastrous for the attempt to understand the meaning of religious language. A passage from Nielsen illustrates the problem:

> It is not [...] that I think that God is an object among objects, but I do think...that he must – in some very unclear sense – be taken to be a particular existent among existents though, of course, 'the king' among existents, and a very special and mysterious existent, but not an object,

34 R. Rhees, On Religion, 403.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> not a kind of object, not just a categorical or classificatory notion, but not a non-particular either. Though he is said to be infinite, he is also said to be a person, and these two elements when put together seem at least to yield a glaringly incoherent notion. He cannot be an object – a spatio-temporal entity but he is also a he – a funny kind of he to be sure – who is also said to be a person – again a funny kind of person – who is taken to be a person without a body: a purely *spiritual* being. This makes him out to be a 'peculiar reality' indeed. He gets to be even more peculiar when we are told he is an *infinite* person as well. But now language has really gone on a holiday.[35]

These remarks exemplify how the similarities and differences between God-talk and descriptions of ordinary human beings can confound us. On the one hand, God is said to be a person, which appears to make him similar to a human being; on the other, he is described as 'infinite', and, hence, as radically different from a human person. Small wonder that Nielsen ends up concluding that what we have here is a glaringly incoherent notion.

The way out of this quandary consists in heeding Wittgenstein's warning that, despite containing some familiar parts (words), the 'equation' we are confronted with here is 'entirely unlike any of the familiar curves'. Consequently, we need to be wary of simply supposing, as does Nielsen, that there is nothing more to understanding the sentence 'God is an infinite person' than by combining the individual atoms, 'infinite' and 'person', into a peculiar complex. What is more, we can also not just assume – and this is a further mistake that Nielsen makes – that it is possible to inspect the words alone, in order to find out whether they make sense or not. For, this is to ignore Wittgenstein's important injunction that 'practice gives the words their sense': that we cannot find out what words and sentences mean without attending to the particular context of use in which these words have their life.

If we are, therefore, to have any hope of understanding what it means to call God infinite, we have to attend to the overall use to which this form of words is put in the religious practice as a whole. That is to say, we cannot just assume that because we know what 'person' and 'infinite' mean in non-religious contexts, we consequently know what it means to say these things about God – just as knowing what 'person' and 'three' mean in ordinary contexts will

35 K. Nielsen / D. Z. Phillips, Wittgensteinian Fideism, 123.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

not automatically help one to understand what it means to speak of a 'triune' God (indeed, and as we just seen, it may mislead one into believing that the concept of the Trinity implies that three distinct entities are really one and the same).

As Wittgenstein already realized in the *Tractatus*, a *Satz* is more than the aggregation of its individual parts: 'Only propositions have sense; only in the nexus *(Zusammenhang)* of a proposition does a name have meaning.'[36]. In other words, the overall sense of the proposition contributes to the meaning of the individual parts (words). Consequently, sentence-meaning cannot be derived from a summation of the meanings of the individual parts (say, the meanings that a dictionary gives you). This implies that Nielsen is wrong to think that he should, straightforwardly, be able to understand God-talk, just because he is familiar with the individual words that the religious person uses to speak about God. For, as we have already seen in the previous section, the grammar of 'God' – despite sharing features with ordinary descriptions of human beings – is really quite different from that of a human person (even a super-powerful one).

We can now apply these insights to making sense of Wittgenstein's conversation with Rhees. At the beginning of the conversation quoted in the previous section, Wittgenstein says, '"Wherever you are, God always sees what you do." We know how this statement is used, and that is all right.' In other words, in respect of this particular way of talking about God, Wittgenstein seems to think that we would not get into confusion about the use of our words, perhaps because the phrase is so familiar to us and its meaning clearly metaphorical: It is not that God has strange sense-organs that are able to see all there is to be seen; rather, the phrase serves to remind one that God is always aware of what one is doing and judging one's actions (even if one manages to hide them from others).

The upshot of this is that it is only possible to develop an understanding of religious language-use, if one attends to the depth grammar of these expressions instead of being mesmerized by the superficial similarities between God-talk and discourse about ordinary, empirical things. That is to say, although 'in our picture of God there are eyes and ears', 'it makes no sense if you then try to fill in the picture and think of God as having teeth and eyelashes and

36 L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 3.3

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stomach and tendons and toenails'. Consequently, we must be careful that the familiar we recognize does not blind us to the unfamiliar we have yet to make sense of. Otherwise, instead of realizing that we are confronted by 'an equation entirely unlike all familiar curves', we will rashly end up concluding that the grammar of God 'has holes in it', or indeed, that it is, in Nielsen's words, 'plain incoherent'. Both responses can be avoided, if we look at the depth grammar and recognize that the sense of religious discourse can only be understood if we don't just inspect the words alone, but learn more about the religious practices in which these concepts have their life. In short, the thought that the grammar of our language about God 'has holes in it' is compulsory only *if* we construe it as the grammar of statements about a human being – if, in other words, we turn the Christian conception of God into that of a gaseous vertebrate.

References

Barth, Karl: *Church Dogmatics, vol. 1: The Doctrine of the Word of God*, Bromiley, Geoffrey W. / Thomas F. Torrance (eds.), London / New York: T&T Clark, 2003.

Diamond, Cora: Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us, in: Phillips, Dewi Z. / Mario von der Ruhr (eds.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Aldershot: Ashgate 2005, 99–138.

Häckel, Ernst: *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trans. Joseph McCabe, New York: Harper and Brothers 1900.

Molnar, Paul: Barth on the Trinity, in: Hunsinger, George / Keith Johnson (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth: Barth and Dogmatics Volume 1,* Oxford: Wiley Blackwell 2020, 23–33.

Nielsen, Kai / Dewi Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press 2005.

Rhees, Rush: On Religion: Notes on Four Conversations With Wittgenstein, *Faith and Philosophy*, 18:4 (2001), 409–415.

Schönbaumsfeld, Genia, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford: Oxford University Press 2007.

Schönbaumsfeld, Genia: Art. Ludwig Wittgenstein, in: Oppy, Graham / Nick Trakakis (eds.), *History of Western Philosophy of Religion*, Durham: Acumen 2009, 61–74.

Schönbaumsfeld, Genia: Wittgenstein and the 'Factorization Model' of Religious Belief, *European Journal for the Philosophy of Religion,* 6:1 (2014), 93–110.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schönbaumsfeld, Genia: 'Meaning-Dawning' in Wittgenstein's *Notebooks*: A Kierkegaardian Reading and Critique, *British Journal for the History of Philosophy* 26:3 (2018), 540–556.

Schönbaumsfeld, Genia: *Wittgenstein on Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press 2023.

Schönbaumsfeld, Genia: No Gaseous Vertebrates: Wittgenstein's Third Way, in: Pritchard, Duncan / Nuno Venturinha (eds), *Wittgenstein and the Epistemology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

Swinburne, Richard: Philosophical Theism, in: Phillips, Dewi Z. / Timothy Tessin (eds.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, New York: Palgrave 2001, 1-20.

Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press 2016.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, trans. by C.K. Ogden 1922.

Wittgenstein, Ludwig: *Culture and Value*, ed. by G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell 1977.

Wittgenstein, Ludwig: Remarks on Frazer's *Golden Bough,* in: Philosophical Occasions 1912–1951, ed. by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company 1993, 115–155.

Wittgenstein, Ludwig: *Culture and Value*, revised edition, ed. by G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell 1998.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, 4th edition, trans. by G.E.M. Anscombe, Peter Hacker and Joachim Schulte, ed. by Peter Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Blackwell 2009.

Wittgenstein, Ludwig: *Lectures. Cambridge 1930–33*, ed. by David Stern, Brian Rogers, Gabriel Citron, New York: Cambridge University Press 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sebastian Gäb

The Logic of Ineffability

In virtually all theistic religions, there is an apophatic strand that emphasizes the ineffability of God: it is said that God's nature cannot be put into words, that it transcends the limits of our understanding, and that the best we can hope for is to adumbrate what God is not, not what he really is. Examples are not hard to find. In *On Mystical Theology*, for instance, Pseudo–Dionysius claims that God's nature is 'beyond all negation and affirmation'.[1] Meister Eckhart, in one of his sermons, speaks of divine ineffability and explains: 'Everything in the Godhead is one, and of that there is nothing to be said'.[2] The unknown author of the medieval *Cloud of Unknowing* writes, 'All rational beings, angels and men, possess two faculties, the power of knowing and the power of loving. To the first, to the intellect, God who made them is forever unknowable, but to the second, to love, he is completely knowable'.[3] In a similar vein, Moses Maimonides says of God:

> We are only able to apprehend the fact that He is and cannot apprehend His quiddity. It is consequently impossible that He should have affirmative attributes. For He has no 'That' outside of His 'What' and hence an attribute cannot be indicative of one of the two. […] Accordingly He cannot have an affirmative attribute in any respect. As for the negative attributes, they are those that must be used in order to conduct the mind toward that which must be believed with regard to Him.[4]

It can scarcely be doubted, then, that claims about God's incomprehensibility and ineffability are widespread in theistic religions and are the basis of apophatic accounts of religious language given by theologians. From a semantic point of view, the challenge posed by

1 Pseudo-Dionysius Areopagita, Mystical Theology, 1000B (my translation).
2 Sermon No. 56 (Pfeiffer) in C. de B. Evans, Meister Eckhart, 143.
3 Anonymous, Cloud, 63.
4 M. Maimonides, Guide I, 58 (p. 135)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

such claims (and the accompanying apophatic theology) lies in the fact that it is quite unclear what, exactly, they are meant to express – what does the statement 'God is ineffable' *mean*? Is it possible to make sense of this statement and explicate the semantic and epistemic assumptions that inform it? Or is a statement like 'God is ineffable' nothing more than rhetorics, a pious expression of our astonishment when faced with the unfathomable greatness of God – rather than a theological proposition? That is the question I will explore in this paper. I will begin by describing three problems that arise in any attempt to give a consistent analysis of what is meant by 'God is ineffable'. For each of these problems, I will present a number of solutions that have been proposed and then explain why these solutions fail. I will then give a sketch of an alternative theory of the logic of divine ineffability that I believe can overcome these difficulties.

1. Three Problems and Their Supposed Solutions

So let's begin with an overview of the problems that emerge when we try to analyze the meaning of statements like 'God is ineffable'. Those are: (1) The problem of *consistency*: Is there a way to interpret the meaning of these utterances that is not self-defeating? (2) The problem of *reference*: How is it possible to determine the object the term 'God' refers to without giving up the claim that he is ineffable? (3) The problem of *pragmatics*: What are negative or apophatic statements about God supposed to convey if, strictly speaking, nothing can be said about God at all?

1.1 The problem of consistency

The consistency problem is probably the most striking of the three. At first glance, it seems that claims of the form 'x is ineffable' are necessarily self-defeating. More precisely, they seem to involve a *performative* contradiction: in saying that God is ineffable, you already deny, through the very act of making a claim, the proposition you

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

want to assert.[5] This contradiction is not rooted in any mismatch between the object and what is said about it (as in 'The circle is square') but rather in the fact that the statement's truth is incompatible with the fact that it is uttered. If I say that God is ineffable, then the very fact that I have uttered this sentence already implies that the proposition it expresses is false. For if we take 'ineffable' to mean (provisionally) that it is impossible to say anything about the object in question, then the moment I assert that one cannot say anything about God, I have already said something about God – namely, that nothing can be said about God. And if we (alternatively) interpret 'ineffable' as meaning that no concepts can be applied to the object (regardless of whether we actually say something about it or not), then the same difficulty arises: if I say that no concepts apply to the ineffable God, I have already applied at least one concept to him, namely the concept 'ineffable'.[6] Evidently, claiming that God is ineffable leads to a dilemma: either we truly cannot say anything about God – in which case we cannot even *say* that we cannot say anything – and then those who take divine ineffability seriously must consequently remain silent; or we *can* say that we cannot say anything, in which case there is at least one thing that can be said – namely, that nothing can be said – and the original claim turns out to be trivially false. Paradoxically, then, it appears that making any true statement of the form 'x is ineffable' is impossible and the very speech act entails the falsehood of its own content. But what, if anything, is being expressed when you say that God is ineffable?

Various proposals have been made to resolve this problem, and they can be grouped into two broad categories. The first group takes

5 T. Lethen, Ineffability of God, 1–2 is technically correct when he argues that this is neither a paradox nor a contradiction in a *logical* sense. The contradiction arises only when the statement is actually made because the proposition expressed in the statement seems to imply that the necessary conditions for making the statement cannot in principle be met. This is similar to cases like Moore's paradox ('It's raining, but I don't believe that it's raining'): 'God is ineffable' and 'I say that God is ineffable' are not logically inconsistent, but it's still absurd to assert both of them at the same time.

6 I'm using 'concept' in its standard sense here: a mental representation that applies to a multiplicity of objects and is the meaning of a predicate. If I assert something about an object, my assertion expresses a proposition which contains concepts as its building-blocks, i.e. I apply these concepts to the object in question.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a 'bite the bullet' approach, accepting that any statement of the form 'x is ineffable' really does entail a contradiction while denying that this renders the claim meaningless or deprives it of any expressive value. The second group rejects the objection by modifying (or refining) the meaning of 'ineffable', restricting its scope in some way so that the concept no longer applies to the utterance itself, thus avoiding the contradiction.

One example of the first approach is Sam Lebens's interpretation of apophatic discourse as an 'illuminating falsehood.'[7] Lebens admits that, strictly speaking, the statement 'God is ineffable' is simply false, and even necessarily so, as it entails a contradiction. Thus, the problem of consistency can never be solved. Yet, from his perspective, it's not a problem that the statement is not true. He illustrates this point by referring to the well–known concluding remarks of Wittgenstein's *Tractatus*:

> My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them—as steps—to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright.[8]

At the end of the *Tractatus*, it has become clear that if Wittgenstein's theory of the relation between language and reality is correct, then this very theory cannot itself be expressed in language. By its own standards, the *Tractatus* is nonsense – yet it is an *illuminating* kind of nonsense that makes it possible to show something that cannot be stated straightforwardly. In this respect, apophatic claims also bear resemblance to metaphorical language as Elisabeth Camp has described it.[9] According to Camp, metaphors point to properties or states of affairs that have no established label in our language and make them visible to us through their figurative nature, which

7 Cf. S. Lebens, Plantinga-proof Apophaticism and Principles of Judaism, 17–28. Another example along these lines can be found in C. Ho, Saying the Unsayable. He proposes to treat 'unsayable' as a predicate that does not ascribe any property to its object. Thus, the statement 'God is unsayable' does *indicate* God's ineffability (it makes it epistemically available), but it does not *ascribe* ineffability to God (for if it did, it would be false).

8 L. Wittgenstein, Tractatus, 6.54

9 Cf. E. Camp, Metaphor.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

triggers a distinctive cognitive process – even if, taken literally, the metaphor is false. To borrow one of Camp's examples: 'When he finally walked out the door, I was left standing on the top of an icy mountain crag, with nothing around me but thin cold air, bare white cliffs, and a blindingly clear blue sky'.[10] Literally, the statement is false, but it can still deepen our understanding of the specific feeling the speaker experiences in that moment. What distinguishes (good) metaphors from trivial falsehoods like 'Strawberries grow on trees' is precisely that they illuminate something previously unarticulated rather than merely being uninteresting errors. Likewise, statements about God's ineffability should strictly speaking be considered as false, because they are self-defeating; yet their falsehood is *illuminating* in that they indicate an underlying truth that cannot be expressed by the means of our language. For Lebens, the utterance – though false in a strict sense – comes as close as possible to the truth which is itself inexpressible. An analogy might help illustrate his idea: I can point to a statue of Aristotle and say, 'That's Aristotle'. Of course, strictly speaking that's not Aristotle but a *statue* of Aristotle, so on the face of it, my statement is false – but it is an illuminating falsehood. The apparent falsehood ('this object is Aristotle') comes very close to an actually true proposition ('this object *represents* Aristotle'). So again, we have here an example of how a false utterance can still yield genuine insight, for instance if someone doesn't know whom the statue represents. When I say to them, pointing to the statue, 'That's Aristotle', they will come to learn something true, despite what has been said is literally false.

However, there is an important difference between 'That's Aristotle' and 'God is ineffable': in the case of the statue, we can replace the falsehood with a correct, more precise statement (namely, 'This object represents Aristotle'), whereas in the case of God, whatever is supposed to be conveyed through the literally false statement cannot itself be expressed. Unlike in the case of Aristotle's statue, then, there is no way of substituting a better, more accurate sentence for 'God is ineffable'. This is the fundamental problem with Lebens's solution: While in the one case we can explain what is illuminating about the falsehood by clarifying its relationship to an actual fact, in the case of God's ineffability, we cannot. But if we cannot do so – precisely

10 E. Camp, Metaphor, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

because the truth that these statements are meant to convey lies beyond the boundaries of our linguistic capacities – then why should we believe it's really an illuminating falsehood, not just a regular falsehood? It's not clear how we should distinguish illuminating from trivial falsehoods (which don't reveal any significant truth). A false statement is, after all, just a false statement; that it might also be illuminating is a separate claim requiring additional justification. Simply stating that 'God is ineffable' is an illuminating falsehood, without any further support, seems like an *ad hoc* solution. But then, Lebens faces a dilemma: either we can specify which truth is illuminated by this falsehood – in which case that 'ineffable' truth can apparently be expressed after all; or we cannot – but then it becomes impossible to know whether the falsehood is illuminating or just plain nonsense.

The second approach – restricting the scope of 'ineffable' – is more common and might at first glance seem more attractive, for it allows us to maintain that statements like 'God is ineffable' are genuinely true and can thus capture a potentially important insight into religious reality. A good example of this strategy can be found in John Hick's distinction between *formal* and *substantial* predicates.[11] In his theory of religious pluralism, Hick posits a transcendent 'Real' behind all individual religions as their ultimate object. By drawing a Kantian distinction between the Real as it is in itself and as it appears to us in its various, culturally shaped forms, he makes it possible to understand all (or most) of the world's religions as equally oriented towards the same transcendent reality. This approach allows him to sidestep the problem of conflicting truth–claims among individual religious traditions and reveal them as merely apparent contradictions. The price that needs to be paid for this pacification is that we must understand the Real as lying beyond all human conceptual categories and thus as unsayable: our concepts do not apply to it, and when we try to speak of it, it is only in the particular, culture–bound terms taken from the specific religious tradition we are familiar with (for example, Mahayana Buddhists will experience the Real as 'emptiness', whereas for Christians it appears as a

11 Cf. J. Hick, Ineffability, and J. Hick, An Interpretation of Religion, xix–xxii. Other examples of this kind of approach include J. Jacobs, Fundamentality and Apophatic Theology, who argues that 'God is ineffable' means that no truths about God are fundamental.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

monotheistic God). Hick is aware that positing an ineffable ultimate reality might lead into trouble and draws a distinction between substantial and formal predicates in order to forestall that risk. Substantial predicates, he claims, tell us something about the nature of a thing (e.g., that God is good or holy), whereas formal predicates do not. For Hick, saying that God is, for example, an object of linguistic reference would be a formal statement. This distinction then allows him to assert that the ineffability of the Real consists in the impossibility of *substantial* claims about it, while still permitting *formal* claims – such as that no substantial claims are possible.

The trouble with this solution (and, indeed, with all approaches that limit the scope of 'ineffable' to avoid ineffability claims becoming self-defeating) is that it requires a convincing rationale for why any such restriction is warranted in the first place. Normally, one would assume that 'x is ineffable' means 'nothing can be said about x', not 'some things cannot be said about x'. Likewise, we would ordinarily take 'x is invisible' to mean 'no one can see x', not 'Occasionally, x cannot be seen'. Thus, if you want to restrict the scope of 'ineffable', you will need a reason. Otherwise, we might try to solve the problem of consistency by simply stipulating that 'God is ineffable' means 'Nothing can be said about God *except* that he is ineffable' – but why should this one claim qualify as an exception?[12] Absent a good reason, this maneuver, too, looks like an *ad hoc* solution. Moreover, on Hick's own account, the distinction between substantial and formal predicates is not really clear. Hick's examples imply that formal predicates are, in essence, metalinguistic attributions describing the semantic rules that apply to a term, rather than statements about the thing itself. But is it truly possible to keep those two levels separate? If Hick says that the Real is an object of reference, does that not already imply the substantial claim that the Real is a kind of *entity* (as opposed to a *property*, for instance)? And

12 Cf. S. Hewitt, Negative Theology, 23 f., who makes use of this solution by arguing that a predicate such as 'indescribable' is not reflectively semantic. In other words, applying this predicate to something does not imply that the indescribable object either does or does not possess predicates. Yet this, too, renders the statement 'God is indescribable' paradoxical: on the one hand, it is meant to say that the object in question neither fulfills nor fails to fulfill any predicates, while at the same time 'indescribable' itself is supposed to be a predicate that is fulfilled.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

when you assert that the Real cannot be characterized by substantial predicates, doesn't that supposedly formal statement also imply something substantial about the Real – namely, that it has some quality such that these predicates do not apply?

Any solution to the problem of consistency that restricts the scope of the term 'ineffable' must therefore face two challenges: (1) it must provide a compelling motive for imposing that restriction, and (2) it must show that the proposed restriction actually succeeds in removing the contradiction which results from the use of the term 'ineffable'. Like other theories that pursue this line, Hick's theory, too, ultimately fails to meet both demands.[13] So, the first requirement we should place on any theory of divine ineffability is that it must explain how it is possible to say of something that it is ineffable without lapsing into contradiction, and why claims of divine ineffability don't apply to themselves.

1.2 The problem of reference

Our next issue is the problem of reference: how can we determine the object we are referring to when we make statements like 'x is ineffable'? How is it possible to refer to something ineffable at all? Apophaticists do not simply say that some indeterminate 'I know not what is supposed to be ineffable; rather, they specifically claim that it is *God* who is ineffable. Yet this poses a problem: 'God' is a singular term whose semantic function is to identify a particular individual. Standardly, singular terms are divided into three subclasses: definite descriptions, indexicals, and proper names. Linguistically, the term 'God' works most like a proper name ('Mount Everest') or a title ('the pope').[14] That does not necessarily mean, however, that the term 'God' must be understood as a proper name in a strict sense. The problem of reference will arise in any case, as long as 'God' is understood as a singular term, whatever type of singular term it

13 See S. Gäb, Languages of Ineffability, for a discussion of alternative solutions.

14 It remains unclear whether titles constitute their own category of singular terms or whether they are a particular variety of descriptions or proper names. However, as far as the problem of reference is concerned, this question is not relevant here.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

might be, because the problem stems from the question of how the reference of a term like this can be determined.[15] If we use the term 'God', we should be able to explain which individual we mean by it. If you could not explain what 'God' refers to, there would be no reason to use the term 'God' in the first place, rather than, say, 'Zeus' or 'Brahma'. We therefore ought to be capable of identifying God or at least explaining how someone unfamiliar with the term could learn to identify the individual in question. Basically, there are two ways this can be done. Either we provide an unambiguous (or at least sufficiently precise) description of the individual, or we make the person acquainted with it through direct experience. If, for instance, I want to explain to someone which object the term 'Mount Everest' refers to, I can do so by describing it as the tallest mountain on Earth, a summit in the Himalayas on the border between Nepal and Tibet, and so on. Alternatively, I could bring that person to Nepal, walk with them to the base of Mount Everest, point to the mountain, and say, '*This* is Mount Everest'.[16]

This, however, is precisely the problem. To identify an object, you must describe it in a way that singles it out uniquely, or at least attribute to it the properties that distinguish it from other objects in a given context. You can explain what 'Mount Everest' refers to only to someone who already understands other terms like 'mountain', 'high', or 'summit'. And even if you show them Mount Everest directly, you must (at least implicitly) rely on descriptive terms to make your act of pointing understandable. The word 'This', accompanied by a hand gesture, could mean anything. What are you pointing to – your hand, the mountain, or maybe the clouds shrouding its peak?

15 Cf. M. Scott, Religious Language, 86. By contrast, S. Hewitt, Negative Theology, 106–108, advocates treating the term 'God' as a singular term *sui generis*. Consequently, Hewitt's way of circumventing the problem does not succeed: in Negative Theology, 34 f., he concludes that, on an apophatic understanding, the term 'God' cannot have a reference, meaning 'God' is not a proper name. He accepts this result and concedes that the term 'God' lacks a referent – as we should expect, because it is not a proper name in the first place. However, this does not solve the issue, for even if the term 'God' is not a proper name, it still *functions* like a singular term, and the function of a singular term is to identify objects— which presupposes that the term can at least refer to something.

16 For a more detailed account of the problem of determining the reference of a singular term, see E. Tugendhat, Traditional and analytical philosophy, 310–322.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hence, even an ostensive 'this' depends on an implicit or explicit description that relies on sortal predicates to specify what 'this' is referring to. To delineate the reference of the term 'God', we also usually rely on descriptions, for instance by saying that 'God' refers to the being that is perfectly good, omnipotent, and omniscient – i.e., the being that possesses all the properties a perfect being should have.[17]

Yet if God is ineffable, and thus no statements about God are possible, we cannot ascribe to God any properties that would allow us to identify him. We could not even understand the term 'God', for we would have no idea what we are referring to when we speak of God. And if reference is determined by means of explicit or implicit descriptions, how could a term that is supposed to name an ineffable being refer to anything at all? The term 'God' would effectively go nowhere, for ineffability rules out identifying anything whatsoever as the referent of that term. Once again, a dilemma emerges: either we can successfully refer to God using the term 'God' – but then God cannot be ineffable, since reference requires that a definite description is possible; or we cannot refer to God at all (because God is ineffable) – yet in that case, we could not even use the word 'God' in any meaningful way. But this is precisely what people do when they claim that God is ineffable. So, the mere fact that we understand the word 'God', entails that God cannot be ineffable.

An obvious reply is that we are presupposing a descriptive theory of reference (in the style of Frege or Searle),[18] which claims that singular terms are essentially abbreviations of definite descriptions (or bundles of descriptions) identifying the individual. But there are well–known, striking objections to these descriptive theories – for instance, that competent speakers don't need to be able to provide a definite description of an object to use a proper name correctly. Someone who knows nothing more about Aristotle than that he was a Greek philosopher can still speak meaningfully about him, despite the fact that this description is far from definite. Another objection

17 Of course, this depends on one's particular concept of God—anyone who subscribes to a different conception of God will have to use a different description. Still, it remains impossible to use the term 'God' without *any* description in the background.

18 Cf. G. Frege, Sense and reference; J. Searle, Proper Names.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

is that not every object necessarily admits of a single, unambiguous description, and that even false descriptions can sometimes be enough to ensure successful reference. Someone who believes that Picasso was an Italian painter can still successfully refer to Picasso (for example, by looking him up on Wikipedia and thereby discovering that Picasso was not, in fact, Italian).[19]

The alternative is a direct or causal theory of reference, chiefly developed by Saul Kripke.[20] According to this theory, the reference of a term is not fixed by a description but rather by a sort of 'baptism': on first contact with the object, a name is coined and linked with that object (Kripke calls them *rigid designators*). This rigid link between name and object is subsequently passed on within the linguistic community, so that in principle we could trace back the causal chain of events leading to the original act of naming; this causal chain then fixes the term's reference. The advantage of such a theory is that the rigid link is an independent, external fact of which speakers need not be aware, and which persists even if they are unable to identify the object that the rigid designator denotes. So, it's not necessary for users of the term 'God' to be able to supply a precise or correct description of the being to which the term refers. It's enough that they have acquired the term from a linguistic community that stands in the proper causal relation to the original baptism, i.e. that the real God was involved in the naming event at the beginning of the causal chain. In this way, successful reference to an ineffable God would be possible, provided only that at some point in the past, an experiential encounter with God took place which forged the rigid link between God (the individual) and the term 'God.'

Unfortunately, even a direct theory of reference cannot dispense entirely with a minimum of descriptions and so, too, clashes with the ineffability thesis. The problem lies in how the initial baptism is supposed to be possible in the first place. Plausibly, this requires that it must be possible to identify the object to which a name is being assigned. While definite descriptions may not be necessary once the reference of a term is established, how can the object of reference be identified *for the first time* without the help of descriptions? We

19 Cf. M. Scott, Religious Language, Ch. 7 for a discussion of problems and possible solutions regarding the function of the term 'God'.

20 Cf. S. Kripke, Naming and Necessity.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

find ourselves in a situation analogous to the one outlined above, in which we try to explain the meaning of 'Mount Everest' by pointing to the very mountain. It is not enough to point and say, 'This is called "Mount Everest"', for it must be clear what you are referring to by 'this'. As mentioned, this is accomplished by narrowing the object down to a particular spatio–temporal location and applying sortal predicates to it that distinguish it from other items within your field of experience. I might, for example, say: 'This mountain there, which you now see before you, is Mount Everest'. But in doing so, I must say at least that it is a mountain and that you perceive it in a particular place at this specific time. Direct reference thus still presupposes that the object of reference is, in principle, unambiguously describable – even if not by all speakers, but at least when the rigid link between term and object is forged. But then, our original question remains unresolved: how is it possible to designate an ineffable God as referent of 'God' without applying any concepts to him? The second requirement, then, for a plausible theory of ineffability is that it must explain how it is possible to refer to the ineffable and to identify it as the ineffable entity that it is.

1.3 The problem of pragmatics

Our third issue is the problem of pragmatics: if some objects of religious discourse are supposed to be ineffable, what, then, is the function of religious language? What are statements about ineffable entities supposed to communicate, assuming that nothing can be said about these entities? Clearly, even those who believe in God's ineffability do not stop talking about God. Typically, the language employed to describe the ineffable is purely negative or metaphorical, and each of these modes of speech poses its own version of the problem of pragmatics. For reasons of space, I shall limit myself here to the problem of the function of negative discourse.[21]

There are two fundamental objections that cast doubt on the very possibility or meaningfulness of purely negative predication. First, one might argue that ultimately there is no relevant distinction be-

21 For a promising account of the meaning of metaphorical speech about the ineffable, see J. Hesse, Linguistic expressibility.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tween positive and negative predicates: 'dead' seems to be a positive predicate, while 'no longer alive' is negative – but at least from a perspective of truth–conditional semantics, the two do not differ in content. 'The king is dead' is true under precisely the same conditions as 'The king is no longer alive', so the two could be considered as having the same meaning. The only difference lies in the way the same fact is framed linguistically. But if there is no substantial (i.e., semantically significant) difference between these two predicates, then there can be no distinguishably *negative* type of religious discourse. Second, it appears that negative theology inevitably leads to an infinite regress, since negative predicates are still predicates. If we claim that no predicates can be applied (positively) to God, then we must, consistently, also deny God any negative predicates. One cannot simply stop at denying a single predicate, for instance by saying 'God is not spirit', because 'not spirit' is itself a predicate, which must likewise be denied: 'God is neither spirit nor not spirit'. But even this predicate – 'neither spirit nor not spirit' – would itself need to be negated, so that we find ourselves caught in an infinite regress of ever more complex negations.[22]

A possible solution is to improve our understanding of the function of negation in negative discourse. On this account, the negations used in apophatic discourse are not truth–functional negations that simply invert the truth value of a proposition; rather, they are *metalinguistic* negations.[23] The purpose of metalinguistic negations is not to deny certain predicates or assert a negative state of affairs, as e.g. the 'not' does in 'It is not raining' ('It is not raining' is true if and only if 'It is raining' is false). Instead, a metalinguistic negation has a pragmatic (rather than semantic) function, namely to reject the assertion of a particular claim, regardless of whether it is framed positively or negatively. I might say, for instance: 'It's not raining, it's pouring'. The difference between the two statements is crucial, for this is the difference between semantic negation and pragmatic (metalinguistic) negation: if I say, 'It is not raining'. I really do mean that it is not raining. But if I say, 'It's not raining, it's pouring', I

22 Both problems where classically brought up by W. Stace, Mysticism and Philosophy, 289.

23 See P. van Elswyk, Metalinguistic Apophaticism, and M. Scott / G. Citron, Apophaticism, for examples of this approach.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

do *not* mean that it isn't raining (even though I use precisely those words); rather, I refuse to accept that description – in this case because I regard it as inadequate for describing the actual situation. More precisely, van Elswyk explains that metalinguistic negation is an operator that expresses an attitude towards a propositional content but does not itself contain any such content – similar to an interjection like 'Go home? Bah!'.[24] On this interpretation, apophatic statements such as 'God is not spirit and not body' are likewise not supposed to deny that God is spiritual or physical, nor do they assert any complex negative fact (that God is neither spirit nor non–spirit, which would itself be contradictory). Instead, they convey the speaker's refusal to apply either predicate to God. No contradiction arises here because the negation is metalinguistic and does not target the semantic content of the predicate itself. By analogy, I can say that the number five is neither yellow nor not yellow without making a contradictory claim; all I express is my refusal to apply the predicate 'yellow' to the number five. I do not negate any statement in a truth–functional sense.[25] In other words, my negation does not deny that the number five has the property 'yellow'; it simply expresses that I am not willing to ascribe predicates of the sort 'yellow' to numbers.

However, this approach faces a serious difficulty: it is incompatible with the assumption that God is ineffable. If we accept a purely metalinguistic account of negation, statements in negative theology contain two essential components: a metalinguistic operator (M) and a propositional content (p), where M expresses the speaker's refusal to assert p. A statement like 'God is neither spirit nor non–spirit' thus has the form $M(p\&\neg p)$, where p means 'God is spirit'. But the propositional content of p must be expressible because otherwise, it would be incomprehensible how the speaker could adopt any stance toward it. Accepting a metalinguistic interpretation of negative theology thus forces us to reinterpret the original ineffability thesis: saying that God is ineffable no longer means we cannot say anything about God – we *can* say a great deal – rather, it means we are unwilling to *affirm* what we could say. Yet that is something entirely different from insisting that one cannot say anything about God, if by 'saying' we mean nothing more than 'expressing some

24 P. van Elswyk, Metalinguistic Apophaticism, 143.
25 P. van Elswyk, Metalinguistic Apophaticism, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

state of affairs in language'. Moreover, on this reading, statements such as 'God is neither body nor spirit' primarily tell us something about the speaker, not about God (at least not directly). All we could learn from negative theology is that the speaker does not regard God as the sort of entity to which such expressions may be applied.

So we have arrived at the third challenge for a convincing theory of divine ineffability: we need an explanation of what function negative discourse about an ineffable subject can fulfill – how it can avoid undermining the ineffability thesis or rendering those negative utterances themselves meaningless.

2. An Alternative Approach

How might these three problems be solved? Is there a theory of ineffability that can successfully address all three challenges? In what follows, I will outline (in broad strokes) what such a theory might look like.

The first step towards a solution is to consider what it is, precisely, that is being described as 'ineffable.' In other words, what is the object to which we ascribe the property of ineffability? Up to this point, we have assumed that the statement 'God is ineffable' need not be understood any differently from comparable statements like 'God is omniscient', and that it works in a similar way, both semantically and syntactically. It seems that in both statements, we are ascribing a particular property – ineffability or omniscience – to a particular individual – God. We seem, then, to be dealing with a straightforward predication of the form *F(a)*. Yet on closer inspection, it becomes apparent that this interpretation is in fact misconceived. After all, what could it possibly mean to say of an object (be it God, a stone, or a car) that it is ineffable? Trivially, all particular objects are 'ineffable'. No one would be surprised if one were to claim that a stone is unsayable, for a stone is not the kind of thing one would expect to be sayable in the first place – it is impossible to imagine what a 'sayable stone' would be. Of course, this doesn't mean that I couldn't say anything about the stone (e.g. 'the stone is grey'). But what I say is a *proposition* about the stone, not the stone itself. Facts can be expressed in language, but stones cannot. Likewise, we cannot

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

readily assign meaning to a statement like 'The president is sayable' if we assume that it is used to attribute a property to an object. The same applies to God: taken as a predication, neither 'God is sayable' nor 'God is ineffable' really makes sense. Why? Because the only entities that can be described in a non–trivial sense as 'ineffable' are those that are, by their very nature, *linguistic* or *propositional* in character. These are facts or states of affairs (or, depending on your preferred metaphysics, propositions) – in other words, sets of objects and their relations. 'Ineffable', then, is a special kind of predicate, one that involves implicit quantification. Saying of some object x that it is ineffable is, strictly speaking, a statement about a set of facts or propositions that involve x.[26] The situation is analogous to Frege's analysis of universal statements, such as 'All humans are mortal.' This statement is not a predication attributing mortality to some obscure entity like 'the set of all humans'; rather, it is a quantification over claims involving objects falling under the concept 'human'. In other words, it means: for every x, if x is a human, then x is mortal. Similarly, 'ineffable' functions as a metalinguistic predicate by which we express that certain facts about God cannot be put into words. This also clarifies why 'God is ineffable' can be paraphrased as 'God is indescribable': if God is indescribable, there are certain facts concerning God that cannot be described or articulated. The first principle of a theory of ineffability thus should be: ineffability is a property of facts or propositions, not of objects.

Next, we must ask what it really means for a given state of affairs to be ineffable. Here, we should distinguish two fundamentally different meanings of 'ineffable'.[27] First, something can be ineffable *relative to a particular language* because, for contingent reasons, that language lacks the terms this would require. This leaves open the possibility that the fact in question, which is unsayable in language L_1, might well be sayable in language L_2. A simple example: in English, it makes perfect sense to say 'My computer has crashed', yet the

26 P. Van Elswyk, Metalinguistic Apophaticism, 146, objects that negations expressed by a prefix (un-) can only be truth-functional rather than metalinguistic, so that 'unsayable' cannot convey a metalinguistic negation. That may be true, but does not change anything, because the predicate is intended to express implicit *quantification* rather than negation. What is negated (in a truth-functional sense) is the sayability of certain propositions about God.

27 For a more thorough discussion of this point, see S. Gäb, Concept of Ineffability

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

same fact would have been ineffable in Ancient Greek, because it lacks expressions corresponding to 'computer' and 'to crash.'[28] Likewise, in a mathematical formalism that does not include negative numbers, it would be impossible to express the result of '3 – 5 = ?' This *relative* or *weak* form of ineffability is largely unproblematic, for it is always in principle possible to remove it: if a fact is unsayable in some language L_1 but sayable in a more powerful metalanguage L_2, then L_2 can be used to introduce a new expression into L_1 that renders the formerly ineffable content expressible. As long as the fact remains principally expressible (in *some* language), one can always find ways to close such gaps in sayability.

On the other hand, 'ineffable' can also mean *fundamental* or *absolute* ineffability. This means that some state of affairs or proposition is absolutely unsayable, not just unsayable in a particular language. This obtains if there is no language – nor could there be – in which the fact is expressible. This would be the case if describing the ineffable state of affairs would require the possession of a concept that cannot be formed; that is, if a speaker not only *lacks* a certain concept for contingent reasons but *cannot possibly* possess such a concept. This absolute or strong form of ineffability would thus apply wherever the fact in question cannot be conceptualized at all. As opposed to a weak ineffability that arises from the contingent limitations of a given language, strong ineffability arises from the limitations of thought: the speaker (or the type of being the speaker is) simply does not have the requisite cognitive capacities to form the concepts necessary for expressing the fact.[29]

---

28 It would, of course, be possible to formulate a sentence in Ancient Greek that one might consider a translation (for instance: ὁ λογιστής μου συμέπεσε); yet that by itself would not suffice, for a state of affairs is only expressible in a language if the terms employed to express it are actually *used* with that meaning in the language. It is not an arbitrary decision on my part but rather actual usage that would allow me to regard this sentence as an adequate translation; and since no such usage can exist for a dead language, the proposition remains, in the strict sense, unsayable.

29 One might argue that even strong ineffability can be relativized, not in terms of language, but rather in terms of the cognitive capacities of a particular type of being. Thus, certain facts might be ineffable for humans or for finite beings, but not for God. It is an interesting question whether absolute ineffability is even possible or whether it involves a contradiction – whether there can be something that has linguistic structure but still can never be expressed by no one

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Is there an example for this strong form of ineffability? No, at least not explicitly – any example would already be something sayable. If we could provide examples, they would not truly be examples of something ineffable. Nonetheless, we can imagine beings whose cognitive capacities are more limited than ours and identify facts that would be ineffable in a strong sense for them but not for us. Suppose we picture a species of two–dimensional beings (like in Edwin Abbott's novel *Flatland*): it would be impossible for them even to form a concept of 'space'. They might have a grasp of 'in front', 'behind', 'right', and 'left', but without a concept of space, expressions such as 'above' or 'below' would be nonsensical to them. No such being could express that 'a bird is flying *above* me'. We might try to explain to them that 'above' means 'in the same place, but elsewhere – not to your right or left, nor in front of or behind you, and also not in the same place as you, but on a different plane – *above* you'. But sadly, they would be unable to understand this (and probably accuse us of talking nonsense), for they have no cognitive capacity to imagine a third dimension; presumably, they would dismiss our explanations as absurd mysticism.

Now, which of these two types of ineffability is the one we talk about when we speak of divine ineffability? If the claim that God is ineffable is supposed to have any significant meaning, then clearly it must be the second type: God (i.e., some facts about God) must be ineffable in the strong sense. The problem cannot merely be that a particular human language fails, for contingent reasons, to include adequate expressions to describe God. Rather, it must lie in the fact that God appears to be a being not fully graspable by human thought. This observation leads to a crucial consequence: namely, that the ineffability thesis cannot be a general thesis applying to *all* facts about God; it can apply only to those that outstrip the speaker's cognitive capacities. The mere fact that some proposition includes the term 'God' does not suffice to render the entire proposition ineffable. Hence statements like 'Many people believe in God' are obviously unproblematic, for nothing in the relevant fact about God here exceeds cognitive limits, and so no ineffability arises.

(see T. Knepper, Against Absolute Ineffability, for arguments against this claim) – but I will not pursue that matter further here, as it does not directly bear on our present inquiry.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

From this starting point, we can articulate a fairly straightforward response to the first challenge (the problem of consistency): how can we avoid the contradiction that seems to arise when we say, 'God is ineffable'? We must realize that when we speak of God as ineffable, the real claim is not about God (which runs the risk of performative contradiction) but rather an implicit quantification indicating that *some* facts regarding God are unsayable because they exceed the speaker's cognitive capacities. This does not entail any contradiction, for on this analysis, the statement need not refer to a fact that is included in the set of facts that outstrip the speaker's cognitive capacities. The fact that there are ineffable facts concerning God is itself not an ineffable fact.

The same principle – that ineffability is a statement about a certain set of states of affairs or propositions – can also help us address the second challenge: How can an ineffable object be identified as the referent of an expression if we cannot rely on descriptions to pick it out? We have seen that it is not the object that is ineffable, but rather some of the facts about it. True, this still rules out the possibility of determining the referent by means of a definite description, for such a description would presumably have to include statements expressing facts that are themselves ineffable. Yet a direct theory of reference remains feasible, for it is perfectly possible to say certain things about the ineffable entity, as long as those statements do not concern any of the ineffable facts – i.e., as long as they do not exceed our cognitive capacities. As soon as the facts we can say about God suffice to identify God as the referent of the term 'God' in a specific act of naming, that is enough to ensure that the term has secured its reference. Successful direct reference requires that an important condition be met: it must be possible to *recognize* God as the object of an initial encounter that fixes the reference. This condition is fulfilled if we can name certain qualities of the experience that justify regarding it as an encounter with God. In mentioning such qualities, we are expressing propositions about God that need not belong to the realm of the ineffable. For instance, I can say that God is that which I encountered on a particular occasion. I can also describe the phenomenal qualities of the experience and attribute them to the object of my experience, noting that God is this holy, perfectly good being whose presence I experienced – a presence that moved me more than anything else. Or I could be more prosaic, saying merely

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

that 'God is this I-know-not-what I just encountered', because my spiritual teacher told me so. These few statements suffice to secure the reference of the term 'God', even if the being referred to has further properties that lie beyond our conceptual grasp, and even if it remains possible that we are mistaken about the true nature of the referent.

Two interesting implications follow from this account of reference. First, adopting an apophatic view of God and holding that some propositions regarding God are ineffable implies a sort of epistemic primacy of mystical experience (broadly understood as any experiential approach to the divine) over theological speculation. The meanings of key theological terms such as 'God' are then established in the context of certain experiences, rather than by theoretical reflection. In a very broad sense, theology then takes on some characteristics of an *empirical* science. Second, if reference is determined via experience, it becomes possible to be mistaken about the actual referent of the term 'God'. If this term is introduced through a particular experiential situation, it may later turn out that the entity so named does not have the properties we have subsequently associated with the concept of God. For example, I can successfully refer to a distant person by saying, 'That man over there', only to discover later that the individual is, in fact, a woman. The concept of God, then, must in principle remain open to revision based on further experiences, in case we discover that the entity we have been calling 'God' is different from what we thought previously. Positing an ineffable God who manifests in particular experiences always carries the risk of misidentifying him and applying the term 'God' erroneously.

Finally, the third challenge remains: how can we understand the negative statements of apophatic theology without abandoning the ineffability thesis or dismissing such statements to nonsense? It might seem that interpreting negative statements metalinguistically entails a tacit rejection of the ineffability thesis, since all that is being denied by the apophatic is their willingness to assert certain sayable propositions (rather than the possibility of making any statements at all). The solution, however, lies in recognizing that this consequence need not be a problem. Let's take another look at the formalism outlined in section 1.3 for modeling metalinguistic statements: An utterance of the form *M(p)* indicates the speaker's refusal to affirm *p*.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An analogous utterance of the form *M(¬p)* indicates the same reluctance to affirm *not-p*. Taken together, these two utterances express a refusal to affirm either *p* or *not-p*, that is, any '*p-like*' states of affairs. At the same time, by refusing to do so, they point beyond both *p* and *not-p* to some other fact which is not captured by either *p* or *not-p*, but only indicated (though not expressed) by these two negative statements. Suppose I say, 'No (*M*) – five is not green (*p*), and it's also not *not* green (*not-p*)!'. In doing so, I do not merely express my reluctance to apply 'green' to the number five. I also indicate (but don't say) that the number five has a property that makes it impossible to apply color predicates to it at all. Yet this property itself cannot be described by either *p* or *not-p*; expressing it requires a different statement altogether.

If we transpose this model to talk about an ineffable God, and if we are willing to accept that there can be ineffable facts about God, then we can assume analogously that the double negatives of apophatic theology indicate further, ineffable facts about God, from which they derive their legitimacy. Incidentally, this where the approach laid out here fundamentally differs from the metalinguistic accounts described above: it doesn't require that what is indicated by the metalinguistic statements is also *expressed* (or expressible at all) in language. A statement like *M(p&¬p)* requires that *p* be expressible (which conflicts with the ineffability thesis). But assuming that the ineffability thesis is not a general claim about all propositions about God, it's not a problem to accept that *p* is expressible as long as the whole statement *M(p&¬p)* indicates a further, inexpressible proposition *q*. This is what metalinguistic statements do: by expressing an attitude towards expressible propositions, they point to ineffable others. So, the meaning of negative theology lies in its *pragmatics*, not its semantics. The function of negative utterances is not to make a particular kind of statement about the ineffable object, but rather to *disengage* us from the practice of affirmation and negation – from the very practice of 'saying' something – at least insofar as we try to articulate ineffable facts in doing so. It does not seek to tell us how God is not, but only to indicate what is ineffable. Our normal way of speaking about God rests on the erroneous assumption that every fact about God is sayable. But if certain facts about God are genuinely ineffable, we cannot express them either positively or negatively, for they must be inexpressible in our language. Negative

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theology, then, is a form of *protreptics* – it admonishes us to let go of our presumption that we can speak about the ineffable God in the same way we speak about any other object, and instead calls on us to abandon our usual modes of thinking and speaking.

References

Camp, Elisabeth: Metaphor and That Certain 'Je ne sais quoi', *Philosophical Studies* 129 (2006), 1–25.

Evans, Clare de Brereton (trans.): *Meister Eckhart*. London: John Watkins, 1924.

Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100:1 (1892), 25–50.

Gäb, Sebastian: Ineffability: The Very Concept, *Philosophia* 48 (2020), 1825–1836.

Gäb, Sebastian: Languages of ineffability: The rediscovery of apophaticism in contemporary analytic philosophy of religion, in: Hüsch, Sebastian / Isabelle Koch / Philipp Thomas (eds), *Negative Knowledge*, Tübingen: Narr Francke 2020, 191–206.

Hesse, Jacob: Metaphors, religious language and linguistic expressibility, *International Journal for Philosophy of Religion* 93 (2023), 239–258.

Hewitt, Simon: *Negative Theology and Philosophical Analysis. Only the Splendour of Light,* Cham: Springer 2020.

Hick, John: Ineffability, *Religious Studies* 36 (2000), 35–46.

Hick, John: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke: Palgrave 2004.

Ho, Chien–Hsing: Saying the Unsayable, *Philosophy East and West* 56 (2006), 409–427.

Jacobs, Jonathan: The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015), 158–176.

Knepper, Timothy: Against Absolute Ineffability, in: Weed, Laura E. (ed.), *Mysticism, Ineffability and Silence in Philosophy of Religion*, Cham: Springer 2023, 219–239.

Kripke, Saul: *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1980.

Lebens, Samuel: *The Principles of Judaism*, Oxford: Oxford University Press 2020.

Lebens, Samuel: Why so negative about negative theology? The search for a plantinga–proof apophaticism, *International Journal for Philosophy of Religion* 76 (2014), 259–275.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lethen, Tim: The ineffability of God – a logical approach. *Journal of Applied Non – Classical Logics* (2024), 1–16.

Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed. Volume One*, transl. By Shlomo Pines, Chicago: University of Chicago Press 1963.

Pseudo–Dionysius: *De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae. Corpus Dionysiacum Vol. 2*, ed. by Günter Heil and Adolf Ritter, Berlin: De Gruyter 1991.

Scott, Michael / Citron, Gabriel: What is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God, *European Journal for Philosophy of Religion* 8 (2016), 23–49.

Scott, Michael: *Religious Language*, Basingstoke: Palgrave 2013.

Searle, John: Proper Names, *Mind* 67:266 (1958), 166–173.

Stace, Walter: *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan 1961.

Tugendhat, Ernst: *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the philosophy of language*, transl. by P. A. Gorner, Cambridge: Cambridge University Press 1982.

Van Elswyk, Peter: Metalinguistic Apophaticism, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 11 (2025), 139–167.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, London: Routledge 1961.

Anonymous, *The Cloud of Unknowing and other Works*, trans. by Clifton Wolters, Dover: Penguin 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umfassender Forschungsbeitrag

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesche Linde

Proprietas verbi. Luther über eigentliche Rede von Gott

Eine systematisierende Rekonstruktion

1. Das Reden Gottes

Was Luther zur Sprache zu sagen hat, atmet seine eigene, geradezu überbordende – sowie humanistisch befeuerte – lebenslange Liebe zum Gespräch. Sprache fasst Luther zuvörderst als Sprechen auf: als einen Akt, einen dynamischen Vollzug. So grundlegend und allgegenwärtig ist dieser Vollzug, dass Sprechen und Leben für Luther dicht aneinanderrücken: nicht nur kein Sprechen ohne Leben, sondern auch kein Leben, zumindest kein menschliches Leben, ohne Sprechen.[1] Als das „edleste glied […] vnd das hohest werck […] so am menschlichen leibe sind", preist Luther dementsprechend „die zunge" und „die rede".[2]

Sprechen ist für Luther der Struktur nach ein interpersonales Geschehen bzw. eine Kommunikationspraxis und insofern ein An-Sprechen, dem ein Hören, und zwar ein verstehendes Hören, korrespondiert. Sprechen erfordert daher erstens einen Sprecher, zweitens etwas Gesprochenes bzw. das Wort, *verbum*, und drittens einen Hörer. Das Gewicht, das Luther auf den Vorgang des Sprechens legt, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er für seine Definition des Wortes, *verbum*, dessen Zweckbestimmung, die *causa finalis*, heranzieht: „Die Natur des Wortes ist nämlich, dass es gehört wird."[3] Das Verhältnis von Sprecher und Hörer ist durch das Wort vermittelt, indem das Wort den virtuellen Raum des ‚Dazwischen' von Sprecher und Hörer besetzt: „Das Wort", so Luther, „ist zwischen", „inter", „dem Redenden und dem Hörenden"[4]. Aus dieser sprachpragmatischen Konstellation von Sprecher, Hörer und Wort resultiert, dass das *verbum* nicht einfach nur eine Information über ein Etwas – über ein Geschehen bzw. Ereignis – transportiert, sondern dass es

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Hörer zugleich auch stets etwas über die Person des Sprechers, seine Überzeugungen und Einstellungen, mitteilt. „Die Worte, die ich spreche", so formuliert es Luther, „sind ein Siegel meines Herzens."[5] Wenn also der Hörer zuverlässig etwas über den Sprecher und dessen Verhältnis zu ihm, dem Hörer, erfahren möchte, ist er auf das Wort des Sprechers angewiesen: „Das beste Zeichen, mit dem die Absicht des Herzens bezeichnet wird, ist das Wort."[6]

Formal ist ein *verbum* für Luther zunächst eine Einheit aus Laut und Bedeutung; es ist etwas bereits Verstandenes, etwas Sinnerfülltes bzw. Sachbezogenes (mit Charles S. Peirce gesprochen: ein Interpretant). Darin unterscheidet es sich von der bloßen *vox*, einem Arrangement aus Lauten bzw. Buchstaben (mit Peirce gesprochen: einem Zeichen), das erst noch auf eine *res* zu beziehen ist bzw. noch darauf wartet, verstanden bzw. mit Bedeutung versehen zu werden. Das *verbum* fasst Luther offenbar bevorzugt in einem prädikativen Sinne auf. Das heißt, dass das *verbum* erstens eine Tätigkeit (oder ein Erleiden) ausdrückt – wie etwa der Fall bei „amat, legit, scribit"[7] – und dass es zweitens in Korrelation zu einem *nomen* steht, das nach dem *verbum* verlangt und umgekehrt[8]. *Verba* sind also nicht beziehungslose, isolierte Wörter, *vocabula*, die sich als solche auf einzelne Dinge bezögen, sondern sie übernehmen innerhalb eines Satzes prädikative Funktion, indem sie Aussagen über Vorgänge und Sachverhalte treffen. Sie haben ein *About*; sie fungieren als Rhema im Blick auf ein Thema bzw. als (semiotisch gesprochen) Zeichen im Blick auf ein dynamisches Objekt. Wer ein *verbum* hört, versteht es, indem er es als – propositional strukturierte – Aussage eines Sprechers über einen Vollzug, über ein Geschehen, über ein Ereignis, über ein Ding auffasst. Das ist deshalb nicht unerheblich, weil die Vorstellung eines sich in *verba* ausdrückenden Gottes – insbesondere des durch den Sohn als das semantisch vollständig äquivalente *verbum* redenden Vaters – die Ereignishaftigkeit, die Prozessualität dieses Gottes impliziert. Wenn also der Pfarrerssohn und Luther-Kenner Friedrich Nietzsche scharfsinnigerweise eine nach Subjekt und Prädikat sortierte Grammatik für die Fiktion verantwortlich macht, in den Dingen walte ein göttlicher Logos, indem ein Tun einen Täter bzw. einen Willen als Ursache verlange,[9] so ist im Blick auf Luther diese Diagnose insofern richtig, als für Luther in der Tat jedes Verb bzw. Prädikat ein Substantiv bzw. Nomen erfordert. Zugleich allerdings ist bei Luther das Nomen insofern sachlogisch

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Verb vor- (und eben nicht nach)geordnet, als erst das Nomen den Gebrauch von Verben erlaubt bzw. nach sich zieht. Im Blick auf jenen Gott gilt, dass der fundamentale Vollzug, der von ihm ausgesagt werden muss, das Reden ist. Gott wird also nicht einfach durch ein alleinstehendes Nomen bzw. Substantiv repräsentiert, sondern durch die Verbindung von Nomen bzw. Substantiv und Verb bzw. Prädikat: Gott tritt nicht als Ding, sondern als (propositional strukturierter)[10] Sachverhalt auf, und zwar als Sachverhalt im – unablässigen – Vollzug: als kontinuierliche Selbstäußerung durch sein Wort.

> Sintemal keyn ander gott ist denn nur der eynige, ßo ist derselbige got gantz weßenlich dasselb wortt, dauon er redet, unnd ist nichts ynn gottlicher natur, das ynn dem wort nit sey, das yhe klar außgedruckt werd, wie warhafftig diß wort gott sey, das nit alleyn war ist: das wort ist gott, ßondernn auch: gott ist das wortt.[11]

Kommunikation durch *verba* besteht entsprechend der prädikativen Funktion derselben nicht schon darin, dass der Sprecher die Aufmerksamkeit des Hörers auf etwas lenkt bzw. dass beide ihren Fokus auf denselben Gegenstand richten, sondern sie besteht darin, dass der Hörer erstens Kenntnis über eine Überzeugung des Sprechers gewinnt, die zweitens dann, falls der Hörer dem Sprecher glaubt und der Sprecher weder lügt noch irrt, zur Kenntnis über einen unabhängig von den Überzeugungen sowohl des Sprechers als auch des Hörers vorliegenden Sachverhalt wird. Kommunikation heißt demnach, dass der Hörer sich zum Sprecher verhält, indem er erstens etwas über den Sprecher erfährt – über seine Überzeugungen, Gesinnungen, Intentionen, Gefühlszustände etc. – und indem er zweitens dem Sprecher im Blick auf die von diesem geäußerte Behauptung zustimmt oder aber ihr widerspricht. Auf diese Weise führt Kommunikation durch *verba* zu Einigkeit oder aber Uneinigkeit *zwischen* Personen (den Redeteilnehmern) *über* etwas.

Die Äquivalenz von Sprechen und Leben, von der Luther ausgeht, gilt in potenziertem Maße für Gott, denn sowohl das immanente als auch das ökonomische Leben Gottes vollziehen sich als Sprechen.

1.1. Innertrinitarisch denkt Luther Gott als den Über-etwas-zu-jemanden-Sprechenden naheliegenderweise so, dass die verschiedenen Funktionen des Kommunikationsvorgangs sich auf die drei trinitarischen Personen verteilen. „Gott hat", so Luther, „in sich ein *ver-*

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bum, das er bei sich selber redet […]."[12] Der Vater spricht von Ewigkeit her, der Sohn ist das Gesprochene bzw. der Gesprächsgegenstand oder Gesprächsinhalt, das *verbum eternum*, und der Heilige Geist ist der ewige Hörer.[13] In diesem Mit-sich-über-sich-Reden Gottes liegt der Ursprung allen menschlichen Redens.[14] Im Unterschied zu menschlicher Kommunikation jedoch ist nicht nur die semantische, sondern auch die pragmatische Übereinstimmung zwischen Sprecher und Hörer in Gott eine lückenlose, uneingeschränkte. Die außerzeitliche, innertrinitarische Kommunikation Gottes erfolgt in semantischer Hinsicht sowohl verlust- als auch überschussfrei, so dass alles, was der Vater ist, sich vollständig deckungsgleich im Wort bzw. im Sohn ausdrückt und vom Geist ebenso deckungsgleich verstanden wird. In pragmatischer Hinsicht erfolgt die innertrinitarische Kommunikation in vollkommener Eintracht, *concordia*[15], d.h. in vollkommener Selbstübereinstimmung des in sich differenzierten Gottes, so dass der Geist als Hörer alles – und auch nur das – glaubt, was der Vater als Sprecher durch den Sohn als Wort über sich selbst vermittelt.[16]

Wenn sich im *verbum*, d.h. im Sohn, der Vater vollständig dem Geist mitteilt und wenn das, was das *verbum* zum Ausdruck bringt, Ereignischarakter hat, dann spricht der zu sich selbst sprechende Gott über sich selbst als über ein Tätigsein. Dementsprechend *kann* das Sprechen Gottes, sofern dieser ein unaufhörlich wirkender Gott ist, überhaupt nur die Form des *verbum* annehmen. Daher korrespondiert das, was Luther unter ‚verbum dei' versteht, seiner immer wieder geäußerten Überzeugung, dass Gott wesentlich ein wirkender Gott ist: „Den got ruget nit, wirckt on unterlasz […]."[17] Gottes Wesen besteht in seinem unaufhörlichen Tätigsein bzw. Wirken:

> Denn er hat sein wesen von niemand, hat auch keinen anfang noch ende, sondern ist von ewigkeit her, in und von sich selbs, das also sein wesen nicht kan heissen: Gewest oder Werden, Denn er hat nie angefangen, kan auch nicht anfahen zu werden, hat auch nie auffgehort, kan auch nicht auffhoeren zu sein, Sondern, Es heisst mit jm eitel Jst oder Wesen, das ist ‚Jehova'. Da die Creatur geschaffen ward, da JST schon sein Wesen, Und was noch werden sol, da JST er bereit an mit seinem Wesen.[18]

In einer Predigt des Jahres 1532 schmückt Luther unter Bezugnahme auf Joh 1,1 seine Vorstellung einer sprachlich bzw. kommunikativ verfassten Trinität weiter aus. Das Gespräch, an dem die trinitari-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Personen in je unterschiedlichen Funktionen beteiligt sind, erschöpft sich deswegen nicht – es ist deswegen nicht überflüssig oder gar langweilig –, weil Gott unauslotbar ist. Gott führt ein ewiges neugieriges Selbstgespräch über sich selbst, er nimmt eine ewige, so lebendige wie freudige Selbstbefragung über sein eigenes Wesen bzw. eine ewige Selbstmitteilung vor:

> Die Weisen haben eine gewisse scharfe Vorstellung, dass Gott sich in Ewigkeit selber angesehen hat in seinem ewigen göttlichen Wesen und sich selber abgebildet und von sich selber gesprochen hat, wer er wäre: Was bin ich denn? Und das Ausmalen oder Deuten dessen ist der Sohn Gottes, der Gott in Ewigkeit ist, nur dass nicht der Vater das Bild ist, sondern der Sohn. Wo er sich so ausgesprochen hat in Ewigkeit, hat er ein Wort gesprochen, redet und lacht, und dass er den Gedanken gefolgt ist, das ist der Heilige Geist gewesen. Jene Vorstellung weise ich nicht zurück […].[19]

1537 greift Luther in einer Reihenpredigt zu Joh 16,13b – „denn er [sc. der Geist der Wahrheit; G. L.] wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen" – diesen Gedanken abermals auf:

> Aber sonderlich zeigt er die unterscheid der personen des heiligen Geists oder der selbigen eigenschafft, Und dazu auch sein Goettlich wesen mit und bey dem Vater und dem Son jnn dem, so er sagt: ‚Was er hoeren wird, das wird er reden', Denn alhie sagt er von einem gesprech, so gehalten wird in der Gottheit (ausser allen Creaturn) und setzet einen Predig stul, da beide ist, der da redet, und der da zu horet, Machet den Vater zum Prediger, den Heiligen Geist aber zum Zuhoerer.[20]

1.2. Auch der Welt und dem Menschen gegenüber und damit innerhalb der Zeit, also in ökonomischer Hinsicht, tritt Gott als ein sich äußernder, als ein mitteilsamer bzw. wortreicher Gott, als ein *deus verbosus*, auf.[21] Zunächst ruft Gott durch sein Wort die Kreatur überhaupt erst in die Existenz.[22] Sodann spricht Gott insbesondere zu den Menschen, die Luther aus theologischer Perspektive dementsprechend primär, noch vor jeder anderen Bestimmung wie z.B. als Sünder oder Gerechtfertigte, als die von Gott Angesprochenen betrachtet, wie er in der Genesisvorlesung entfaltet: „Das nämlich ist das Fundament und die Basis, auf die wir uns stützen, dass wir Hörer sind und Gott mit uns redet."[23] „Die Person des redenden Gottes und das Wort bedeuten, dass wir solche Geschöpfe sind, mit denen Gott reden will, immerfort in Ewigkeit und unsterblich."[24]

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umgekehrt gilt, dass ein die Rede verweigernder oder der Rede unfähiger, ein schweigender Gott auf gar keinen Gott hinausliefe: „Wer einen Gott hat on sein wort, der hat keinen Gott“[25]. Aufgrund der Ansprachefunktion bzw. Ansprachemacht des Wortes kann Luther als Synonym für ‚verbum‘ auch den Ausdruck ‚praedicatio’, ‚Predigt’, heranziehen: „Wen er [sc. Gott; G. L.] sich horen lest, so wirds ein starckes horen sein. Es ist verbum et praedicatio.“[26]

Gottes Sprechen gegenüber dem Menschen unterscheidet sich auch hier vom menschlichen Sprechen. Zunächst besitzt Gott, als Geist, weder Mund noch Zunge und äußert daher auch keine Laute, *sona*: „Unser Herr Gott redet nicht wie die menschen, hat kein maul […].“[27] Sodann teilt das Herz Gottes, Gottes Absicht bzw. Einstellung Menschen gegenüber,[28] sich im Unterschied zu menschlichen Selbstmitteilungen so mit, dass Wort und Herz vollkommen übereinstimmen.[29] Gott lügt nicht nur nicht,[30] sondern er kann, wie Luther im Blick auf die bekannte scholastische Fragestellung zu sagen pflegt, auch gar nicht lügen.[31]

Zum Menschen spricht Gott durch zweierlei Medien: zum einen durch das *verbum praedicatum*, das – vorzugsweise mündliche, nämlich durch die menschliche Stimme geäußerte – Wort der Predigt, zum anderen durch das *verbum reale*, durch die geschaffenen Dinge einschließlich des Menschen selbst.[32] Das *verbum eternum* manifestiert sich also zeitlich, in der Welt, als *verbum reale*[33] ebenso wie als *verbum praedicatum*[34]: Während die Differenz zwischen dem *verbum eternum* und dem *verbum praedicatum* eine rechtfertigungstheologische ist, ist die Differenz zwischen dem *verbum eternum* und dem *verbum reale* eine schöpfungstheologische. In diesem Sinne kann Luther statt vom *verbum reale* auch vom *verbum creatum* sprechen[35] und letzterem als der Schöpfung den Schöpfungsmittler Christus entgegensetzen, den er auch (aus schöpfungstheologischer Perspektive und in anti-arianischer Absicht[36]) *verbum increatum* und (aus rechtfertigungstheologischer Perspektive) *verbum incarnatum*[37] nennen kann.

Sowohl für das *verbum praedicatum* als auch für das *verbum reale* gilt, dass Gott jeweils in zwei Modi sprechen kann: im Modus der Drohung und im Modus der Verheißung, im Modus des Vernichtens und im Modus des Erschaffens, im Modus des Zorns und im Modus der Gnade: „sive in ira, sive in gratia“[38].

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was das Predigtwort betrifft, so „redet unser Herr Gott durch den Menschen“[39], nämlich durch den Prediger, und bedient sich infolgedessen der menschlichen Sprache bzw. des menschlichen Sprechens.[40] Im Prozess des Sprechens wird Gott hier zum *deus revelatus*, zu dem in Christus offenbaren Gott, bzw. zum *deus indutus*, zu dem seine Majestät verbergenden und insofern bekleideten Gott; und Hörer ist der *homo peccator*, der durch das Wort bzw. im Prozess des Angesprochenwerdens und des glaubenden Hörens gerechtfertigt wird. Die Übereinstimmung von Wort und Herz Gottes gilt auch hier, so „daß“, wie Joachim Ringleben herausgestellt hat, „Gott in unser menschliches Reden […] selber eingeht, […] er als er selber ganz darin gegenwärtig ist.“[41] Die beiden Modi, in denen Gott als *deus indutus* spricht, sind Gesetz und Evangelium, und dementsprechend ist der Hörer, der *homo peccator*, entweder der in Selbstsicherheit, *securitas*, Befangene, der durch das Gesetz erschreckt werden muss[42], oder aber der in Verzweiflung, *desparatio*, Verfallene, der der Tröstung, *consolatio*, bedarf. In beiden Fällen verändert Gottes Anrede den Angeredeten fundamental, und zwar dergestalt, dass sich das Verhältnis des angeredeten Menschen zum anredenden Gott grundlegend verändert: Es ist ein machtvolles Sprechen. In diesem Sinne ist Anrede Gottes: Schöpfung. Diese Grundidee, die Luthers gesamte Theologie durchzieht und die vor allem Oswald Bayer herausgearbeitet hat, ist besonders prägnant in der 28. und letzten der theologischen Thesen der Heidelberger Disputation ausgedrückt: „Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern erschafft das ihm Liebenswerte; die Liebe des Menschen entsteht aus dem ihm Liebenswerten.“[43]

Die schöpferische Kraft des göttlichen Sprechens reklamiert Luther auch für das Abendmahl im Zusammenhang der Realpräsenz-Diskussion. Bei den Einsetzungsworten handelt es sich um in die ‚Heisselwort‘ des Eingangs-Imperativs gefasste ‚Thettelwort‘[44], die anders als bloße ‚Deuttelwort‘ keine Substitutions- oder Indikationsrelation, sondern eine Identität zwischen dem von dem Prädikat und dem Subjekt Bezeichneten zum Ausdruck bringen. Weil die ‚Thettelwort‘ von Gott bzw. Christus gesprochen werden – und zwar schon beim letzten Abendmahl selbst[45] –, tritt ein, was sie behaupten[46]. Leib und Blut Christi sind, qua göttlicher Schöpfungsmacht[47] des Sprechenden, Christi, zusammen mit Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> [...] eben so wol, als son und mond da stund, da er sprach Gen. 1. ‚Es sey sonn und mond' und war kein luegen wort, So ist sein wort freylich nicht ein nachwort, sondern ein machtwort, das da schaffet, was es lautet. Psalm 33. ‚Er spricht, so stehets da', sonderlich weil es hie am ersten gesprochen wird und ein thetel wort sein sol.[48]

Die ‚Heisselwort' stellen also die Präsenz Christi im Abendmahl unter die Bedingung des ordnungsgemäßen Vollzuges im Sinne des göttlichen Willens[49] und sichern das Abendmahl so gegen Missbrauch ab.

Was das ‚Realwort' Gottes, das *verbum reale*, betrifft, so besteht dieses im Handeln Gottes, *actio*, bzw. in seinen Werken, *opera*: „opera dei sunt verba eius"[50], konstatiert Luther bereits in den *Dictata super Psalterium*. „Es sind nicht Worte, sondern Taten, die Gott redet"[51], heißt es am vierten Advent 1523. Sprechen und Handeln Gottes sind – wie Luther nicht zuletzt aus dem Hebräischen ableitet[52] – aus dieser Perspektive identisch: „Er hat gesprochen und es ist geschehen, Reden und Machen sind für Gott dasselbe."[53] Um ein ‚Realwort' handelt es sich beim Handeln, weil Gottes *verbum*, anders als das menschliche *verbum*, nicht als eine erst noch zu interpretierende Abfolge aus Lauten bzw. Buchstaben und insofern nicht als eine bloße Vokabel auftritt, sondern als äußere *res*, als Sache oder Sachverhalt.[54] Für das Sprechen des Schöpfers sind das, was für das menschliche Sprechen die Vokabeln sind – also die Abfolgen von Lauten bzw. Buchstaben, die erst noch auf Sachen, *res*, bezogen werden müssen –, die Dinge und Ereignisse der geschaffenen Welt, die dementsprechend eine Bedeutung, einen Sachbezug, haben.[55] Einschränkend formuliert Luther, dass diese Einzelereignisse lediglich Silben oder Buchstaben seien:[56] dass sie also selbst keine Bedeutungseinheiten darstellen, sondern das Miteinander anderer Ereignisse, mit anderen Worten: den Gesamtzusammenhang der Schöpfung benötigen.[57] Erst im Gesamt von Natur und Geschichte werden sich die Ereignisse zu einem sinnhaltigen Text, zu einer Aussage bzw. zu einer Ansprache Gottes zusammenfügen. Insofern ist das Sprechen Gottes durch das *verbum reale* nicht etwa mit der Erschaffung der Welt abgeschlossen, sondern dauert im Sinne der *creatio continua* an und wird andauern, solange es Geschöpfe gibt,[58] ebenso, wie auch sein Sprechen durch das *verbum praedicatum* anhält.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Prozess des Sprechens zeigt sich Gott im Blick auf das *verbum reale* als der *deus nudus*, als der bloße Gott, als Gott selbst, *deus ipse*, als Gott in seiner Majestät, *deus in sua maiestate*.[59] Infolgedessen spricht Gott als *deus nudus* nicht zuletzt durch Schreckensereignisse und Großkatastrophen: „[…] wenn er spricht, erzittern die Berge, lösen sich Reiche auf, wird sogar der gesamte Erdkreis erschüttert. Hier ist eine andere Predigt als die unsrige."[60] Auch der *deus nudus* ist also kein stummer, kein beziehungsloser oder kommunikationsaverser Gott, kein *deus mutus*: Stumm sind nur die Götzen, die falschen Götter der ‚Heiden', ‚Türken' und ‚Papisten'.[61]

Der Hörer des *verbum reale* ist entweder der *homo naturalis* oder der *homo spiritualis*. Der *homo naturalis* allerdings, der natürliche Mensch, steht dem *verbum reale*, ebenso wie zuvor dem *verbum praedicatum*, mit Unverständnis gegenüber: weil er es entweder gar nicht als Wort Gottes oder aber nicht im rechten Sinne als Wort Gottes auffasst.[62] Nur der *homo spiritualis*, der geistliche Mensch, derjenige Mensch also, der sich bereits durch das *verbum praedicatum* hat anreden lassen, ist in der Lage, Ereignisse als Worte Gottes zu verstehen,[63] und zwar im rechten Sinne: nämlich als Ausdruck der Fürsorge Gottes und seiner Wohltaten. „Alle Geschöpfe sprechen mit uns"[64], so Luther, „täglich rufen alle Geschöpfe Dir zu"[65]: Fische und Vögel, Hühner, Schafe und Kühe, Getreide und Bäume. Der *homo spiritualis* unterscheidet sich vom *homo naturalis* demnach nicht durch sein Tun, sondern allein durch sein Hören: sein Hören sowohl auf das *verbum praedicatum* – ein glaubendes Hören – als auch auf das *verbum reale*, so dass, „[s]o bald wir die Creaturen ansehen", „wir dencken: sihe da ist Gott"[66]. Analog zum *verbum praedicatum*, das den Menschen als Evangelium und als Gesetz anspricht, erreicht das *verbum reale* den *homo spiritualis* als Erlaubnis wie auch als Aufforderung, als Zusage wie auch als Verpflichtung. Gott gestattet großzügig den Gebrauch des Geschaffenen zum menschlichen Gedeihen, doch zugleich soll das Geschaffene geteilt werden. „So sollen alle denken: Ich nutze das, was Gott gegeben hat, und gebe anderen etc."[67] Wie sich im *verbum eternum* der ganze Gott vermittelt, wie im *verbum praedicatum* Gott vollständig gegenwärtig ist, so schenkt Gott sich auch durch das *verbum reale* ganz und gar: „Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creaturen,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das sie dienen und nuetze sein muessen."[68] Diese uneingeschränkte Selbstmitteilung Gottes durch seine Schöpfung kommt für Luther selbst in Schreckensereignissen noch zum Ausdruck.[69] Luther mutet dem Glaubenden zu, solche Schreckensereignisse als Vorboten der eschatologischen Hoffnung[70] zu betrachten und sie auf diese Weise auf die Erlösung zu beziehen, das *verbum reale* also durch das *verbum praedicatum* zu interpretieren, ebenso, wie im Binnenbereich des *verbum praedicatum* das Gesetz durch das Evangelium interpretiert wird.[71] „Unser herr Got kann per malum wol bonum reden […]."[72] In dieser konsequenten Letztbeziehung aller *verba* Gottes auf die Erlösung, des *verbum praedicatum* ebenso wie des *verbum reale*, liegt die „Einheit" der „verschiedenen Wortgestalten", die Albrecht Beutel[73] betont hat.

2. Eigentliche und uneigentliche Rede

Wenn Luther Gott einen *deus loquens*[74] nennt oder vom Sohn, d.h. von der zweiten trinitarischen Person, als von einem *verbum* spricht, so handelt es sich Luthers Verständnis nach nicht um analogische Ausdrücke. Vielmehr insistiert Luther darauf, dass es sich um eigentliche Redeweise handele. Den Begriff der Analogie verwendet Luther, soweit ich sehe, im aristotelischen Sinne eines Vergleichs von Relationen[75], so dass die Formen des analog Gesetzten sich ähneln, die Materien jedoch verschieden sein müssen[76]: Die Analogie vermittelt also zwischen Identität und Differenz, und je nachdem kann Luther mal ersteres, mal letzteres[77] betonen. Aufgrund dieser Spannung zwischen Gleichförmigkeit und materialer Verschiedenheit gilt als Analogie jede Auslegung, die, aufgrund der zuvor identifizierten formalen Ähnlichkeit, von etwas Vorausgesetztem und Unstrittigem ausgehend etwas Strittiges materialiter erschließt: etwa die Errettung der Heiden nach dem in den Psalmen thematisierten Muster der Errettung der Juden[78], Gottesattribute nach dem Schema des Gerechtigkeitsbegriffs bei Paulus und in den Psalmen[79], das rechte protestantische Leben nach dem Vorbild des unauffälligen Lebens der Väter[80]. In all diesen Bereichen sind Analogien zugelassen. Nicht zugelassen sind sie hingegen im Blick auf das Wesen Gottes, da zwischen dem trinitarischen Gott und dem Menschen keinerlei Ähnlichkeitsverhältnis besteht.[81]

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ebensowenig wie um eine Analogie handelt es sich um eine Metapher, wenn Luther Gott einen *deus loquens* nennt, von Mund und Auge Gottes spricht[82], die zweite trinitarische Person als ‚*verbum*' bezeichnet (dazu unten mehr) oder Christus als den Sohn Gottes ausgibt[83]. Seinen Metaphernbegriff orientiert Luther an der klassischen Rhetorik, insbesondere der des Quintilian, wie Anna Vind[84] im Detail gezeigt hat. Explizit beruft Luther sich sowohl in der Schrift gegen Latomus aus dem Jahre 1521[85] als auch in der Abendmahlsschrift aus dem Jahre 1528[86] auf die *Ars poetica* des Horaz. Dort heißt es in den Versen 46–48: „Du wirst beim Verknüpfen von Wörtern, fein und sorgsam, ausgezeichnet gesprochen haben, wenn eine geschickte Verbindung ein bekanntes Wort zu einem neuen gemacht hat."[87] Indem Luther das Stichwort des neuen Wortes, *novum verbum*, aufgreift, gelangt er dazu, die Metapher als ein ‚Verneuern' von Wörtern zu verstehen. Dieses ‚Verneuern' findet dadurch statt, dass ein Wort mit einem bestimmten Sachbezug einen oder sogar mehrere zusätzliche, eben neue, Sachbezüge erhält: Das Wort ‚Blume' kann eine Rose bezeichnen, desgleichen auch eine silberne Nachbildung einer Rose oder aber sogar Christus[88]; das Wort ‚Morgenröte' kann nicht nur die Farbe des Himmels zum Zeitpunkt des Sonnenaufgangs, sondern Maria bezeichnen[89], etc. Eine Metapher kommt also zustande, indem das metaphorisch zu verwendende Wort, d.h. das (sprachlich verfasste) *signum*, auf eine andere als die herkömmlicherweise bezeichnete Sache, *res*, übertragen wird[90] und auf diese Weise einen neuen Gegenstandsbezug, eine neue Sache hinzugewinnt, ohne indessen den alten Gegenstandsbezug zu verlieren oder abzustreifen. Ein metaphorisch verwendetes Wort hat demnach nicht nur eine einzige *res significata*, sondern ihrer zwei. Luther kann sogar pointiert sagen, dass es sich, eben aufgrund dieser Verdoppelung des Gegenstandsbezugs, um verschiedene Vokabeln handelt: um die alte Vokabel, nämlich das *vocabulum simplex*, und eine neue Vokabel, das *vocabulum metaphoricum*, wenngleich die Buchstaben bzw. die Laute (*litterae* bzw. *sona* oder *vox*) selbstverständlich dieselben sind.[91]

Die beiden *res* der Metapher sind demnach nicht miteinander identisch; vielmehr stehen sie (und das macht die Metapher zu einem Sonderfall der Äquivokation[92]) zueinander in einem spezifischen Verhältnis sowohl der Differenz als auch der Ähnlichkeit, *similitudo*, bzw. Gemeinsamkeit. Diese Gemeinsamkeit ist es, welche

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Metapher beleuchtet. Was die Metapher leistet, ist, dass sie durch die Erweiterung der Extension einen ausgewählten Wesenszug derjenigen *res* in den Fokus rückt, auf die die metaphorisch verwendete Vokabel übertragen worden ist, dass sie also eine vertiefte Intension der zweiten, der metaphorisch erschlossenen *res* vermittelt: „Christus ist ein fels / das ist / Er hat ein wesen vnd ist warhafftig ein fels / aber doch ein newer fels / ein ander fels / ein rechter fels".[93] Was Luther an dieser Stelle zudem andeutet, ist, dass durch die extensionale Anwendung auf die zweite *res* bzw. die Erweiterung der Extension nicht nur der metaphorisch zu verstehende Ausdruck, sondern auch der die erste *res* bezeichnende Ausdruck eine vertiefte Intension erhält. Die Metapher, dass Christus ein Fels sei, streicht nicht nur die Felsenhaftigkeit Christi – seine Stärke und unerschütterliche Verlässlichkeit – heraus, sondern zugleich ist an Christus auch zu lernen, was eben ein „rechter fels" sei, worin also wirkliche Stärke und wirkliche Verlässlichkeit, wirkliche Felsenhaftigkeit, bestehen: Erst Christus ist der echte Fels. Indem die Metapher das Wesen derjenigen *res* (hier: Christus) sichtbar werden lässt, auf die das Wort (hier: ‚Fels') übertragen wird, tritt sie mit einem Wahrheitsanspruch auf, wird also propositional verstanden.

Luthers Interesse an der Metapher, wie es sich in seiner Abendmahlsschrift von 1528 niederschlägt, ist dem Umstand geschuldet, dass seinem Verständnis zufolge die Metapher zwei unterschiedliche *res* durch ein ‚est' partiell miteinander identifiziert, anstatt eine Bezeichnungsrelation zwischen ihnen zu behaupten. Das verbindet die Metapher mit den Einsetzungsworten des Abendmahls – wohlgemerkt ohne dass Luther damit behauptet hätte, die Einsetzungsworte seien in seinem (Luthers) Sinne metaphorisch zu verstehen[94]. Selbst im sprachlichen Extremfall der Metapher ist das identifizierende ‚est', darauf zielt Luthers *argumentum a fortiori*, nicht als ein ‚bezeichnet', ‚significat', aufzufassen – und also erst recht nicht in den Einsetzungsworten. Damit ist der Metapherntheorie Augustins eine Absage erteilt, denn nach Augustin unterscheiden sich die *signa data translata* von den *signa data propria* dadurch, dass letztere sich auf *res* ohne Zeichenfunktion und erstere auf *res* mit Zeichenfunktion beziehen: Die Metapher des Ochsen für den Prediger des Evangeliums (vgl. 1. Tim 5,18 und Dtn 25,4) kommt, wie Augustin am Beispiel von 1. Kor 9,9 und Dtn 25,4 erläutert, dadurch zustande, dass das *signum datum* ‚Ochse' die *res* Ochse bezeichnet, die sodann

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrerseits als *signum* für den Prediger dient. Für Augustin bezeichnet die Buchstabenfolge ‚Ochse' also den Ochsen auf der Weide; und der so bezeichnete Ochse auf der Weide bezeichnet den Prediger.[95] Für Luther hingegen bezeichnet die Vokabel bzw. die Buchstabenfolge ‚Ochse' den Ochsen auf der Weide und *zugleich* den Prediger, die nicht miteinander identisch sind, jedoch einander darin gleichen, dass sie es nach getaner Arbeit verdienen, von anderen (nämlich denen, für die sie gearbeitet haben) mit Nahrung versorgt zu werden. Der Satz ‚der Prediger ist ein Ochse' drückt demnach einen tatsächlichen (propositional strukturierten) Sachverhalt aus, der darin besteht, dass der Prediger, der keinen eigenen Lebensunterhalt erwirbt, von der Gemeinde ernährt werden muss.

Die theologische Überschätzung der Metapher im Diskurs des deutschsprachigen Protestantismus der letzten Jahrzehnte hängt damit zusammen, dass Luther, als Meister der Rhetorik, in einem berühmt gewordenen Fall, nämlich in der Schrift gegen den Löwener Theologen Jacobus Latomus (Jacques Masson) aus dem Jahre 1521, den Begriff der Metapher selbst metaphorisch verwendet, indem das, was die Metapher leistet, nämlich eine *translatio*, eine Übertragung sprachlicher Art, nun ihrerseits eine zweite *res* erhält: eine Übertragung realer Art, nämlich die Übertragung der Sünde auf den sündlosen Christus.[96] Den paulinischen Satz, dass Christus für uns zur Sünde gemacht worden sei (2. Kor 5,21), versteht Luther so, dass das Wort ‚Sünde' hier nicht nur die Sünde bzw. den Sünder, sondern zugleich den sündlosen Christus bezeichnen soll, dass also neben die erste *res,* die Sünde, eine zweite *res*, Christus, tritt und auf diese Weise die Vokabel ‚Sünde' inhaltlich ‚verneuert' wird. Die Ähnlichkeit, die *similitudo*, zwischen der *res* Sünde bzw. Sünder und der durch die Übertragung des Wortes neu hinzugetretenen *res* Christus besteht darin, dass Christus „damnatus, derelictus, confusus"[97], als Sünder verdammt, verlassen und verstört gewesen sei, indem er die Sünde als die seinige bekannt und unter ihr gelitten habe. Die Differenz zwischen der *res* Sünde bzw. dem Sünder und der *res* Christus besteht darin, dass Christus die Sünde, die er trug, „nicht selbst getan hatte"[98] – dass die menschliche Sünde, das „peccatum verum", die wahre Sünde, „molestum et intorabile",[99] bedrückend und unerträglich, ist, während das „peccatum translatum et metaphoricum", wie Luther sagt, die übertragene und metaphorische Sünde, nämlich die von Christus übernommene Sünde, als „iucundissimum et

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

salutare“,[100] erfreulichst und heilsam, erscheint[101]. Auf welche Weise kommen Differenz und Ähnlichkeit zwischen dem Sünder und Christus zustande – wo liegt die sachliche Fundierung der Metapher ‚Sünde‘ für Christus? Sie liegt darin, dass Christus stellvertretend für die Sünder die Sünde auf sich genommen hat, dass also die Sünde von Christus getragen bzw. von uns auf ihn übertragen worden ist, so dass nun Christus statt unser verdammt wird. Die *translatio*, um die es bei der Metapher von Christus als der Sünde geht, ist also nicht nur die sprachliche Übertragung des Wortes ‚Sünde‘ auf Christus, sondern die reale Übertragung der Sünde als solcher auf Christus.

Der Systematische Theologie Friedrich Karl Schumann hatte schon 1945 aus diesem metaphorischen Gebrauch der Wortes ‚Metapher‘ im *Anti-Latomus* – also aus der Tatsache, dass das Wort ‚Metapher‘ im besonderen Falle des Paulus-Zitats nicht nur die sprachliche Übertragung des Wortes ‚Sünde‘ auf Christus, sondern auch die sachliche Übertragung der Sünde als solcher auf Christus bezeichnet – verallgemeinernd gefolgert, es sei

> offenbar Luthers Meinung, daß der Hauptinhalt des Evangeliums[,] die in Christus geschehene Rechtfertigung, eigentlich und letztlich in der Übertragung der Sünde des Sünders auf Christus bestehe, und daß eben diese Übertragung ihren *adäquaten*, ihren einzig möglichen Ausdruck finde in übertragener, metaphorischer Redeweise. *Diese* Übertragung kann nur in übertragener Rede ausgesprochen werden, die übertragene, metaphorische Redeweise ist *eben als solche* und nur als solche geeignet, diese Übertragung auszudrücken. Die *Uneigentlichkeit* der Redeweise bedeutet hier ihre *Eigentlichkeit*, und deshalb kann das, was *eigentlich* gemeint ist, gar nicht anders als in der Sprachform der Uneigentlichkeit ausgesagt werden.[102]

„Es bestände eine geheimnisvolle Entsprechung zwischen dem Seinscharakter des im Kerygma Gemeinten und der uneigentlichen, figuralen […] Sprache der Schrift.“[103] „So wird Luthers Gedanke bei aller Befremdlichkeit schließlich von großer methodischer Bedeutung für das Ganze der Theologie.“[104] Es erscheint nicht ganz abwegig, dass Eberhard Jüngel seinen bekannt gewordenen und dann u.a. an Philipp Stoellger und Jens Wolff weitervererbten Gedanken, bei der Metapher handele es sich nicht um uneigentliche, sondern im Gegenteil um eigentliche Redeweise, dem 1923 in Tübingen promovierten und 1960 verstorbenen Schumann verdankt. In diesem Sinne

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

urteilte Jüngel 1977, dass „Luther der Metapher […] eine spezifisch theologische Funktion zu[erkennt]“[105]. In der „Wortübertragung“, so Jüngel, komme eine bereits „geschehene Seinsübertragung“ „zur Sprache“,[106] so dass „der *grammatischen* Figur der μεταφορά *ontische* Relevanz“[107] zukomme. Jüngel beschränkt diese Aussage zwar auf „die christologisch-soteriologische Metapher“[108], die „kraft ontologischer Reduplikation als eigentliche Redeweise“[109] erwiesen werde, folgert jedoch von hier aus, dass „[d]ie Sprache des Glaubens […] durch und durch metaphorisch“[110] sei. „Die besondere Pointe der *Sprache des Glaubens* innerhalb des allgemeinen hermeneutischen Grundzugs metaphorischer Rede besteht […] darin, daß der durch den amor crucis gelenkte Blick auf das Nichts einen *schlechthinnig neuen* Bedeutungsbereich erschließt […].“[111] „*Gott* ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede.“[112] Jens Wolff wiederum hat 2005 in einer Arbeit zu Ps 22 vertreten,

> daß Metaphern […] nach Luthers Sicht dem Heilsereignis höchst angemessen [sind]. Der durch den Gekreuzigten und Auferstandenen ausgelösten Neuwerdung der gesamten Welt, die Luther als Versöhnung von Gott und Mensch im Sterben Jesu verkündigt, korrespondieren engstens die sich durch Neuheit auszeichnende metaphorischen Redeformen. Die völlige Neukonstitution des Glaubenden durch Christus verlangt nach einer diesem neuschaffenden Ereignis angemessenen neuen Sprache.[113]

Weiter noch geht Joachim Ringleben, der 2004, ebenfalls unter Berufung auf den *Anti-Latomus*, schloss, dass Luther zufolge Christus die „letzte Bedingung der Möglichkeit aller Metaphorik überhaupt“[114] bzw. „die ewige Möglichkeitsbedingung aller metaphorischen Rede“[115] sei, „insofern diese von einem eschatologischen Vorgriff auf die Verwandlung der Wirklichkeit lebt“[116].

Eine solche mystifizierend-transzendentalistische Aufladung des Metaphernbegriffs halte ich zumindest im Blick auf Luther für verfehlt.[117] Sicherlich hat Luther die Metapher als wirkungsvolles rhetorisches Mittel geschätzt[118] und die Bibel bekanntlich u.a. für ihren Metaphernreichtum gewürdigt. Doch die Sprache, die Luther für theologisch angemessen hält, ist gerade nicht metaphorische Sprache, also Sprache mit einem doppelten Gegenstandbezug, sondern im Gegenteil ‚einfältige‘ Sprache, wie Luther formuliert, eine Sprache nämlich, die *vocabula simplicia* verwendet. Sie ist eigentliche Sprache. Metaphern hingegen fallen für Luther unter uneigentliche

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprache, ebenso wie überhaupt alle gezielten Äquivokationen, Synekdochen[119] und Allegorien[120]. Insgesamt ist Akyrologie, uneigentliche Rede, ein jeder Ausdruck, der die angezielte Sache nur durch Erweiterung bzw. Überschreitung der üblichen Extension bezeichnet und der daher entweder ganz abzuwehren oder aber nur unter expliziter Korrektur oder unter explizitem Vorbehalt zu akzeptieren ist, so dass er eine entsprechende Markierung verlangt. Uneigentliche und eigentliche Rede werden also jeweils von den Redegegenständen her (und insofern dialektisch) sortiert. Uneigentlich ist die Titulierung der Magd und Nebenfrau Hagar als Ehefrau, denn diese gebiert mit Ismael tatsächlich, anders als vollgültige Ehefrauen, lediglich einen Nachkommen, nicht aber einen Erben.[121] Uneigentlich ist Saras Vorstellung als der Schwester Abrahams gegenüber dem König von Gerar, da Sara doch Abrahams Ehefrau ist.[122] Uneigentlich ist die Bezeichnung des postmortalen Aufenthaltsortes der Erzväter als Limbus, obwohl diese doch im Schoß Abrahams ruhen.[123] Uneigentlich ist die Rede vom Gesetz der Engel, denn die Engel sündigen nicht und bedürfen daher nicht des als Mittel der Sündenerkenntnis bestimmten Gesetzes: Ihr Gesetz besteht darin, dass sie Gott loben.[124] Uneigentlich ist der Begriff eines künftigen Gesetzes, denn im Eschaton wird die vom Gesetz verlangte Liebe herrschen, die das Gesetz bzw. die Einklagung der Liebe überflüssig machen wird.[125] Uneigentlich ist die Rede vom Erfordernis des Gesetzes im Blick auf das Ziel der Gerechtigkeit, so, als ob damit eine künftig zu erfüllende Bedingung gemeint sei, wenn das Gesetz doch tatsächlich längst Anspruch erhebt und im Gegenteil überwunden werden muss.[126] Uneigentlich ist der Topos einer Unmöglichkeitsverpflichtung des Gesetzes, denn das Gesetz als solches verpflichtet keineswegs zu Unmöglichem; allerdings ist es dem postlapsarischen Menschen unmöglich, der Verpflichtung des Gesetzes nachzukommen.[127] Uneigentlich ist das abgeschwächte Verständnis der Sünde als Hochmut, da Sünde tatsächlich in Gottlosigkeit besteht[128]. Uneigentlich ist die Bezeichnung von ‚Glaube' und ‚Werke' als Relativa, denn dann müssten sie beide, so die Voraussetzung des Disputanten Antonius Anglus (Robert Barns), dieselbe Wirkung hervorbringen, nämlich die Rechtfertigung.[129] Uneigentlich ist die von Luther bestrittene Extravagante von Clemens VI., weil sie nicht deutlich machen kann, inwiefern „die Verdienste der Heiligen und Christi der Schatz der Ablässe seien"[130].

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In seinem Sentenzen-Kommentar aus dem frühen Jahre 1510 kann Luther, offenbar an scholastischen Abstraktionsverfahren geschult, noch die Überführung uneigentlicher in eigentliche Rede empfehlen. Die Technik, die dabei zur Anwendung kommt, besteht darin, dass der (uneigentlich verstandene) positive Ausdruck in einen negativen (den eigentlich zu verstehenden) Ausdruck übersetzt bzw. durch diesen substituiert wird. Das geschieht, indem der positive Ausdruck zunächst verallgemeinert und sodann einer Verneinung seines Gegenteils unterzogen wird, so dass die Intension des ursprünglichen (uneigentlich verstandenen) positiven Ausdrucks verringert wird. Auf diese Weise kann ein ‚Sündigen' über den Zwischenschritt der Verallgemeinerung zu ‚Schlecht-Handeln' in das flachere ‚Nicht-gut-Handeln' übersetzt werden und, derart transformiert, im Blick auf Gott seine Anstößigkeit (bzw. Uneigentlichkeit) verlieren: Sündigen von Gott zu verneinen hieße, so ist Luther zu verstehen, immer noch, irrtümlicherweise zu unterstellen, dass ‚Sündigen' bzw. dessen Ausschluss, das ‚Nicht-Sündigen', überhaupt auf Gott (anstatt ausschließlich auf den Menschen) anwendbar sei, während dieser Vorbehalt für das intensional verringerte ‚Nicht-gut-Handeln' nicht gilt.[131] Dieselbe Substitutionstechnik wendet Luther auch an anderer Stelle an, nämlich im Blick auf die Aussage, dass Gott das Böse kenne, die problematisch erscheint, weil sie suggeriert, als sei das Böse ‚in' Gottes Geist und somit Bestandteil Gottes. Zum einen unterzieht Luther den (uneigentlich zu verstehenden) positiven Ausdruck ‚Böses' der Verneinung des Gegenteils – ‚Nicht-Gutes' –; zum anderen verallgemeinert er die Differenz von ‚Gutem' und ‚Bösem' zur Differenz von ‚Seiendem' und ‚Nicht-Seiendem'. So transformiert, ist die neue Aussage – nämlich dass Gott das Nicht-Seiende kenne – zulässig und in diesem Sinne eigentlich[132], denn da das Böse gewissermaßen ein Un-Ding ist, ein Nichts, eine Privation, ist es als solches nicht in dem ‚alles' eingeschlossen, das Gegenstand von Gottes Allwissenheit ist. Eine solche intensionale Verringerung (wenngleich nicht im Modus einer Verneinung des verallgemeinerten Gegenteils) nimmt Luther auch in den *Dictata super Psalterium* vor, wenn er ‚Hoffnung' zu ‚Erwartung' verallgemeinert und ‚Segen' im Sinne von Fürsorge versteht, um Ps 68, 11 besser auslegen zu können.[133]

Im Juni 1518 allerdings erfolgt eine deutliche Absage an uneigentliche Rede, mit der Begründung, dass uneigentliche Rede oder auch

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die – unlautere – Erklärung eigentlicher Rede zur uneigentlichen aufgrund des Verlustes an eindeutigem Sachbezug interpretatorische Willkür erlaube, disputatorische Verständigung unmöglich mache und sogar der Anerkennung vom Häresien dienen könne.[134] Dem entspricht, dass bereits ab 1516[135] Luther eine andere Interpretationstechnik anwendet, um potentiell mehrdeutige Rede in eindeutige zu überführen: die (von Luther Paulus zugeschriebene[136] und schon bei Origenes zu findende) *analogia fidei*.

> So fasse ich ohne Äquivokation das hebräische Wort auf […]. Denn das pflege ich vor allem zu berücksichtigen: ob eine Auslegung mit der Analogie und dem Sinn des Glaubens übereinstimmt. Dort wird die Äquivokation univoziert, und es ergibt sich die einfache und echte Kraft der Wörter und Redensarten […].[137]

Die *analogia fidei* besteht darin, mehrdeutige Rede, die ein ganzes Spektrum möglicher Interpretationen zulässt – Luther meint nicht nur Äquivokationen, sondern auch einzelne klärungsbedürftige Vokabeln biblischer Herkunft wie das als ‚predigen' zu verstehende ‚richten'[138], sodann Allegorien[139], Prophetien[140] (einschließlich der biblischen![141]), Träume[142], Gleichnisse, (vermeintliche) Offenbarungen jenseits des Wortes Gottes[143] sowie letztlich sämtliche Bestandteile der christlichen Lehre überhaupt[144], ob den Topos der Werke[145], den Kirchenbegriff[146] oder die Trinitätslehre[147], ja, sogar biblisch überlieferte Geschichtsereignisse[148] wie den brennenden Dornbusch[149], die zwei Frauen Abrahams, Sara und Hagar[150], oder die Nachkommensverheißung an Abraham[151] und schließlich sogar Heiligenberichte[152] und Heiligenverehrung[153] – so zu interpretieren, dass sie in Übereinstimmung – und zwar in Form einer Ähnlichkeit, eines ‚Reimens'[154] – mit dem Glauben gebracht werden: dass sie nämlich nach Maßgabe der Heilsbotschaft des Evangeliums bzw. nach Maßgabe Christi (anstatt etwa der Jungfrau Maria) verstanden werden: „Denn es muessen ia alle wort Christi glauben und liebe treiben und dem glauben ehnlich sein Ro. 12."[155] Auf diese Weise wird die *analogia fidei* in der Auseinandersetzung sowohl mit der Tradition[156] als auch mit Gegnern[157] zum zentralen Wahrheitskriterium. Dabei muss es sich bei der *analogia fidei* nicht nur um eine Analogie mit dem Glauben bzw. dem Geglaubten, im Sinne der *fides* als eines *genetivus obiectivus* der *analogia*, handeln. Sondern es kann sich auch um ein Verfahren handeln, das der Glaube selbst, im Sinne der *fides* als eines *genetivus subiectivus* von ‚*analogia*', vollziehen kann,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie Luther an einer einzigen Stelle, nämlich in der Abendmahlsauseinandersetzung mit Johannes Oekolampad, erläutert: Der Glaube – den Luther nach dem nicht von ungefähr häufig von ihm zitierten Vers Hebr 11,1 als *substantia rerum sperandarum* und *argumentum rerum non apparentium* versteht – vollzieht sich, wie jeder Analogieschluss, als Schluss vom Unstrittigen, Gegenwärtigen und in diesem Sinne Sichtbaren zum Strittigen, Anfechtbaren, Zukünftigen und in diesem Sinne Unsichtbaren: Er vollzieht sich als (gewissermaßen abduktiver) Schluss von der Jungfrauengeburt Christi – als dem Greif- und Sichtbaren bzw. für Luther Historischen – auf das Unsichtbare, nämlich die unsichtbare Präsenz Christi im Abendmahl.[158] Jenseits dieser Belegstelle verzichtet Luther allerdings darauf, dem Glauben Analogiecharakter zuzuschreiben, sondern betont im Gegenteil, dass Sichtbares und Unsichtbares, der Vernunft Zugängliches und zu Glaubendes[159], sich gegensätzlich (anstatt analog[160]) zueinander verhalten[161]: im Extremfall sogar wie Unmögliches und Mögliches[162]. Das ist der Grund, aus dem Luther den Glauben programmatisch nicht nur auf der kognitiven, sondern auch – und vor allem – auf der affektiven Ebene ansiedelt.[163]

Luthers misstrauische Ablehnung uneigentlicher Rede begründet sich insgesamt aus dem Vorwurf, dass diese irreführend bzw. falsch sei. In diesem Sinne ist die Qualifikation einer gegebenen Lehre als ‚Heuchler-Lehre' dann uneigentlich, wenn sie, obwohl sie von Heuchlern vertreten wird, dennoch der Schrift entnommen ist und insofern als wahr gelten muss.[164] Uneigentlich ist auch die Auslegung biblischer Begriffe im Sinne aristotelischer Philosophie, denn eine solche führt zu Sinnentstellungen und Verdrehungen.[165] Insbesondere Allegorien sind, wie Luther in einer saloppen Tischrede zur Psalterauslegung äußert, das, „was nicht dazu gehöret"[166], nämlich zur Schrift, und was keinerlei Beweiswert hat[167]. Dementsprechend kann Luther von Sylvester Prierias entgegengehalten werden, er verkenne, dass die Schrift uneigentliche Rede in Form von Analogien und Äquivokationen enthalte.[168] Der Privilegierung eigentlicher Rede entspricht, dass Luther nicht nur auf der Sprach-, sondern gelegentlich auch auf der Sachebene das Eigentliche vom Uneigentlichen unterscheiden kann: Die Sünde ist – ebenso wie Gnade, Gott, Christus und Heiliger Geist – ein eigentlicher Sachverhalt, so dass sie nicht in abschwächender Weise als bloße Konkupiszenz dargestellt werden darf.[169] Und das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit ist

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Unterschied zum Vertrauen auf die Gerechtigkeit Christi ein uneigentliches, nämlich trügerisches, unangebrachtes.[170]

Eben weil es die Redegegenstände sind, von denen ausgehend sich entscheidet, ob eine Rede uneigentlich oder eigentlich ist, kann Luther in ganz bestimmten Fällen uneigentliche Rede allerdings als sachgemäß akzeptieren: nämlich dann, wenn sie zwar als selbstwidersprüchlich und in diesem Sinne uneigentlich erscheint, jedoch als theologisch angebracht und in diesem Sinne als geradezu unverzichtbar und unersetzlich gelten muss. Das gilt für alle ‚evangelischen' Themen: Themen der Trinitätslehre, der Christologie und der Eschatologie bzw. des Glaubens und der Hoffnung. Dass die Hoffnung, die man sieht, keine Hoffnung sei, ist grammatisch bzw. logisch uneigentliche, theologisch jedoch eigentliche Rede, denn der Satz enthält zwar einen kontradiktorischen Widerspruch, bringt aber angemessen zum Ausdruck, dass die Hoffnung sich der geliebten Sache so heftig zuwendet, dass sie zu dieser hinweggerissen wird: Der Hoffende wird so seiner eigenen Gegenwart und damit dem ihm Sichtbaren enthoben.[171] Dass drei Dinge (nämlich: die göttlichen Hypostasen) ein Ding (nämlich: eine Essenz) seien und dass Relation und Essenz zusammen die Person ausmachen, so dass die drei Personen nicht der Essenz nach, wohl aber nach den Relationen zueinander zu unterscheiden sind, ist logisch uneigentliche, theologisch aber eigentliche Rede, weil die Sache der Trinität damit angemessen erfasst wird.[172] Auch die Christologie, so überlegt Luther bereits in seinen Anmerkungen zum Sentenzen-Kommentar des Lombardus, kommt an uneigentlicher Rede nicht vorbei: Wenn Christus als wahrer Mensch betrachtet wird, dann stellt sich die Frage, wie der Ausdruck ‚Mensch' hier zu verstehen ist. Denn entweder handelt es sich um eine – beabsichtigte – Äquivokation – die schon als solche in die Rubrik der uneigentlichen Rede fiele –, so dass ‚Mensch' im Blick auf Menschen für etwas anderes supponieren würde als im Blick auf Christus: im ersten Fall für Wesen aus Seele und Leib, im zweiten Fall für den Gottessohn. Die theologisch unerwünschte Konsequenz dieser Lesart wäre letztlich die Bestreitung der Zweinaturenlehre, denn auf diese Weise ließe sich nicht mehr die volle Menschheit von Christus aussagen. Die Alternative bestünde darin, ‚Mensch' nicht als Äquivokation, sondern als Univokation zu verstehen, so dass die Zweinaturenlehre gesichert wäre. Dann jedoch ergäbe sich das Problem, dass von dem univok aufgefassten

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚Mensch' zwei verschiedene Prädikate ausgesagt werden müssten: einmal das Angenommensein (das durch den inkarnierten Gottessohn vollzogen worden ist), einmal das Annehmen (das der inkarnierte Gottessohn, der zugleich wahrer Mensch ist, vollzogen hat).[173] Der Uneigentlichkeit christologischer Rede von Gott lässt sich also nicht entrinnen. Dieses Dilemma – der Situation geschuldet, dass die Schrift (bis in die Trinitätslehre hinein[174]) eben nicht äquivok, sondern eigentlich von Gott rede, diese eigentliche Rede der Schrift von Gott aber mit ihren Selbstwidersprüchlichkeiten den Regeln der Grammatik und der Sprachlogik widerspreche und insofern als uneigentlich beurteilt zu werden hätte – wird Luther mit zunehmender Härte gegen die Regeln der Sprachlogik und zugunsten der Schrift entscheiden. Von Christus müssen echte Gegensätze ausgesagt werden, deren *simul* erst *in lumine gloriae* dem Intellekt zugänglich werden wird. Im Blick auf die Welt allerdings handelt es sich zunächst noch (wie die Römerbriefvorlesung 1515/16 und der Freiheitstraktat 1520 dokumentieren) lediglich um ein *simul* unterschiedlicher Perspektivierungen. Dieses *simul* der Perspektivierungen wird immer schärfer durch ein *simul* des Vergangenen und des Zukünftigen, des Alten und des Neuen, der gefallenen und der neugeschaffenen Schöpfung, mit anderen Worten: des miteinander Unverträglichen, Gegensätzlichen, ersetzt, das in einer eschatologisch zu verstehenden Gegenwart, in der das Alte gleichwohl noch nicht vergangen ist, aufeinandertrifft und im konkreten, individuellen Hier und Jetzt zusammenfindet, so dass das Verhältnis des Gegensätzlichen zueinander sich streng nach dem christologischen Vorbild der Zweinaturenlehre gestaltet. Eben dies bringt die *nova lingua* zum Ausdruck.

3. Die *nova lingua*

Nachdem Luther den Begriff einer „new sprach"[175] 1521 anlässlich seiner Verteidigung gegen die Exkommunikationsbulle in pejorativer Absicht gegen die Römer einsetzt – wie er auch ebenso pejorativ den Begriff der *nova grammatica* 1525 gegenüber Erasmus gebraucht[176] –, verwendet er den Begriff einer neuen Sprache bzw. einer *nova lingua* im affirmativen Sinne erstmals, wenn ich recht sehe, 1531.[177] Diese Um- bzw. Neuprägung[178] fällt also in eine Phase, in der Luther, nämlich seit Beginn der Arbeit an der zweiten Galaterbriefvorlesung,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d.h. ab 1530, erstens beginnt, retrospektiv seine Rechtfertigungserkenntnis begrifflich schärfer zu fassen als bisher – der reformatorische Begriff der Gerechtigkeit ist selbst der vorzüglichste Fall von *nova lingua*[179] – und für diese eine eigene Terminologie zu finden. Zweitens radikalisiert Luther seine Theologie noch weiter, indem er deren leitenden Duale in die Extreme auseinandertreibt. Auslöser dieser Entwicklung mag eine innerliche Distanzierung von der Confessio Augustana gewesen sein, so dass er sich von der Notwendigkeit weiterer Rücksichtnahmen entbunden gesehen haben mag.

Luthers Konzeption der *nova lingua* soll demnach offenbar das in den vorreformatorischen Texten, d.h. bis Ende 1518, aufgetretene Problem bewältigen, für theologische Rede Eigentlichkeit zu behaupten, obwohl sich ihre Gegenstände den sprachlogischen Regeln erkennbar widersetzen und sie damit als uneigentlich zu gelten hätte. Die *nova lingua* setzt die Inkarnation wie durch die Zweinaturenlehre formuliert voraus: Das Ursprungsmoment der neuen Sprache besteht darin, dass das Individuum Jesus Christus zum Gegenstand menschlichen Sprechens wird. Ein jedes Wort, das auf Jesus Christus angewendet wird, behält zwar seinen bisherigen Sachbezug, seine *res significata*, doch indem in Jesus Christus Gottheit und Menschheit untrennbar miteinander verbunden sind und auf diese Weise die menschliche Natur in Christus zu einem „zeittlich new wesen“[180] geworden ist, unterliegt die *res significata* einer Transformation: Sie wird zu einer durch die Person Christi erneuerten *res*, einer *nova res*.[181] Wird Christus als ‚Mensch‘ bezeichnet, so bringt dies also für künftige Verwendungen des Wortes ‚Mensch‘ mit sich, dass unter ‚Mensch‘ nun nicht mehr das *animal rationale* zu verstehen ist, sondern dasjenige Lebewesen, mit dem Gott eine uneingeschränkte Gemeinschaft eingegangen ist.[182] „[…] denn die philosophische Lautgestalt wird in der Theologie schlicht zu einer neuen, so dass in der Philosophie ein Mensch eine subsistierende Person ist, in der Theologie aber die ganz bestimmte Gottheit in Christus. Also ist das die Eigentlichkeit des Wortes.“[183] Wird Christus Gerechtigkeit zugeschrieben, so handelt es sich dabei nicht mehr um „ein eusserlich menschlich wesen auff Erden“, sondern um „ein new ewige Gerechtigkeit […], dadurch die gantze natur verendert und vernewet werde, da kein Suende noch Tod mehr sey, sondern eitel volkomen goettlich werck und leben“.[184] Wird von Christus ausgesagt, er sei

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gestorben und auferstanden, so hat dies zur Folge, dass fortan von Gestorbenen als von Auferstandenen gesprochen werden kann:

> Und muessen hinfurt eine newe rede und sprach lernen vom tod und grabe zu reden, wenn wir sterben, das es nicht gestorben heisst, sondern auff den zukuenfftigen somer geseet, und der kyrchoff odder begrebnis nicht ein todten hauff, sondern ein acker vol koernlin, die da heissen Gottes koernlin, die itzt sollen widder erfur grunen und wachsen, schoener, denn kein mensch begreiffen kan, Das ist nicht ein menschliche, jrdische sprache, Sondern ein Goettliche, himlische sprache […].[185]

Wird von Christus Schmach und Leid berichtet, so werden Schmach und Leid der Glaubenden zu Ehre und Freude:

> Darumb sollen die Christen des nicht erschrecken noch sich schemen, sondern viel mehr fro sein und damit einen trotz und rhum anrichten, Wie die Aposteln Acto. iiij. und v. sich freweten, das sie wirdig waren, umb Christi willen schmach zu leiden, Denn also ist es Christo selbs auch gegangen, Und solt den Christen leid sein, das es jnen anders gienge und die Welt jnen hold were, Sondern viel mehr dazu lachen, guter dinge sein, und wie Christus Matth. v. sagt, sich selig achten, je mehr sie die Welt verfolget und alle boese tuecke beweiset.[186]

Wird in der alten Sprache der Philosophie unter ‚Mutter' eine sexuell unreine, nämlich nicht-jungfräuliche Frau verstanden[187], so in der neuen Sprache der Theologie „eine reine Frau und Jungfrau"[188]. Umgekehrt gilt, dass dasjenige, was aus weltlicher Perspektive positiv beurteilt wird, sich in der neuen Sprache ganz anders darstellt (dies eine Position, die Luther der Sache nach bereits in der Heidelberger Disputation im Blick auf die guten Werke vertreten hatte):

> Alle Vokabeln werden neu, wenn sie aus der Philosophie auf die Theologie übertragen werden. Vor Gott ist auch das Böse verboten, das hier auf Erden das Gute der Philosophie genannt werden kann. Der Philosoph sagt, dass etwas gemäß seinem Ziel gut ist; aber wenn wir in den Himmel hinaufsteigen, muss vor Gott in neuer Sprache gesprochen werden, dass nämlich alles verdammt ist.[189]

Worauf der Begriff der *nova lingua* offenbar reagiert, ist das oben erwähnte Problem, dass Rede, die sich auf die evangelischen Kernthemen bezieht, in grammatischer und bzw. oder logischer Hinsicht als uneigentlich erscheinen muss, theologisch jedoch als eigentlich zu bewerten ist, da die Widersprüchlichkeiten, von denen sie geprägt

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, ihren Sachgrund in der spezifischen Realität Gottes haben. Diese gewissermaßen äußerlich uneigentliche, innerlich jedoch eigentliche Rede wird nun zur *nova lingua*: einer *nova lingua*, die sich nicht auf Gott bzw. Christus bezieht, sondern sich auf Mensch und Welt richtet. Hinsichtlich der Zweinaturenlehre und der Trinitätslehre bleibt Luther bei seiner Feststellung der theologischen Eigentlichkeit grammatisch-logisch uneigentlicher Rede, doch in Bezug auf die von dem so beschriebenen Gott her in den Blick genommene Welt und den glaubenden Menschen greift die *nova lingua*, die, anders als die Metapher, eben eigentliche und nicht uneigentliche Rede ist: deshalb, weil sich ihre Redegegenstände realiter verändert haben. Die *nova lingua* ist diejenige Rede, die dem Umstand Rechnung trägt, dass sich mit dem Inkarnationsgeschehen auch *novae res*, neue Sachen, in der Welt finden, einschließlich des Glaubenden selbst – dass dieses besondere Ereignis gewissermaßen nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum erneuert hat.

Auf diese Weise führt der Begriff der *nova lingua* zwei inhaltliche Aspekte mit sich: den eines konsequenten Unterschieden-Seins von Schöpfer und Geschöpf und den einer Erneuerung dieses Geschöpfs durch den Schöpfungsmittler. Die *nova lingua* als eine Sprache, die die von Gott her erneuerten Gegenstände auf einfache und eigentliche Weise bezeichnet, ist diejenige Sprache, die Gott und der Glaubende teilen: mit der Gott sich an den Menschen wendet und derer sich der Glaubende seinerseits sprechend bedient, die er nachspricht. Sie besteht darin, wie Luther auch sagen kann, „auff Christi weise“[190] zu sprechen.

Weil die *nova lingua* sich auf die für den Glaubenden durch den Gekreuzigten und Auferstandenen erneuerte Welt bezieht, liegt im Begriff der *novae res* die sachliche Voraussetzung für den Begriff der *nova lingua*. Jener findet sich bei Luther erstmals 1529, also zwei Jahre vor dem erstmaligen Rekurs auf die *nova lingua*, und zwar im Zusammenhang der von ihm offenbar mitgetragenen Vulgata-Revision. Hier fällt der Ausdruck in Num 16,30 und soll als Übersetzung des hebräischen ‚bərî'āh‘ dienen: „wenn Gott etwas Neues schafft“[191]. Gemeint ist hier zwar die Schaffung von Neuem als Gottesurteil: nämlich die Bestrafung der Rotte Korach durch einen jähen Erdfall, der sie verschlingt. Entscheidend ist jedoch die Wortverkettung ‚Gott‘ – ‚schaffen‘ – ‚Neues’, die Luther offenbar dazu bringt, den Ausdruck aufzugreifen und sich zu eigen zu machen. 1530, nur wenig

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

früher als die Idee der *nova lingua*, taucht der Begriff in einer Tischrede auf: Luther bezieht Jer 31,22, da es heißt: „creavit Dominus novum super terram", auf die eschatologische Befreiung der Frauen von der Last des Gebärens[192] und insofern von der fremdbestimmten Unterwerfung unter einen so lebensgefährlichen wie unausweichlichen Zweck.

In dieser knappen Tischredenbemerkung wird bereits die Position sichtbar, die Luther zwei Jahre später artikuliert: Indem die *novae res*, die der Glaubende – der *homo spiritualis* – antrifft und bei denen es sich um schlechterdings sämtliche Geschöpfe, um alle Kreatur, handelt, neu werden, wird ihnen nun eine eigene Würde zugesprochen. Diese Würde äußert sich darin, dass man sich ihrer zweckfrei erfreut, so dass die „Christen […] jr lust und freud daran haben, wenn sie solche schone bluet und fruecht sehen und sagen: Ey wie lieblich ding ist das?"[193] In diesem Sinne wird auch der Gottesdienst neu, denn er ist nicht mehr länger gebotener Dienst an Gott selbst, im Sinne der Anbetung, sondern er wird zum fröhlichen Dienst an anderen Menschen, zu dem Gott aussendet.[194]

Die Ansprache durch Gott bringt den angesprochenen Menschen seinerseits zum Sprechen. Weil die Dinge durch Christus neu, zu *novae res*, werden und daher die Sprache eine neue wird, indem die Vokabeln ihre Sachbezüge ändern, spricht auch der *homo spiritualis*, der durch den Glauben erneuerte bzw. neugeschaffene Mensch, in neuer Weise. So, wie das neue Sprechen zunächst das Echo des von Christus verlautbarten *verbum praedicatum* gebildet hatte, das der *homo spiritualis* sowohl mit Dank an Gott und Freude erwidert als auch sprechend an andere Menschen weitergibt, so bildet es nun auch das Echo des vom *Deus in maiestate* gesprochenen *verbum reale*. Nachdem Gott zum *homo spiritualis* durch das *verbum reale* spricht, dieser also die Ereignisse der Welt als Selbstmitteilung des gütigen Gottes hört, erwidert der *homo spiritualis*, indem er selbst im Angesicht vermeintlicher Katastrophen, gewissermaßen *sub contrario* bzw. *sub contraria specie*, unter dem Gegenteil verborgen, Vorboten der Güte Gottes erkennt und so ein Gotteslob anstimmt:

> Aber Christus ist ein ander Meister, der anders von sachen kan reden und besser troesten denn wir, Machet aus dem unfreundlichen anblick ein lieblich, troestlich bild und eine schoene, koestliche interpretacio aus der Rhetorica und deutets so, Das, wenn ich sehe Sonn und Mond finster, wasser und wind brausen und beide, berg und tal, umbreissen,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sol ich sagen: Des sey Gott gelobt, Es wil nu Sommer werden, Da sehe ich die bletter und bluet ausschlahen, Also kan kein mensch, vernunfft noch weisheit auff erden reden noch deuten, Das darunter eitel erloesung und froelich wesen kome, da sie nichts denn eitel tod und verderben fur augen sihet. Darumb las uns diese kunst und newe sprache auch lernen und gewonen, das wir diese zeichen so troestlich koennen jnn uns bilden und nach dem wort ansehen und urteilen [...].[195]

Zugleich reagiert der *homo spiritualis* auf die Ansprache durch das *verbum reale*, indem er seinerseits in ein Gespräch mit den Mitgeschöpfen eintritt:

> Also reden die Christen mit bewmen und allem, was auff erden wechst, und sie widder mit jnen, Denn sie sehen nicht daran, wie sie fressen wollen als die sew, sondern Gottes werck darinn furgemalet, das er uns thun wil, und diesen Artikel also darinn fassen als ein koestlich kleinot, jnn ein tuechlin gewicklet, damit unsern glauben zu stercken und bestetigen, den wir zuvor jnn der schrifft gegruendet haben [...].[196]

Mit diesem Sprechen des *homo spiritualis* nicht über, sondern zur Natur wird einer rücksichtlos instrumentellen Vernunft, welche die Dinge nach ihrer Verwertbarkeit beurteilt, eine Absage erteilt.[197] Für den Glaubenden wird auf diese Weise schlechterdings die ganze Welt verwandelt; alles wird zu einer *nova res*.

> Denn ein Christ sol ja sein ein newe creatur odder new geschaffen werck Gottes, der anders rede, gedencke und urteile von allerley sachen, denn die wellt davon redet odder urteilet, Und weil er ein newer mensch ist, so sol und mus jm auch alles new werden hie jnn diesem leben durch den glauben, aber dort zukuenfftig durch offenberlich wesen.[198]

Gleichwohl ersetzt die *nova lingua* des *homo spiritualis* die alte Sprache des natürlichen Menschen, und damit auch die Berufs- bzw. die Wissenschaftssprache, nicht. Beide bestehen nebeneinander und nutzen die ihr je eigenen Begriffe. „Wie also der Philosoph seine Termini verwendet, so verwendet der Geist auch die seinigen. Da also der Astronom Sphären, Bahnhöhepunkte, Nebenkreise benennt, handelt er recht, denn das ist in seinem Beruf erlaubt, damit er andere angemessener lehren kann. Demgegenüber kennen der Heilige Geist und die Heilige Schrift jene Benennungen nicht und nennen das alles insgesamt, was über uns ist, Himmel. Es ist nicht

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

notwendig, dies vom Astromomen tadeln zu lassen, sondern jeder von beiden spricht mit seinen Termini."[199]

Forciert wird Luthers Rückgriff auf die – biblisch-eschatologische – Vorstellung der *novae res* offenbar durch die Abendmahlsauseinandersetzungen, in die er in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre verwickelt wird. Denn u.a. gegen Wyclif macht Luther geltend, dass die Einsetzungsworte des Abendmahls, die ‚Thettel'- und nicht ‚Deuttel'- Wort sind, die also einen Sachverhalt bzw. eine Handlung aussagen, mit der Synthese von Brot und Leib Christi bzw. Wein und Blut Christi ein „new, gantz wesen", ein „new einig wesen" schaffen[200]: Brot und Leib, Wein und Blut sind

> zwo unterschiedliche naturn […] ein igliche fur sich selbs, und wo sie von einander gescheiden sind, freylich keine die ander ist, Doch wo sie zu samen komen und ein new, gantz wesen werden, da verlieren sie yhren unterscheid, so fern solch new einig wesen betrifft, und wie sie ein ding werden und sind, also heisst und spricht man sie denn auch fur ein ding, das nicht von noeten ist, der zweyer eins untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleibe[201].

Aus diesem Grund kann Luther die *praedicatio identica*, die Identitätsbehauptung, einerseits für das Abendmahl durchaus akzeptieren, um seine Distanz zu Wyclif zu markieren, der die *praedicatio identica* eben nicht auf das Abendmahl, sondern lediglich auf die beiden Naturen in Christus[202] hatte anwenden wollen: „Weil denn nu solche weise zu reden beyde ynn der schrifft und allen sprachen gemein ist, so hindert uns ym abendmal die predicatio identica nichts"[203]. Andererseits jedoch fügt Luther sogleich korrigierend hinzu: „Es ist auch keine da"[204]. Es ist deswegen keine da, weil die *praedicatio identica* die zu identifizierenden Naturen gleichsetzt, identisch setzt, während für Luther im Abendmahl mit der Einheit der Naturen etwas Drittes, eben eine *nova res*, vorliegt, die weder nur Brot noch nur Leib Christi wäre, sondern beides zugleich in Synthese ist, ohne dass dabei die Differenz zwischen ihnen aufgehoben würde[205]:

> Denn es ist nu nicht mehr schlecht brod ym backofen, sondern fleischsbrod odder leibsbrod, das ist ein brod, so mit dem leibe Christi ein sacramentlich wesen und ein ding worden ist, Also auch vom wein ym becher ‚Das ist mein blut' mit dem woertlin ‚Das' auff den wein gedeutet, Denn es ist nu nicht mehr schlechter wein ym keller, sondern Blutswein, das ist ein wein, der mit dem blut Christi ynn ein sacramentlich wesen komen ist […].[206]

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alternativ zur These einer *nova res* kann Luther, allerdings eher zögernd und versuchsweise, in der Disputation *De divinate et humanitate Christi* aus dem Jahre 1540 auch die These einer *nova significatio* vertreten, eines neuen Signifikationsmodus: Die Wörter der *nova lingua* behalten ihre alten *res significatae* – diese werden also selbst nicht zu *novae res* –, bezeichnen jedoch diese alten *res significatae* „auf eine neue und andere Weise", „nove et aliter"[207]. Woran Luther möglicherweise interessiert ist, ist die Behauptung einer Selbigkeit der bezeichneten Sache, um einer Verwechslung der *nova lingua* mit der Äquivokation vorzubeugen[208]: Die Sache als solche wird nicht etwa verdoppelt, sondern lediglich in einen anderen Kontext gestellt bzw. in ein anderes Licht gerückt. Die Vokabel ‚Brot' würde demzufolge nach wie vor das Brot des Abendmahls bezeichnen, jedoch auf eine andere Weise als bisher, nämlich so, dass sie zugleich auch den Leib Christi am Ort des Brotes bezeichnet: eben das ‚Fleischsbrot'. Nicht die Extension würde dann erweitert, sondern die Intension vertieft.[209] Doch schiebt Luther als Nachsatz sogleich einen Potentialis hinterher: „falls Ddu nicht auch dies eine neue Sache (*nova res*) nennen willst".[210] Und in der Tat: Bei gleichbleibenden Extensionen, jedoch veränderten Intensionen ist es naheliegend, von einer veränderten Sache, einer *nova res*, zu sprechen.

In unserem Zusammenhang entscheidend ist bei alldem, dass es sich für Luther bei den Vokabeln der *nova lingua*, wie bereits erwähnt, weder um Äquivokationen im allgemeinen noch um Metaphern im besonderen handelt, sondern um *vocabula simplicia*, einfache Vokabeln, bzw. um ‚einfältige Sprache'.[211] Denn die *nova lingua* ist letztlich Gottes Sprache, und: „Deus est simplex, ergo verbum eius simplex"[212], „Gott ist einfach, also ist auch sein Wort einfach […]." Das gilt dementsprechend ebenso für Christus: „Christus hat am aller einfeltigsten geredt vnd war doch eloquentia selbst. […] Drumb ists am besten vnd die hochste eloquentia simpliciter dicere."[213] Weder erhalten die Vokabeln der *nova lingua*, wie bei der Äquivokation, eine zusätzliche, isolierte Zweitbedeutung, noch werden sie, wie bei der Metapher, ‚übertragen', so dass die beiden *res* in ein Ähnlichkeitsverhältnis gesetzt werden, sondern es handelt sich um „dürre und helle, gemeine, gewisse wort"[214], wie Luther in der großen Abendmahlsschrift von 1528 sagt. Denn „es ist", so Luther in einer Tischrede, „ein einzigartiges Geschenk Gottes, wenn jemand die Eigentlichkeit beim Sprechen pflegt."[215] Das von Luther im Zu-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sammenhang der Metapher noch 1528 verwendete und von Horaz übernommene Stichwort des ‚Verneuerns' darf also nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei der Metapher als solcher Luther zufolge eben gerade nicht um einen Fall der ab 1531 auftretenden *nova lingua* handelt. Vielmehr ist die Metapher Gegenstand einer höchst altbekannten Grammatik, die „ynn allen sprachen"[216] regiert, die „alle grammatici [leren] vnd [...] die knaben ynn der schůle [wissen]"[217]. „Es steht fest", so konstatiert auch Stefan Streiff, „daß Luther selber die neue Sprache nicht als metaphorische Rede reflektiert."[218] Ähnlich urteilt Peter Meinhold: „[...] der Bedeutungswandel des einzelnen Wortes [...] ist nicht mit dem figürlichen oder metaphorischen Verständnis des einzelnen Wortes zu verwechseln."[219] Hartmut Hilgenfeld stellt fest: „Die Metapher hebt die Identität von Wort und Sache, an der Luther alles gelegen ist, auf, das metaphorische Wort kann nicht geben, was es sagt; es wird zu einer leeren Schale, der der Kern fehlt [...]."[220] Und Risto Saarinen hält „Luther's use of the phrases metaphorice and rerum metaphora in *Against Latomus*" für „conventional" und verweist auf „various parallels both in Luther's own writings and in larger theological and rhetorical tradition".[221] „[...] in the particular cases of metaphora rerum and the so-called metaphorical sinfulness of Christ, we do not need the big theory of new language [...]."[222] In der Tat: Die *nova lingua* wird an Christus gewonnen; die Metapher hingegen benötigt den Bezug auf Christus keinesfalls, wenngleich von Christus selbstverständlich metaphorisch gesprochen werden kann.

Würde also das Wort ‚verbum' als Metapher für die zweite trinitarische Person verstanden werden, so müsste es Luthers Metaphernverständnis zufolge sowohl das sprachliche geäußerte Wort (bzw. Prädikat) als auch die zweite trinitarische Person bezeichnen und gleichermaßen Ähnlichkeit und Differenz zwischen diesen beiden voraussetzen. Doch dies ist Luthers Auffassung nicht. Vielmehr ist die zweite trinitarische Person deshalb *verbum*, und zwar im einfachen Sinne der Vokabel ‚*verbum*', weil erstens im Griechischen, wie Luther richtig hervorhebt, der Logos auch der ‚Gedanke' sein kann[223] und weil zweitens das, ob nun sprachlich oder gedanklich verfasste, jedenfalls an menschlicher Kommunikation modellierte *verbum* nun selbst in eine *nova res* verwandelt und so in die von Gott transformierte Wirklichkeit eingegliedert wird. „Es ist eine neue Rede, die zuvor nicht in der Welt gehört worden ist. Christus

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist kein mathematisches oder physisches Wort, sondern ein göttliches und ungeschaffenes Wort, das die Substanz und die Person bezeichnet, denn das göttliche Wort ist die Gottheit. Christus ist das göttliche Wort. Also ist er die Gottheit, das heißt, jene Substanz und Person."[224] In dieser von Gott transformierten Wirklichkeit ist ein *verbum* etwas, das – und zwar unabhängig von seiner äußeren Gestalt, also ungeachtet des Vorliegens oder Nicht-Vorliegens von Buchstaben oder Lauten – einem Sprecher dazu dient, sich zu einem Hörer ins Verhältnis zu setzen; das dabei ein Vollzugsinteresse, ein pragmatisches Interesse des Sprechers an dem Hörer zum Ausdruck bringt, und zwar ein auf das Wohlergehen des Hörers gerichtetes Interesse: das ihm also wohltun soll[225]; das zudem über dieses Vollzugsinteresse des Sprechers nicht täuscht, sondern die Absicht des Sprechers wahrhaftig zu erkennen gibt; das darüber hinaus den Hörer wahrheitsgetreu über etwas in Kenntnis setzt, das ihn selbst betrifft; und das der Hörer schließlich glaubt, indem er dem Sprecher vertraut, und das daher künftig seinen Überzeugungsbestand prägen wird. „*Verbum*", so folgert Luther, „ist in der Theologie eine neue und andere Lautgestalt und bezeichnet die göttliche Person. Sie bezeichnet nicht ein Wort. Es ist Fleisch geworden, das heißt, die Verheißung Gottes ist erfüllt."[226] So wie das ‚Fleischsbrot' des Abendmahls das Potential des Brotes nicht nur ausreizt, sondern überschreitet – grundlegend erneuert –, so wie in Christus der sündige Mensch vom Gottesfeind in sein Gegenteil, in Gottes Nächsten, verwandelt – erneuert – wird, so wird mit der als *verbum* verstandenen zweiten trinitarischen Person ein Zielhorizont für alle sprachlich oder gedanklich verfassten *verba* eröffnet, die Menschen in der von Gott transformierten Wirklichkeit hegen oder wechseln – und die insofern erneuert sind –: interpersonale Verständigung; Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit derjenigen, die die *verba* äußern; die Absicht der Sprechenden, den Hörenden wohlzutun und sie zugleich wahrheitsgemäß über etwas in Kenntnis zu setzen, was für sie selbst Folgen hat – mit anderen Worten: der Verzicht auf leere Geschwätzigkeit –; das Vertrauen der Hörenden gegenüber den Sprechenden; und schließlich der Glaube der Hörenden an das von den Sprechenden Vermittelte. Nicht die Metapher, sondern die *nova lingua* ist es, die, so sperrig sie auch erscheinen mag, den Charakter der Eigentlichkeit, der *proprietas*, beanspruchen kann, und zwar deshalb, weil sie der Sache selbst, der Realität Gottes, gerecht wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Die Strukturmerkmale theologisch eigentlicher Rede

Es sind vier Strukturmerkmale, die Luther für die eigentliche Rede in ihren beiden (je nach Redegegenständen unterschiedenen) Varianten, nämlich erstens für die – auf die, wenngleich erneuerte, Kreatur bezogene – *nova lingua* und zweitens für die – uneigentlich erscheinende, aber tatsächlich eigentliche – Rede von Gott, geltend macht: 1.) die Vorordnung der Grammatik vor der Logik im Rahmen der Wissenschaftsorganisation des Triviums, 2.) die Vorordnung des Konkreten vor dem Abstrakten im Rahmen des Universalienproblems, 3.) die Vorordnung des Prädikaments der Relation vor dem Prädikament der Substanz im Rahmen der Prädikamentenlehre, 4.) die Ablehnung der Suppositionslehre im Rahmen der Sprachlogik.

4.1. Zur Vorordnung der Grammatik vor der Logik

„Denn wo man will Logica wissen, ehe man die Grammatica kann, und ehe leren denn hören, ehe richten denn reden, da sol nichts rechts ausfolgen."[227] Diesen programmatischen Gedanken trägt Luther in der großen Abendmahlsschrift von 1528, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, vor. Gemeint ist, dass es die Grammatik ist, welche für Luther sowohl die Wortbedeutungen bzw. das Vokabular als auch die Regeln des Sprechens festlegt. An der Grammatik entscheidet sich dementsprechend die Möglichkeit für den Hörer, das Gesprochene in dem vom Sprecher intendierten Sinne zu verstehen – aus diesem Grund betont Luther immer wieder die Unverzichtbarkeit hebräischer Grammatikkenntnisse[228]. Diese Möglichkeit des Verstehens droht für Luther durch unangemessene Voraussetzungen logischer Art auf künstliche Weise so eingeschränkt zu werden, dass ein falsches Verstehen, ein Missverstehen, die Folge wäre.[229] Daher macht Luther den Primat der Grammatik besonders nachdrücklich für alle Sätze geltend, als deren Sprecher Gott selbst in Anspruch genommen wird: nämlich für die Sätze der Schrift.[230]

Allerdings stellt Luther in Rechnung, dass die übliche Grammatik – die für Luther auch ein Lexikon umfasst – nicht ausreicht, um die Realität Gottes sprachlich auszudrücken. Die Realität Gottes erzwingt vielmehr eine „neue Grammatik": „Wir haben eine neue Grammatik und alles neu, das Fleisch versteht das nicht."[231] Diese

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„neue Grammatik" – eine solche musste Luther sich seinerzeit von Eck vorwerfen lassen[232] – orientiert sich einerseits zwar am genauen Wortlaut; andererseits aber korrigiert sie den bestehenden Wortgebrauch von den Sachen her, auf die er sich beziehen soll und die bereits bekannt sind, nämlich Gott bzw. Christus:

> Also ist es bei einer unerkannten Sache unmöglich, dass die Wörter richtig verstanden werden können. Denn auch wenn die Kenntnis der Wörter der Ordnung nach zuerst kommt, ist dennoch die Kenntnis der Sachen mächtiger. Denn bei veränderten Dingen verändern sich auch die Wörter hin zu einem neuen Sinn, und es entsteht schlicht eine neue Grammatik.[233]
>
> Es ist ein wenig hoch gepredigt und mit ungewöhnlichen Worten geschrieben, dennoch ist wegen ihm [sc. Christus; G. L.] zu predigen, damit wir seine Ehre und Majestät hören; die Sprache sei, wie ungewöhnlich [auch immer]. Und der gleichen Sprache ist der Artikel, dass [er] aus der Jungfrau geboren ist, und alle Artikel haben eine undeutliche Sprache. So ist hier zu tun, dass wir die Bedeutung fassen, hören, die Augen schließen und uns wie Blinde leiten lassen.[234]

Im Blick auf Gott gilt der Primat der – neuen – Grammatik für die immanente Trinität bzw. das Verhältnis der trinitarischen Personen untereinander, da hier entgegen der üblichen bzw. profanen Wortbedeutung die Vokabel ‚Erzeugtwerden' keinerlei Erleiden des Erzeugten impliziert:

> Was immer erzeugt wird, ist dem Erleiden unterworfen. Gott jedoch erleidet nicht. Also gibt es im Göttlichen keine Erzeugung. Obersatz: Ein Argument von den Geschöpfen auf den Schöpfer ist nicht gültig. Der Untersatz redet von der göttlichen Essenz, die nicht der Veränderung unterworfen ist. Luther: Ich habe gesagt, dass in diesem Artikel eine neue Grammatik zu machen ist, und wenn ihr ein Erleiden einführen wollt, führt ein inneres Erleiden ein, nicht eine äußere Handlung oder ein äußeres Erleiden.[235]

Der Primat der – neuen – Grammatik gilt ebenso für Christus bzw. die Zweinaturenlehre.

> Die Logica leret recht, Das [...] Gott und mensch unterschiedliche naturn sind, Aber sie solt zuvor auch die Grammatica hoeren zur huelffe, Welche leret also reden ynn allen sprachen: Das wo zwey unterschiedliche wesen ynn ein wesen komen, da fasset sie auch solche zwey wesen ynn einerley rede, Und wie sie die einickeit beider wesens ansihet, so redet sie auch von beiden mit einer rede, als ynn Christo ist Gott und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> mensch ein personlich wesen, darumb redet sie von beiden wesen also: Der ist Gott, der ist mensch. […] Und widderumb auch zu weilen ein iglichs vom andern also: Der mensch ist Gott, der Gott ist mensch […], […] sondern nach dem wesen der einickeit, nach dem solche unterschiedliche wesen einerley wesen sind worden, ein iglichs auff seine weise.[236]

Luther hält daran fest, dass diese Vereinigung zweier Substanzen, der Menschheit und der Gottheit, am Ort des konkreten Individuums bzw. der Person Jesus Christus, wie sie grammatisch eindeutig ausgedrückt ist, sich realiter, ‚in Wahrheit', ereigne.

> Denn es ist auch ynn der warheit also, das solche unterschiedliche naturn so zu samen komen ynn eins, warhafftig ein new einig wesen kriegen aus solcher zu samen fugung, nach welchem sie recht und wol einerley wesen heissen, ob wol ein iglichs fur sich sein sonderlich einig wesen hat […].[237]

Was aus dieser Zusammenfügung resultiert, ist, wie erwähnt, die Erneuerung der Menschheit, die zu einer *nova res* wird. Denselben Gedanken arbeitet Luther im Blick auf Schöpfer und Geschöpf durch: Die Grammatik des Heiligen Geistes besagt, dass der Christus, qua Gottheit Schöpfer, durch die Inkarnation Geschöpf geworden ist, so dass ‚Geschöpf' zu einer neuen Vokabel und das Geschöpf zu einer neuen, nämlich mit dem Schöpfer verbundenen anstatt von ihm getrennten, Sache wird.[238] Diese – neue – Grammatik gilt auch für die Schrift insgesamt: Dort, wo zu Werken aufgefordert wird, die ewiges Leben zur Folge haben sollen, ist tatsächlich die ganze Person und damit primär der Glaube im Herzen bzw. der innere Mensch, gerade nicht der äußere, gemeint;[239] dort also, wo vermeintlich das Gesetz als Heilsmittel gepredigt wird, soll tatsächlich das Evangelium verstanden werden.

Im Blick auf die Geschöpfe behauptet Luther den Primat der – neuen – Grammatik für die Einsetzungsworte des Abendmahls. Denn es ist die Grammatik, die nicht nur erlaubt, sondern sogar verlangt, das ‚hoc' so zu verstehen, wie es seitens des Sprechers, Gott bzw. Christus, ausweislich der Sprachsituation gemeint ist: „das hie zwey unterschiedliche wesen als brod und leib werden fur ein ding odder wesen gesprochen ynn diesen worten ‚Das ist mein leib' […]."[240]

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Dass jedoch im Griechischen und Lateinischen das Pronomen ‚dies' sich auf den Leib bezieht, liegt an der Gleichheit des Genus, aber im Hebräischen, wo es kein Neutrum gibt, bezieht es sich auf das Brot, so dass man sagen darf: ‚Dies ist mein Leib', was auch der Sprachgebrauch selbst und der Allgemeinsinn beweisen, dass nämlich das Demonstrativpronomen dem Brot und nicht dem Leib unterworfen ist, wenn er [sc. Christus; G. L.] sagt: ‚Dies ist mein Leib', das heißt: ‚Dieses Brot ist mein Leib'.[241]

„Brot und Leib Christi", so Hilgenfeld,

> werden […] zusammengesprochen, werden durch das Wort identifiziert. Erst wenn man die Einsetzungsworte als Sprachereignis anerkannt hat, wenn man von dem Geschehen der Identifikation von Brot und Leib Christi durch die Abendmahlsworte herkommt, kann man sie nach ihrer *logischen Wahrheit* befragen.[242]

Der Primat der – neuen – Grammatik gilt ebenso für die *verba realia* apokalyptischer Naturphänomene, in denen sich gegen allen Augenschein als *res* die tröstliche Wiederkehr Christi ankündigt:

> Das ist jhe eine wunderliche auslegung, die ich nicht koende finden noch hieher reimen, Denn wer hat jhe gehoeret, das das heisse bewme ausschlahen und bluehen, wenn Sonn und Mond jren schein verleuret, himel und erden krachet, die leute beben und zittern, lufft, wasser und alle Creaturn sich so stellen, als wolle es jtzt alles zu grund gehen? Heisst das anfahen zu grunen und Sommer werden, so ist es ein seltzame sprache und newe Grammatica, Jch meinete, es solt viel mehr heissen das widderspiel, einen rauhen, kalten, todten winter komen, der alle frucht und, was da wechst, verderbet […].[243]

Dieser neuen Grammatik, deren Vokabular sich auf die *novae res* bezieht, entspricht, dass Luther der neuen Grammatik eine neue Rhetorik an die Seite stellt. Sie erstreckt sich auf die Predigt sowohl des Gesetzes als auch des Evangeliums. Denn die neue Rhetorik kann auf der einen Seite darauf abzielen, beispielsweise den Tod in seiner ganzen Tragweite auszumalen: als Auswirkung der Sünde, bezweckt als Strafe des zornigen Gottes, manifest als ewiger Tod.[244] Auf der anderen Seite jedoch stellt die neue Rhetorik darauf ab, die Hörer gerade aus den Übeln Ermutigung schöpfen lassen, über das Leiden also so zu sprechen, dass ihm Trost und Zuspruch entnommen werden können. Diese rhetorische Praxis findet Luther zuallererst bei Christus selbst:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> […] Aber Christus ist ein ander Meister, der anders von sachen kan reden und besser troesten denn wir, Machet aus dem unfreundlichen anblick ein lieblich, troestlich bild und eine schoene, koestliche interpretacio aus der Rhetorica und deutets so, Das, wenn ich sehe Sonn und Mond finster, wasser und wind brausen und beide, berg und tal, umbreissen, sol ich sagen: Des sey Gott gelobt, Es wil nu Sommer werden […].[245]

Doch auch Paulus pflegt in diesem Sinne eine neue Rhetorik:

> Auff das er sie aber deste mehr troeste und stercke, fehet er an und schmuecket sein leiden und truebsal mit einer schoenen newen Rhetorica, Kerets gerade umb wider der Welt dunckel und der Lesterer urteil, Mein leiden und truebsal, so fur der Welt und euch nach dem Fleisch (spricht er) am schedlichsten angesehen wird, bringet euch keinen schaden oder nachteil, Wie die gifftigen Meuler solch ergernis auffblasen, Sondern ist viel mehr mir und euch besserlich, Und ob sie meinen, damit euch zum hoechsten abbruch zu thun, so fehet doch solche besserung daraus, der sie sich nicht versehen.[246]

4.2. Zur Vorordnung des Konkreten vor dem Abstrakten

In der Disputation *De divinitate et humanitate Christi* aus dem Jahr 1540 vertritt Luther insofern eine nominalistische Position, als er mit Blick auf die Universalienfrage ausführt, dass das Allgemeine nur im Individuellen realisiert vorliege bzw. das Individuelle nicht ohne das Allgemeine auftrete: „universalia non sunt nisi in subiecto."[247] Universalien sind für Luther also keine Realien, sondern real sind nur „species et individuum"[248]. Dieser Haltung entspricht Luthers Wissensbegriff, demzufolge Wissen auf Erfahrung beruht und Erfahrung wiederum überhaupt erst induktiv von Einzelfällen aus erworben wird: „experientia est inductio ex multis singularibus"[249].

Aus einer solcherart nominalistischen Position leitet sich zunächst die Maßgabe ab, Abstracta mit gebotener Vorsicht einzusetzen. Für die Christologie ergibt sich daraus insofern ein Problem, als die Zweinaturenlehre traditionellerweise auf Abstracta nicht verzichten kann. Dieses Problem geht Luther an, indem er – einmal mehr – für die Gottheit und die Menschheit Christi jeweils unterschiedliche Regeln setzt. Wenn von dem realen Individuum Jesus Christus gesprochen wird, so dürfen im Blick auf seine göttliche Natur sowohl das Concretum ‚Gott' als auch das Abstractum ‚Gottheit' verwendet

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden. Die Begründung, die Luther anführt, lautet, dass es „bei den göttlichen Prädikaten oder Ausdrücken keine solche Unterscheidung zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten [gibt]“[250], sondern es sich um Synonyme handelt. Diese Auffassung impliziert, dass die Gottheit räumlich und zeitlich nicht eingeschränkt werden kann, sich also stets so manifestiert, wie sie sich auch sonst manifestiert, bzw. sich überall als dieselbe manifestiert: auch am Orte Christi – mit anderen Worten: dass die Gottheit keine Akzidentien hat. Daher kann dem Menschen Christus alles sowohl an (abstrakten) Wesenseigenschaften – wie etwa Allwirksamkeit[251] – als auch an (konkreten) einzelnen Handlungen zugeschrieben, was Gott zugeschrieben wird: „Es heißt wahr: Dieser Mensch hat die Welt erschaffen […].“[252]

Im Blick auf die menschliche Natur Christi jedoch muss zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten differenziert werden.[253] Mit der so erhobenen Differenzierungsforderung unterscheidet die Theologie sich von der Philosophie, die Abstracta und Concreta als Synonyme verwenden kann.[254] Mit dieser philosophischen Praxis hängt zusammen, dass, wie Luther tadelt, „scriptura et aliqot patres“[255], die Schrift und manche Väter, diese theologisch erforderliche Differenzierung irrtümlicher-, obgleich tolerablerweise zuweilen unterlassen. Luther selbst indessen votiert (in Übereinstimmung mit scholastischen Traditionen) dafür, wie er deutlich zum Ausdruck bringt, bei den Concreta zu bleiben: beispielsweise zu sagen ‚Christus hat den Menschen angenommen‘ anstatt ‚Christus hat die Menschheit angenommen‘; ‚Christus est creatus’, ‚Christus ist geschaffen worden’, anstatt ‚Christus est creatura’, ‚Christus ist eine Kreatur‘[256]; „Verbum est incarnatum seu carneum factum“, „das Wort hat sich inkarniert oder ist fleischlich geworden“, anstatt „Verbum caro factum est“[257], „das Wort ist Fleisch geworden“; ‚Christus dürstet‘ anstatt ‚Christus ist der Durst‘; ‚Christus ist tot‘ anstatt ‚Christus ist der Tod‘[258]; Christus ist geopfert worden‘ anstatt ‚Christus ist zum Fluch gemacht worden‘[259]; und schließlich: „dieser Gott hat gelitten, ist gestorben, ist begraben worden“[260].

Während also die Gottheit am Ort der Person Christi die ganze, unveränderte, wesentliche Gottheit ist, ist die Menschheit eine, die stets nur in unterschiedlichen Ausprägungen, als unterschiedliche Individuen realisiert ist. Daher beschränkt Luther die Idiomenkommunikation von der Menschheit hin zur Gottheit auf die Concreta – ähnlich wie sein Lehrer Biel, der allerdings, anders als Luther,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch die Idiomenkommunikation von der Gottheit zur Menschheit den Concreta vorbehält[261] –, denn die Verwendung von Abstracta bzw. eine Verwechslung von Concreta und Abstracta würde bei der Durchführung von Syllogismen im Bereich der Theologie zu Problemen bzw. Fehlschlüssen führen. Die spezifischen Concreta, die von der menschlichen Natur *Christi* ausgesagt werden können, lassen sich der göttlichen Natur zuschreiben, nicht jedoch die Concreta *anderer* menschlicher Individuen, geschweige denn die aus jenen abgeleiteten Abstracta. Die eigentliche Rede im Blick auf Gott muss also da, wo es um die Vereinigung mit dem Menschen geht, Verallgemeinerungen vermeiden, und zwar deswegen, weil Verallgemeinerungen riskieren, von ungedeckten Voraussetzungen ausgehend dem besonderen Einzelfall Christus nicht gerechtzuwerden.

Dieselbe Orientierung am Individuum und dieselbe Bevorzugung der Concreta lassen sich auch bei Luthers Interpretation der Einsetzungsworte des Abendmahls beobachten. Das Demonstrativpronomen ‚hoc', ‚dies', bezieht sich nicht auf Brot im allgemeinen, sondern auf ein ganz bestimmtes individuelles Brot, nämlich das jeweils im Abendmahl dargereichte, das als solches mit dem konkreten Leib Christi eins geworden ist: „Auch im Abendmahl ist er [s. Christus] einzelfallweise so da, dass der Sohn Gottes selbst seinen Leib mit dem Brot und sein Blut mit dem Wein darbietet."[262]

4.3. Zur Vorordnung des Prädikaments der Relation vor dem Prädikament der Substanz

Von der aristotelisch geprägten Prädikamentenlehre wendet Luther sich schon verhältnismäßig früh ab. Stattdessen orientiert er sich gelegentlich an Quintilian. Das heißt, dass Luther erstens die Zahl der Prädikamente zuweilen auf fünf reduzieren kann[263] und zweitens – was wichtiger ist – die Prädikamente von der Dialektik in die Rhetorik verlagert, sie also nur noch als Redeformen zum Zwecke der Kommunikation versteht[264]. Die maßgebliche Veränderung indessen, die Luther vornimmt, besteht in der Umstellung vom Prädikament der Substanz hin zum Prädikament der Relation: „[…] wir müssen uns von dem einfachen und absoluten Prädikament der Substanz hinüberbewegen zum Prädikament der Relation."[265] Denn das Prädikament der Substanz, die als solche stets nach Akzidenti-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

en verlangt, taugt nicht zur Formulierung der Zweinaturenlehre: Es zwänge zu einer zwar ‚verständlichen', wie Luther konzediert, jedoch uneigentlichen Rede, um das Eigentliche der Idiomenkommunikation auszudrücken, indem die Gottheit Christi als Substanz, die Menschheit jedoch als Akzidentie aufgefasst zu werden hätte.[266] Ebenso scheitert das Prädikament der Substanz an der Gotteslehre, indem es Gott nur als einen außerzeitlichen, ewigen, von der Welt geschiedenen, beziehungslosen und als solchen jedem menschlichen Verstehen schlechterdings entzogenen Gott erscheinen ließe:

> Gott aber ist, wie ich oft gesagt habe, im Prädikament der Substanz unverständlich und wohnt im Licht, zu dem wir gewiss keinen Zutritt haben können, durch keine Gedanken, und es ist wahr, dass seine Ratschlüsse ergründen zu wollen nach dem Unmöglichen zu streben heißt.[267]

Und schließlich führt das Prädikament der Substanz auch im Blick auf den Christenmenschen in die Irre, denn der Substanz nach ist er Seele und Leib, von schwachen Kräften, Teufel, Tod und Hölle ausgeliefert; doch der Relation nach ist er auf den Namen Christi getauft, mit der Gabe des Geistes ausgestattet und im Besitz des Wortes, „das allmächtig ist, da es ja die Macht Gottes ist"[268].

Bemerkenswert ist Luthers programmatische Entscheidung zugunsten des Prädikaments der Relation deshalb, weil im Rahmen der Schuldialektik seiner Zeit das Prädikament der Relation zumeist als ein ausgeprägt nachrangiges behandelt wird.[269] Demgegenüber besteht das Anliegen Luthers darin, Theologie so zu betreiben, dass alle theologischen Gegenstände von den Beziehungen zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Welt her erhellt werden. Das Prädikament der Relation versteht Luther im Sinne eines wechselseitigen Verhältnisses zweier Relate, von denen gilt: „keines kann ohn das ander sein"[270]. Insofern denkt Luther offenbar nicht an das akzidentell Relative, sondern an das ‚an sich' Relative, das καθ' ἑαυτὰ πρός τι, wie es Aristoteles in der *Metaphysik* 1021b1–11 entfaltet hatte.[271] Wer von einem Vater spricht, spricht auch von einem Kind, wer von einer Ehefrau spricht, spricht auch vom Ehemann. Das Prädikament der Relation hat es also nach Luthers Verständnis mit dem zu tun, was man heutzutage zwei- oder mehrwertige Begriffe nennen würde. Im Blick auf die Theologie heißt das, dass dem Prädikament der Relation zufolge weder von der Sünde ohne die Rechtfertigung noch von der Rechtfertigung ohne die Sünde die Rede sein kann und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass weder der Mensch ohne Gott noch Gott ohne den Menschen thematisiert werden kann: „Denn Gott muß je eines Menschen oder Volks Gott sein, und ist allzeit in praedicamento relationis“[272].

Luthers Hochschätzung des Prädikaments der Relation resultiert aus seiner Überzeugung, dass die gesamte Theologie sich auf Gegenstände richtet, die sich überhaupt erst dem Umstand verdanken, dass Gott in ein Verhältnis zum Menschen eingetreten ist. Damit hängt zusammen, dass das Prädikament der Relation in einen – aufrechtzuerhaltenden – Gegensatz zum Prädikament der Qualität gerät, der dem – ebenso aufrechtzuerhaltenden – Gegensatz zwischen Evangelium und Gesetz entspricht. Das gilt für Gott wie für den Menschen. Dem Prädikament der Qualität zufolge muss Gott als der Unerforschliche und erdrückend Mächtige thematisiert werden, dem Prädikament der Relation zufolge hingegen als der Rettende:

> Gott aber, der sich durch sichtbare Kennzeichen offenbart hat, der das Wort seiner Verheißung gegeben und die Sakramente eingesetzt hat, der ist der wahre Gott und Retter, den wir erfassen und verstehen können. Hier muss man sich aber dafür hüten, dass man nicht etwas hinzufüge oder die Dinge hinwegnehme, durch die Gott sich gezeigt hat. Denn wenn man von diesem Gott, den wir durch das Prädikament der Relation darstellen, weggegangen ist und Gott durch das Prädikament der Substanz oder der Quantität erforscht hat, wird man von seiner Majestät erdrückt: Wenn man durch das Prädikament der Qualität gefragt hat, wird man verzehrt. ‚Denn Gott ist ein verzehrendes Feuer‘ und ‚er wohnt in unzugänglichem Licht‘. Also bleibe man im Blick auf Gott beim Prädikament der Relation, über das sich der Antichrist erhoben hat, das heißt der römische Papst und auch der Türke […].[273]

Analog dazu muss vom Christen dem Prädikament der Qualität zufolge als Sünder, dem Prädikament der Relation zufolge hingegen als von einem Heiligen die Rede sein:

> Der Christ ist doppelt zu betrachten, im Prädikat der Relation und der Qualität. Wenn er in der Relation betrachtet wird, ist er so heilig wie ein Engel, das heißt, aufgrund der Zurechnung durch Christus, denn Gott sagt, dass er die Sünde um seines eingeborenen Sohnes willen nicht sieht, der der Schleier des Mose ist, das heißt, des Gesetzes. Aber nach der Qualität betrachtet ist der Christ voller Sünde.[274]

Auf diese Weise kann Luther sowohl Melanchthon[275] als auch die ‚Sophisten‘[276] dafür tadeln, dass diese die Sünde unterschätzten und insofern das Prädikament der Qualität nicht korrekt anwendeten.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da also allein das Prädikament der Relation sowohl der spezifischen Realität Gottes als auch den von dieser evozierten *novae res*, den aufgrund ihrer Beziehung mit Gott verwandelten und erneuerten Sachen, Rechnung trägt, findet es in allen entscheidenden Bereichen der Theologie Anwendung. Im Blick auf Gott gehört zu diesen Bereichen die Gottes- bzw. Trinitätslehre, denn obgleich Weisheit und Güte allen drei trinitarischen Personen zukommen, ist der Vater weise doch nur durch den Sohn und gut nur durch den Heiligen Geist: „Die Begründung ist", so Luther, dass „‚Vater' ein Relativum ist"[277]. Die Relationalität der trinitarischen Personen führt also dazu, dass die spezifischen Eigenschaften der Personen geteilt werden. Nicht nur die immanente Trinität, sondern auch die ökonomische Trinität steht im Prädikament der Relation, wenn Gott als Schöpfer und Erhalter[278] thematisiert wird. Das Prädikament der Relation beherrscht ebenso die Christologie, denn Christus muss in seiner Beziehung zu den Menschen thematisiert werden, zu denen er gesandt ist: „Ferner fasse ich den Ausdruck ‚Sohn' nicht nur als Substantiv auf, sondern auch relativ und im Prädikament der Relation. Denn so lauten die Worte: ‚Ein Sohn ist uns gegeben.'"[279]

Im Blick auf den Menschen gehört zu den Bereichen, in denen das Prädikament der Relation greift, die Soteriologie, denn ganz im Sinne des fröhlichen Wechsels ist die Sünde des Menschen dadurch vergeben, dass sie von Christus getragen wird: „Im Prädikament der Relation ist die Sünde hinweg, und dies durch die Vergebung der Sünden. Nicht durch das Prädikament der Qualität [ist die Sünde hinweg; G. L.], d.h. [die Sünde; G. L.] steckt dir in der Haut, du fühlst, dass du zu jeder Sünde geneigt bist."[280] Zu jenen Bereichen gehört die christliche Sozialität, denn die Würde des Glaubenden, die zu intersubjektiven personalen Beziehungen befähigt, verdankt sich allein der Rechtfertigung durch Gott:

> Meine Ehefrau dient mir, der ich allen Prädikamenten der Substanz, der Quantität und der Qualität zufolge höchst unwürdig bin. Aber durch das Prädikament der Relation bin ich würdig. […] ich bin Sünder. Aber dann bin ich würdig gemacht, wenn Gott spricht: Ich will nachsichtig sein und die Augen schließen […].[281]

Und schließlich gehört zu jenen Bereichen auch der Umgang mit den Übeln, denn das Kreuz, das der Christ trägt, das unendliche[282] Unglück, dem er sich ausgesetzt wähnt, verhält sich zu den von Gott

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verheißenen Reichtümern so wie ein Punkt zu einer unendlichen Linie[283].

> Wenn er also lebt und Gott und Christus ist, so wie es erforderlich ist, ist nicht absolut über das Kreuz zu urteilen, nach unserem Herzen, sondern nach dem Prädikament der Relation, das heißt, es ist mit der Hilfe Gottes zu vergleichen; so kommt es, dass das Prädikament der Quantität zur Gänze verschlungen wird.[284]

4.4. Zur Ablehnung der Suppositionslehre

Suppositionstheorien gehen davon aus, dass sprachliche Ausdrücke im Satz etwas vertreten – etwas, für das sie supponieren – bzw. dass wahre affimative Propositionen dadurch zustande kommen, dass Subjekt und Prädikat für dasselbe supponieren. In der Lutherforschung werden unterschiedliche Auffassungen zu der Frage vertreten, ob Luther sich den Begriff der Supposition zu eigen macht oder nicht. Während eine Mehrheit von Lutherforschern offenbar der Ansicht ist, dass Luther die Suppositionstheorie abgelehnt habe[285], ist zuletzt Richard Cross mit der Auffassung hervorgetreten, dass Luther,

> [a]s he makes abundantly clear, […] believes that the two-name theory, correctly applied to the theological case, supports rather than undermines both his own Eucharistic theology and his Christology. […] Luther explicitly accepts the suppositalunion theory, but he does so only with more-or-less strongly expressed reservations about the terminology of sustaining. […] according to the suppositalunion theory as usually expressed, there is a sense in which the divine person sustains a human nature, and that this relation can be modelled in the way a substance bears an accident.[286]

Doch schon 1517 weist Luther die Differenzierung zwischen einer *suppositio immediata* und einer *suppositio mediata*, die dafür sorgen sollte, dass Einheit und Trinität Gottes widerspruchsfrei behauptet werden können, zurück.[287] Im Falle der *suppositio immediata* supponiert ein Terminus so für die darunter zu verstehende Sache, dass er mit dem Eigennamen der Sache austauschbar ist. Im Falle der *suppositio mediata* supponiert ein Terminus so für eine Sache, dass er mit dem Eigennamen der Sache nicht austauschbar ist, sondern für diese Sache nur vermittelt über eine andere Sache supponiert, für die er

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuvor unmittelbar supponiert hat. Im Blick auf das Trinitätsproblem unterstellt die Annahme einer *suppositio mediata*, dass jeder auf eine der drei göttlichen Personen bezogene *terminus personalis* nicht ‚unmittelbar' für die *divina essentia* supponiert, sondern eben nur ‚mittelbar', vermittelt nämlich über die jeweilige Person, für die der betreffende *terminus personalis* unmittelbar supponiert. Die Begründung dieser Annahme besteht darin, dass zwischen jeder der Personen einerseits und der göttlichen Essenz andererseits keine strikte Äquivalenz herzustellen ist: Auch der Sohn und der Geist sind jeweils Essenz Gottes, und umgekehrt besteht die Essenz Gottes nicht nur je im Vater, nicht nur je im Sohn und nicht nur je im Geist.[288] Luthers Kritik scheint nicht nur darauf hinauszulaufen, dass eine solche Differenzierung zwischen *suppositio mediata* und *immediata* in logischer Hinsicht überflüssig wäre, würde die Unterscheidung zwischen *terminus essentialis* (‚divina essentia') und *terminus personalis* (‚pater') beachtet, wie Theodor Dieter in seiner ausgezeichneten Analyse herausgearbeitet hat[289]. Sondern sie scheint auch darauf abzuzielen, dass in theologischer Hinsicht die Unterscheidung zwischen *suppositio mediata* und *suppositio immediata* die Identität bzw. Selbigkeit der supponierten *res* bedroht. Denn nicht nur behauptet die *suppositio mediata* eine Differenz zwischen der *divina essentia* und jeder der drei göttlichen Personen, die zu dem Irrtum Anlass geben könnte, als sei eine jede der drei göttlichen Personen nicht göttliche Essenz im vollen Sinne. Sondern darüber hinaus führt die Differenzierung zwischen *suppositio mediata* und *suppositio immediata* auch dazu, dass der jeweils verwendete Terminus nicht mehr strikt für dieselbe *res* supponiert. Wenn der Terminus ‚divina essentia' per *suppositio immediata* für die göttliche Essenz, per *suppositio mediata* aber für den Vater (sowie für den Sohn und den Geist) supponiert, so ist im Resultat die strikte Identität von Vater und göttlicher Essenz bestritten. 1539 spricht Luther diesen Vorwurf tatsächlich aus: Die *suppositio immediata* trachte zwar danach, die Identität der beiden supponierten *res* zu behaupten, erreiche aber das Gegenteil. „Jene aber spalten durch ihr Versöhnen, wie sie es durch ihre unmittelbaren Suppositonen machen. Und ich sage ganz einfach: Wenn unterschieden wird, ist es folglich nicht dasselbe."[290] Die von Christine Helmer aufgeworfene Frage, „whether Luther rejects Ailly's terminology and replaces what it stands for with the terms, ‚absolute' versus ‚relative', or whether Luther entirely rejects

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ailly's understanding of ‚immediate' and ‚mediate' supposition"[291], muss daher im Sinne der letzteren Möglichkeit beantwortet werden.

Denselben Vorbehalt gegen die Suppositionslehre äußert Luther im Blick auf die Zweinaturenlehre. Denn hier produziert die Suppositionslehre sogar eine doppelte Schwierigkeit, je nachdem, ob ‚Gott' oder ‚Mensch' an die Prädikatstelle tritt. Wenn ‚Mensch' an die Prädikatstelle tritt, riskiert die Suppositionslehre, so Luthers Befürchtung 1539, Gott seiner Gottheit zu berauben. Denn in dem an Christus gewonnenen Satz, dass Gott Mensch sei, supponiert ‚Mensch' mittelbar für das *animal rationale*, mittelbar jedoch für Gott, so dass Gott aufgrund irgendeiner seiner Eigenschaften unter die vernünftigen Lebewesen gerechnet zu werden hätte:

> 10. Aufgrund der Lehre von den Prädikabilien würde schön folgen: Gott ist Mensch, also ist er ein vernünftiges, empfindendes, beseeltes Lebewesen, ein Körper, nämlich eine geschaffene Substanz. 11. Aber weil Christen nüchtern (und wie Augustinus lehrt) nach Vorschrift reden sollen, sind solche Schlussfolgerungen einfach zu bestreiten. 12. Diese subtilen Erfindungen, über mittelbare und unmittelbare Supposition, dürfen in Glaubenssachen weder gebraucht noch genossen werden.[292]

Wenn umgekehrt ‚Gott' an die Prädikatstelle tritt, riskiert die Suppositionslehre, so Luther an die anhaltinischen Fürsten Johann und Georg im Juni 1541, Christus der Menschheit zu berauben. Denn der Satz, dass dieser Mensch (d.h. Christus) Gott bzw. dass der Sohn Marias der Schöpfer sei, erfordert, diesen Menschen bzw. den Sohn Marias per *suppositio immediata* zwar mit dem Menschen Christus, per *suppositio mediata* aber mit dem Schöpfer bzw. Gott zu identifizieren, so dass der Mensch Christus (göttliche) Eigenschaften aufzuweisen hätte, die diese Identifikation rechtfertigen: dass Christus sich also maßgeblich von seiner Gottheit (anstatt der Menschheit) her bestimme. Mit anderen Worten: Die Suppositionslehre führt in den Doketismus.[293] Die Vorstellung, die auf diese Weise, so Luther, nahegelegt werde, ist, dass Gott die menschliche Natur ‚angezogen' oder ‚angenommen' haben bzw. ‚trage'.[294]

Diese ‚Huckepack'-Vorstellung, wie Cross es (möglicherweise in Anlehnung an einen in den Kognitionswissenschaften und der Linguistik etablierten Sprachgebrauch) nennt, weist Luther nicht nur 1541, sondern auch 1540 in der *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* explizit zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> 46. Niemand redet fader als die sogenannten Modernen, die zu allen Dingen am subtilsten und eigentlichsten zu sprechen scheinen. 47. Sie sagen, die menschliche Natur werde von der göttlichen Natur oder dem göttlichen Suppositum [der göttlichen Unterlage] getragen oder supponiert [unterlegt, erhoben]. 48. Dies ist schauerlich gesprochen und zwingt beinahe dazu, Gott trüge oder führe die Menschheit mit sich. 49. Doch alle jene denken richtig und katholisch, deswegen ist ihnen die unangebrachte Ausdrucksweise nachzusehen. 50. Denn sie wollten etwas Unaussprechliches aussprechen; sodann hinkt jedes Gleichnis, niemals läuft es, wie man sagt, auf vier Füßen. 51. Wenn dies nicht gefällt oder nicht verstanden wird, tröstet den Grammatiker, dass Christus dem Menschen nach ein Geschöpf ist. 52. Der gelehrt ist, dieselbe Sache auf verschiedene Weisen auszudrücken, so sehr einfach wie möglich zu reden.[295]

Die zitierte Passage versteht Cross, so, dass Luther sich lediglich gegen die Missverständlichkeit der ‚Huckepack'-Vorstellung wende, sachlich aber mit ihr einverstanden sei:

> This objection is only to the way of talking (‚is said awkwardly'), not to the doctrine itself: ‚All these [viz. the Scholastic theologians] understand in a correct and catholic sense, and therefore the inappropriate language should be abandoned by them (condonanda est illis incommoda locutio)'. The theory – that the divine person bears a human nature in a way analogous to that in which a substance bears an intrinsic accident is true – but the expression inapt.[296]
>
> One way for the divine person to bear human properties would be by the ontological piggy-backing described earlier: the divine person would bear human properties in virtue of bearing a nature that bears them. Crucially for my overall argument, we find this view in Luther.[297]

Doch worauf Luther ausweislich des Textes hinauswill, ist dreierlei. Erstens müsse der Grammatik – wie unter 4.1 ausgeführt – der Vortritt gegenüber der Logik bzw. Dialektik gelassen werden, weil der Grammatiker das „simplicissime loqui" pflege und es ihm aufgrund seiner Kunst möglich sei, die Sache als solche, unabhängig von dialektischen Formulierungsvarianten, zum Ausdruck zu bringen, wie Luther am Beispiel des Äthiopiers mit den weißen Zähnen[298] erläutert. Luther setzt also voraus, die Sache der Christologie – u.a., dass Christus als Mensch ohne Einschränkung Geschöpf sei – lasse sich klar identifizieren und die dialektischen Formulierungsvarianten seien demgegenüber sekundär, zumal sich die Sache als solche letztlich ohnehin dem Nachvollzug durch die philosophische

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Standardrationalität entziehe. Zweitens lässt Luther keinen Zweifel daran, dass er von allen besagten Formulierungsvarianten die ‚Huckepack'-Terminologie für besonders ungeeignet hält, wenngleich er deren Verfechtern persönlich Gutwilligkeit und Katholizität zubilligt. Drittens besteht Luthers eigenes theologisches Anliegen, das er durch die ‚Huckepack'-Vorstellung gefährdet und durch die Grammatik gewahrt sieht, darin, die Einheit der Person Christi als das vermittelnde Dritte zu betonen, in der Menschheit und Gottheit so untrennbar zusammenfinden, dass eine gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften erfolgt und ergo die Gottheit den Menschen nicht wieder (gleichsam wie die Substanz eine beliebige Akzidentie) abzustreifen vermag; vielmehr ändert sich an Christus die Bedeutung von ‚Mensch' bleibend – so bleibend und so nachhaltig, dass es sich (gegen Cross[299]) gerade nicht um eine Äqui-, sondern um in Univokation handelt: „Daher ist" – so Luther (eine Bemerkung, die zu zitieren Cross unterlässt) – „den Barbaren zu widerstehen, die alles zu Äquivokationen machen, wenn etwas mit dem Glauben zusammenzuprallen scheint."[300] Die ‚Philosophie' geht darum, sofern sie jenes Neugewordensein des Menschen durch die Vereinigung mit der Gottheit in Christus verkennt, schlicht fehl bzw. läuft der Theologie zuwider und umgekehrt. Daher kann Luther in seinem Brief an die anhaltinischen Fürsten vom Juni 1541 (den Cross nicht heranzieht) auch die ‚Huckepack'-Terminologie nicht nur als „ein fast vngeschickte rede […], die man dem volck weder sagen noch leren kan"[301], sondern darüber hinaus als regelrecht „vnchristlich"[302] qualifizieren, obwohl er sie bemerkenswerterweise noch im Januar 1539 in der Tat akzeptiert zu haben scheint[303].

Auch im Zusammenhang der Abendmahlsfrage diskutiert Luther die Suppositionslehre. 1520 sind es in *De captivitate Babylonica ecclesiae* letztlich drei Probleme, die er thematisiert.[304] Erstens meldet er an der scholastischen Interpretation der aristotelischen Propositionslehre im Sinne einer *suppositio pro eodem* durch Subjekt und Prädikat Zweifel an (diesen Vorwurf wiederholt Luther noch 1541[305]). Zweitens kritisiert er die *suppositio pro eodem* dafür, dass unter ihrer Voraussetzung das Subjekt der Einsetzungsworte, ‚hoc', ‚dies', und das Prädikat, ‚corpus meum', ‚mein Leib', aufgrund des identifizierenden ‚est' für dieselbe *res* supponieren müssten, das ‚hoc' also für die durch das Prädikat bereits bestimmte *res* des Leibes Christi zu supponieren hätte, mit dem Resultat, dass die

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einsetzungsworte letztlich tautologisch zu verstehen wären: ‚Dies' – nämlich: ‚mein Leib' – ‚ist mein Leib'. Eine solche Lesart führt zwangsläufig zur Transsubstantiationslehre, weil für das Brot nicht mehr supponiert wird. Drittens: Da Luther selbst an der Referenz des ‚hoc' auf das Brot (bzw. die Hostie – ‚das Weiße und Runde') festhält, ergibt sich unter der Voraussetzung der aristotelischen Kategorienlehre das Problem, dass das an die Subjektstelle gesetzte Brot zur Substanz aufgewertet, der an die Prädikatstelle gesetzte Leib Christi hingegen zur Akzidenz herabgesetzt würde. Die Transsubstantiationslehre, die stattdessen den Leib Christi als Substanz sowie seine Verwandlung in die Substanz des Brotes behauptet, hält Luther allerding nicht für das einleuchtende Mittel, um das skizzierte Problem zu umgehen, da dieses mit demselben theoretischen Recht, so seine spöttische Refutatio, auch durch eine Transakzidentationslehre gelöst werden könnte, die sogar den Vorzug besäße, die aristotelische Kategorienlehre nicht bestreiten zu müssen: Eine Transakzidentationslehre würde die Verwandlung des Leibes Christi als einer Akzidenz in die Akzidentien des Brotes annehmen. Mit anderen Worten: Zusammen mit der Suppositionslehre verwirft Luther auch die Substanz-Akzidenz-Unterscheidung als untauglich, um der Abendmahlsfrage beizukommen.

1528 präsentiert Luther in *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* seine eigene Lösung, derzufolge die beiden ‚Enden' der Einsetzungsworte bzw. die beiden Relata, ‚hoc' und ‚corpus meum', so ins Verhältnis zu setzen sind, dass sie erst im Medium eines Dritten, nämlich der *nova res*, des „new, gantz wesen"[306], zu einer Verbindung gelangen: Ausweislich der Kommunikationssituation bezeichnet das ‚hoc' zunächst das Brot, von dem jedoch dann prädiziert wird, es sei ‚mein Leib'. Der Sprechakt der Einsetzungsworte lässt das Brot durch die Prädikation ‚mein Leib' zum „fleischsbrod odder leibsbrod"[307] werden. Luther schwebt demnach vor, die Suppositionslehre, die die Bedeutung von Sätzen strikt von der sprachlogischen Zuordnung der beiden verwendeten Terme, des Subjekts und des Prädikats, ableitet und insofern dyadisch vorgeht, durch eine Pragmatik zu ersetzen, welche akzeptiert, dass Subjekt und Prädikat ursprünglich differente *res significatae* haben, dann jedoch durch den sprachlichen Akt der Identifikation zu einem Dritten, eben der *nova res*, zusammenfinden, ohne dass dabei die Differenz zwischen beiden aufgehoben würde[308].

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Luther weist also nicht einfach bestimmte Differenzierungen der Suppositionslehre zurück, sondern er opponiert gegen die Suppositionslehre als solche. Auch dann, wenn die Suppositionslehre nicht in Äquivokationen abdriftet, sondern strikt univoke Termini verwendet, ist sie in Luthers Augen theologisch inadäquat. Denn im Blick auf Gott scheitert sie an der Trinitätslehre. Im Blick auf die im Christus verwandelte Welt wiederum wird sie den *novae res* nicht gerecht, denn während die Figur der *suppositio pro eodem* eine partielle oder vollständige Identität des vom Subjekt und vom Prädikat Bezeichneten aussagt und während die Vorstellung einer ‚Unterlage' auf ein Bedingungsverhältnis zwischen dem Supponierenden und dem Supponierten abzielt[309] – während also die Suppositionslehre in jedem Fall ein Implikationsverhältnis in Anspruch nimmt –, verbindet sich in den *novae res* Disparates oder sogar Gegensätzliches: mit dem Alten das Neue. Das von Cross gefällte Urteil, Luther habe versäumt, vom Begriff der Konnotation bzw. von der Unterscheidung zwischen absoluten und konnotativen Termen Gebrauch zu machen, und auf diese Weise Äquivokationen sowie im Resultat ungewollt das Missverständnis einer doketischen Christologie riskiert, da der Term ‚Mensch' bei direkter Applikation auf Christus ohne Annahme einer konnotativen Funktion im Blick auf ‚Menschheit' eine fundamental andere Bedeutung annehme als im Fall aller anderen Menschen[310], trifft zwar insofern zu, als Luther Terme mit konnotativer Funktion zwar selbstverständlich kennt, diese konnotative Funktion jedoch in der Tat für unerheblich hält, weil es die jeweiligen Einzeldinge sind, auf die sich Terme (denotativ) beziehen, und die Einzeldinge sich nicht primär unter Gattungen versammeln, sondern mit anderen Einzeldingen zu Sachverhalten zusammentreten. Im Falle der Christologie liegt der sachliche Grund für Luthers Desinteresse an Konnotation eben darin, dass Luther – der Äquivokationen strikt zu vermeiden trachtet sowie (siehe dazu unten) von Begriffen die Abdeckung sämtlicher Einzelfälle verlangt – aufgrund der Inkarnation eine eschatologische Erneuerung der Begriffsinhalte inmitten der alten Welt annimmt.

5. *Nova dialectica*

Wenn, wie von Luther vertreten, die Sache den Vorrang vor ihrer Versprachlichung hat, stellt sich das dialektische Problem; und es

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt sich umso dringlicher, je mehr die herkömmliche Dialektik sich als untauglich erweist, um die Sache adäquat – und das heißt für Luther: schriftgemäß – zu erfassen. Wie also stellt Luther sich eine sachlogische Reformulierung der Trinitätslehre und wie jenes Zusammentreffen von Disparatem oder sogar Gegensätzlichem am physischen Ort ein und desselben Individuums vor, von dem die *nova lingua* spricht?

Durchgängig fällt an den Texten Luthers auf, dass die Erläuterung von Begriffen durch Verweis auf die Folgen der bezeichneten Sache erfolgt, indem nach deren ‚Nutzen'[311], ‚Kraft'[312], ‚Gebrauch'[313], ‚Werk'[314], ‚Kraft'[315] oder ‚Frucht'[316] gefragt wird. Exemplarisch lässt sich das an den Ausführungen zur Taufe im Großen Katechismus beobachten, die darauf abstellen, „waruemb und wozu sie eingesetzt sey, das ist was sie nuetze, gebe und schaffe. Daruemb fasse es auffs aller einfeltigst also, das dis der Tauffe krafft, werck, nutz, frucht und ende ist, das sie selig mache."[317] Diese Denkfigur begegnet der Sache nach bereits in den *Dictata super Psalterium* aus dem Jahre 1513. In einer Scholie zu Ps 71,19, in der er sich am Gerechtigkeitsbegriff abarbeitet, empfiehlt Luther:

> Wer den Apostel und die anderen Schriften gehaltvoll verstehen will, muss all das tropologisch verstehen: Wahrheit, Weisheit, Kraft, Heil, Gerechtigkeit, nämlich durch die er uns stark, geheilt, gerecht, weise macht. So [auch] Werke Gottes, Wege Gottes, die alle wörtlich genommen Christus sind […].[318]

Die Scholie zu Ps 72,2 präsentiert, wenngleich noch ganz im Sinne der Demutstheologie, einen finalkausalen Gerichtsbegriff:

> Weshalb Züchtigung und Kreuzigung des Fleisches und Verdammung aller Dinge, die in der Welt sind, Gerichte Gottes sind: die er durch das Gericht, das heißt durch das Evangelium und seine Gnade, in den Seinen wirkt. Und so entsteht Gerechtigkeit. Denn wer vor sich ungerecht ist und so vor dem Angesicht Gott demütig, dem gibt Gott seine Gnade. Und auf diese Weise wird es in den Schriften auf das häufigste aufgefasst. So ist die Gerechtigkeit tropologisch der Glaube an Christus. Röm. 1: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durch ihn offenbart' usw.'[319]

Und in der Glosse zu Ps 106,2 heißt es: „Jene Mächte und Kräfte [Gottes] verstehen wir tropologisch als solche, durch die er mächtig und kräftig macht, in denen er preisenswert ist […]."[320]

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch während Luther eine solche finalkausale Interpretation der Eigenschaften oder Handlungen Gottes im Zusammenhang der *Dictata* noch als tropologische Interpretation einführt, verzichtet er bereits wenig später, in der Römerbriefvorlesung, darauf, diese finalkausale Interpretation als bloßen Tropus und insofern als nichtwörtlichen bzw. in diesem Sinne uneigentlichen Schriftsinn auszuweisen.

> Die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Und hier darf abermals ‚Gerechtigkeit Gottes' nicht als die aufgefasst werden, mit der er [der Gerechte] durch sich selbst gerecht ist, sondern mit der wir aufgrund von ihm gerechtfertigt werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht. So sagt auch der selige Augustinus in Kap 11 von *Über den Geist und den Buchstaben*: ‚Deswegen heißt es ‚Gerechtigkeit Gottes', weil er dadurch, dass er sie zuteilt, Gerechte macht. So ist das Heil des Herrn das, durch das er Geheilte macht.'[321]

In einer ausdrücklich am Hebräischen orientierten Auslegung des 110. Psalms vom Sommer 1518 wendet Luther dieselbe Auslegungsregel auf den Begriff der Kräfte Gottes an:

> Das Ander worttleyn deyner creffte add stercke add̓ vormŭgens. drucket aŭß nit die stercke. da mit eyner starcke ißt zcu besteen add vberleid: welche stercke heißt billicher festŭng add̓ festigkeit: alls eyn felß add̓ eyn festeß schlosß add stat: starck ißt: vnnd nit leicht zcu vberwind. sunderñn es heißt hie die stercke add̓ krafft. da mit eyner starck vnnd crefftig ißt ander zcu vberwind vnnd vnder sich bringen. zcu regiren vber sie. alls denn von Nemroth Geñ. X. geschriben steet: das er der erst waß. der starcke war. das ißt der die anderñn vnnd̓ druckt vnnd eyn herschafft vber sie an nahm.[322]

Und der Freiheitstraktat fragt nach dem Gebrauch Christi: „Wilcher glaub da durch erwechst und erhalten wirt, Wen mir gesagt wirt, Warumb Christus kummen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat […]."[323]

Dieser – aus dem theologischen Interesse an der Figur des ‚pro nobis' gespeisten – Betonung des Nutzens bzw. der Folgen entspricht, dass Luther explizit bzw. programmatisch ab 1527 mit dem Begriff der *causa finalis*[324] sowie ab 1530 mit dem Begriff der *causa efficiens*[325] operiert. Insgesamt ersetzt Luther die Prädikamentenlehre durch die Lehre von den vier *causae*[326]. Das zeigt sich nicht nur implizit an den Texten, sondern wird bereits in einem im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Melanchthon über

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Begründung gottesdienstlicher Traditionen[327] stehenden Brief an einen ungenannten Empfänger vom August des in vielerlei Hinsicht so einschneidenden Jahres 1530 explizit ausgesprochen:

> Die schwierigste Frage von allen ist die von den Gesetzen, von vielen auf verschiedene Weise versucht, von niemandem jemals zustande gebracht. Das liegt zunächst an der unvollkommenen Kenntnis des Geistes, sodann an der menschlichen Bosheit. In der Kirche fehlt die Ursache des Gesetzes: 1. Die Wirkursache, denn niemand hat das Recht. 2. Die Zweckursache, denn alle Gebote sind bereits erlassen, die fromm, erlaubt, anständig und heilsnotwendig sind. 3. Die Materialursache, denn nicht die Sachen und äußeren Güter der Welt gehören der Kirche, sondern die geistlichen und ewigen. 4. Die Formalursache, denn am besten und geeignetsten kann nichts geordnet werden als durch das Wort Gottes, das alles nach Gewicht, Maß, Zahl und Ordnung gesetzt hat, wie den Glauben, die Liebe, das Kreuz, den Dekalog, die Gebote und die Verheißungen. Ja, die Vernunft fasst die Formalursachen in der Kirche nicht, so wie auch nicht die Materialursachen, weder die Wirk- noch die Zweckursachen. 1. Die Zweckursache der Gesetze in der Kirche muss das ewige Leben sein. 2. Die Materialursache die Sünde und der zu rechtfertigende Sünder und der Glaubende und die Gerechtigkeit vor Gott. 3. Die Wirkursache der Herr des ewigen Lebens. 4. Die Formalursache das lautliche Wort, durch den Geist gelehrt, empfangen, nicht allein durch die Urkunde und die Stimme bezeichnet.[328]

In einer Tischrede aus dem Jahr 1540 wird diese dialektische Position bündig zusammengefasst:

> Aber eine gute Definition wird aus den vier Ursachen zusammengeflochten. Die Bauern verstehen das auch. Was ist's fur ein Ding? Das ist die Materialursache. Wie ist's? Die Form. Wann kommt's? Die Wirkursache. Wozu dient's? Der Zweck. Aus diesen Ursachen setzt sich also eine gute Definition zusammen.[329]

Von den vier *causae* privilegiert Luther die *causa finalis* und die *causa efficiens*, während er die *causa materialis* und die *causa formalis* zurückstellt.[330] Zugleich weigert er sich im Blick auf jene zwei, die *causa finalis* der *causa efficiens* überzuordnen, da andernfalls Gott als dem Schöpfer, von dem her sich auch erst die Zwecke bestimmen, nicht Rechnung getragen würde, wie Luther u.a. am Fall des Gottesdienstes in der erwähnten Auseinandersetzung mit Melanchthon im Sommer 1530 erläutert:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Und was verbieten das erste Gebot und alle Propheten anderes als einen Dienst der Werke? Denn seien die Zweckursachen in der Tat ganz und gar göttliche, zumindest erlaubte, geschehen dennoch durch diesen Zusatz, ‚es sei Gottesdienst!', durch den Menschen höchste Lästerungen und Sakrilegien, als ob nämlich der Mensch Gott machen oder [ihn] lehren wollte, nach welcher Ordnung er zu verehren sei. Weshalb ein solches Werk (wie du sagst) nicht Dienst, sondern Übung ist. So fühle auch ich. Ja, ich weiß sicher, ohne jenen Zusatz ist es allein eine Übung, und mit dem Zusatz ist es Götzendienst. Darauf will ich hinaus, wenn ich von der Wirkursache rede. Denn wenn es keine Wirkursache gibt, ist die Zweckursache notwendigerweise eine Chimäre. Du zwingst mich daher, mich zu wundern und ganz und gar zu zweifeln, ob ich dich verstehe, der du die Wirkursache verwirfst und auf die Zweckursache drängst.[331]

Der Umstand, dass Luther die Prädikamentenlehre verlässt, stattdessen das Raster der *causae* präferiert und von diesen die Zweck- und insbesondere die Wirkursache in den Vordergrund stellt, lässt erkennen, dass er sich offenbar nicht mehr an einer klassischen Begriffs- bzw. Termlogik orientieren will, die der Frage nachgeht, welche Begriffe auf welche Weise was bezeichnen und wie sich Begriffe zu Sätzen und Schlüssen kombinieren lassen, sondern dass er sich stattdessen für Kausalgefüge bzw. für Ursprünge und Ziele sowie Folgen interessiert. Die Frage nach den Ursachen ist es, so lässt sich einer Tischrede des Jahres 1532 entnehmen, die das Eigentliche einer Sache erfasst.[332] Die ontologische Basiseinheit sind für Luther damit nicht mehr einzelne Dinge bzw. Substanzen, sondern Sachverhalte. Insofern wäre (wie auch schon aus seiner Behauptung einer wechselseitigen Abhängigkeit von *nomen* und *verbum* hervorgegangen war[333]) Luther als Verfechter einer Aussagenlogik zu betrachten. 1532 spricht er dies in einer Tischrede explizit aus: „Wenn ich dialecticam solt lesen, so wolt ich alle wort in ban thun: Syllogismus, enthymema, maior, minor. Propositio heist ein handl oder sach, dauon man reden will."[334] Von solchen Propositionen kann Luther an anderer Stelle sagen, sie seien dadurch gekennzeichnet, dass ihre *res* anwesende bzw. gegenwärtige Sachen, *res praesentiae*, seien[335], dass sie also den Anspruch erheben, gegebene, ‚gegenwärtige', Sachverhalte zum Ausdruck zu bringen. So erklärt sich auch Luthers Diktum, dass es die Theologie, nicht die Philosophie sei, deren Gegenstände *res praesentiae* seien[336]: Die Philosophie versucht sich lediglich an Definitionen bzw. studiert Terme, Terme, die als solche ihre Gegenstände

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eben nicht als gegenwärtige bzw. tatsächlich vorhandene ausweisen, sondern bestenfalls als potenziell gegenwärtige bzw. potenziell vorhandene und insofern eben als abwesende. Die Theologie hingegen befasst sich gewissermaßen mit Tatsachen bzw. trifft Aussagen über Gegebenheiten: über Christus als Gott und Mensch, über Leib und Blut Christi in, mit und unter Brot und Wein, über den Glauben des Einzelsubjekts etc. Damit ist für Luther die Theologie, nicht die Philosophie, die eigentliche Tatsachenwissenschaft. Um Tatsachen handelt es sich bei ihren Gegenständen deswegen, weil sie allesamt durch das Wort Gottes, das *verbum*, kreiert werden: In seinem *verbum*, das einen Sachverhalt kreiert, indem es ihn ausspricht, ist Gott selbst anwesend.[337]

In Anbetracht der 1530 erteilten programmatischen Zurückweisung der Prädikamentenlehre und seiner Neuorientierung an den *causae* verwundert es nicht, dass Luther schon Ende der 1520er Jahre dazu übergeht, auch den Gedanken einer Präsenz zweier Substanzen am Ort ein und desselben Individuums, wie er vorrangig in der Christologie und in der Abendmahlslehre begegnet, im Rahmen einer Lehre von den Ursachen zu reformulieren. Die technische Frage, wie zwei Substanzen an einem Ort präsent sein können – eine Frage, die Luther mit dem Hinweis auf Ineffabilität[338] und auf den Unterschied zwischen Glauben und Vernunft[339] abzuweisen pflegt –, verwandelt sich aus dieser Perspektive in die Frage, wie Wirkungen sich zueinander verhalten. Dazu passt, dass Luther offenbar schon 1530, gesichert aber 1532 beginnt, die Lehre von den vier *causae* um die fünfte *causa*, die *causa instrumentalis*[340], zu erweitern:

> Zu meiner Zeit gab es in den Schulen keinen Gebrauch der Dialektik. Man überlieferte die Universalien und die Prädikamente; darüber stritt man, überlieferte aber keinen Gebrauch derselben. Ich jedoch, wenn ich mich auf das Reden vorbereite, denke an nichts von den Prädikamenten her. Wie ich, wenn ich über den Glauben sprechen soll, nicht denke, was die Substanz des Glaubens ist, was die Quantität und Qualität usw., sondern ich denke zuerst, woher er kommt oder was seine Wirkursache ist, nämlich der Heilige Geist, dass er ein Geschenk Gottes ist, dass er durch das Amt des Wortes (das die Instrumentalursache ist) zustandekommt; danach betrachte ich die Form- und Materialursache, dass der Glaube Christus erfasst, schließlich auch die Zweckursache, was der Glaube uns bringt: Gerechtigkeit, desgleichen, was er Gott zuspricht, nämlich Ehre. Hierzu gehören auch die Früchte des Glaubens, die guten Werke, die Abstattung von Dank für die uns durch Christus erzeigten

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Wohltaten Gottes. Hier wird der Glaube auch angemessen von der Geschichte und anderem getrennt, damit keine Zweideutigkeit zurückbleibe. Dieses Denken eröffnet mir die gesamte Natur des Glaubens auf das klarste, durch die Prädikamente usw. könnte ich das nie. Und auch von den Knaben wird es leichter gelernt. Dennoch kann, wenn du dies zur Kenntnis genommen hast, auch die Ordnung der Prädikamente dann leicht erlernt werden, denn dieses Erkenntnis der Ursachen muss als erste kommen, denn sie geht fein stracks zu zur Sache, was es doch sei usw.[341]

In der ebenfalls ca. 1540 entstandenen *Dialectica*, die nicht von Luther selbst, sondern möglicherweise von seinem Sohn Hans stammt, die jedoch ausweislich des Untertitels – „Methodus Dialectices tradita a Reverendo D. Doctore Luthero"[342] – beansprucht, von ihm oder zumindest in seinem Sinne überliefert worden zu sein, wird diese Auffassung wiederholt:

> Aus den Ursachen fließen also die besten Definitionen. Die gehen gerade zu, sagt D. Luther, und berichten einem richtig, und man kommt eher und näher dazu als durch die Prädikabilien und die Prädikamente [...]. Die Bauern sagen: Was ist das für ein Ding? Woraus ist es gemacht? Was die Materialursache ist. Wie ist es gemacht? Die Form. Woher kommt es? Die Wirkursache. Womit ist es so gemacht? Die Instrumentalursache. Wozu dient es? Was nützt es? Der Zweck. Wenn es in das Werk gekommen ist und sein Ende erreicht hat: die Wirkung.[343]

Der Gedanke, den Luther am exemplarischen Fall des Abendmahls entwickelt, besagt, die Einheit der unterschiedlichen Substanzen wie Brot und Leib bzw. Wein und Blut bestehe darin, dass sie ein und dieselbe Wirkung erzeugten bzw. dass ein und derselbe Gebrauch von ihnen gemacht werde. In der großen Abendmahlsschrift von 1528 entfaltet Luther dieses Modell einer Identität der Wirkungen, indem er zwei grundsätzliche Typen der *unio* einführt. Den einen Typ, die *unio essentialis* (bei Biel die *unio suppositalis*[344]), beschreibt Luther als „wesentliche einickeit der naturn"[345], wie sie für die trinitarischen Personen gilt. Doch selbst diese Wesenseinheit der trinitarischen Personen charakterisiert Luther im Blick auf die ökonomische Trinität im Sinne der augustinischen Unteilbarkeit der Werke nach außen als Wirkeinheit der Personen: An jedem Werk Gottes, an jeder Wirkung Gottes sind alle drei Personen gleichermaßen beteiligt.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Hieraus sihestu, wie die drey Goettlichen Personen unterschiedlich inwendig der Gottheit zu gleuben, und nicht in eine Person zu mengen sind, Und doch das Goettliche Einige wesen nicht zu trennen, oder drey Goetter zu machen, Sondern eusserlich gegen die Creatur ein Einiger Schepffer sey, so gar einig, das auch die Creatur, so die Personen unterschiedlich an sich nemen, aller drey Personen, als Einiges Gottes einerley werck sind.[346]

Unter dem zweiten Typ fasst Luther jedwede *unio* am Ort eines indizierbaren und folglich physisch verfassten Einzeldings in Raum und Zeit, wie sie sich grammatikalisch mit Hilfe einer Synekdoche[347] ausdrücken lässt. Dazu gehört zunächst die *unio formalis*, die „Formliche einickeit"[348], wie sie bei dem die Gestalt einer Taube annehmenden Heiligen Geist vorliegt. Darüber hinaus aber gewinnt Luther an Ps 104,4 – „der du machst Winde zu deinen Boten und Feuerflammen zu deinen Dienern" – den Begriff einer Einheit des Werkes bzw. einer Einheit der Wirkung halber, einer „Wirckliche[n] einickeit": „drumb das der Engel und seine gestalt einerley werck ausrichten"[349]. Luther vertritt also offenbar weder, dass das ‚Wesen' der Engel in Wind und Feuer bestünde (dies wäre eine *unio essentialis* bzw. *suppositalis*), noch, dass die Engel die Primärursachen der von Wind und Feuer als den Sekundärursachen erzeugten Wirkungen wären, noch, dass die Winde bzw. Feuerflammen die Gestalten der Engel wären bzw. dass die Engel die Gestalten des Windes und des Feuers angenommen hätten, um auf diese Weise sichtbar zu werden. Was Luther vielmehr meint, ist, dass die Wirkungen des Windes und des Feuers eben nicht nur die Wirkungen des Windes und des Feuers, sondern zugleich auch die Wirkungen der Engel seien. Die Wirkungen, welche die Winde und Feuerflammen hinterlassen, sind, so versteht Luther offenbar den Psalmvers, die Wirkungen der Engel selbst. Das Auftreten der Winde bzw. Feuerflammen und das Auftreten der Engel ziehen also ein und dieselben Folge nach sich. Dieses Modell wendet Luther auch auf das Abendmahl an.[350] Die ‚sakramentale Einheit' von Brot und Leib Christi besteht nicht darin, dass Christus sich im Brot verberge, sondern darin, wie Luther schon 1520 unter Rückgriff auf Paulus erläutert, dass das Brot diejenige Teilhabe an Christus erlaubt, die dieser selbst gewährt.

> Aber damit wir nicht allzu sehr philosophieren: Scheint Christus dieser Neugier nicht auf das schönste begegnet zu sein, als er vom Wein nicht gesagt hat, ‚dies ist mein Blut', sondern, ‚hier ist mein Blut'? Und viel

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> klarer, da er das Nomen ‚Kelch' hineinmengt, indem er sagt, ‚dies ist der Kelch des neuen Bundes durch mein Blut', scheint er nicht gewollt zu haben, dass wir in dem einfachen Glauben verweilen, auf dass wir nur glauben, sein Blut sei im Kelch? Ich jedenfalls nehme, wenn ich nicht folgern kann, auf welche Weise das Brot der Leib Christi ist, dennoch meinen Verstand gefangen im Gehorsam gegen Christus und glaube fest, indem ich mich einfach an seine Worte halte, nicht nur, dass der Leib Christi im Brot ist, sondern dass das Brot der Leib Christi ist. So nämlich werden mich die Worte bewahren, wo es heißt: Er nahm das Brot, indem er Dank abstattete, brach es und sagte: ‚Nehmet, esst, dies (das heißt: dieses Brot, das er genommen und gebrochen hatte) ist mein Leib'. Und Paulus: Ist nicht das Brot, das wir brechen, die Teilhabe am Leib Christi? Er sagt nicht: ‚er ist im Brot', sondern: ‚das Brot selbst ist die Teilhabe am Leib Christi.' Was, wenn die Philosophie das nicht fassen kann? Der Heilige Geist ist größer als Aristoteles.[351]

Auch 1528 zielt Luther auf die Wirkung des von der Predigt begleiteten Brotgenusses, die mit der Wirkung einer physischen Teilhabe am Leib Christi identisch sein soll.

> Wir lehren auch, dass das Brot an ihm selbst von keinstem Nutzen ist. Aber das Brot mit dem Wort gefasst ist von Nutzen und ist nicht mehr bloßes Brot, des Wortes halber, denn derjenige, der sagt, dies ist mein Leib, etc., ist allmächtig und lügt nicht."[352]

Die oben erwähnte Umstellung von der Substanz auf die Relation, die Luther vornimmt, erklärt sich möglicherweise auch durch diese Fokussierung auf die Wirkungen: jedenfalls dann, wenn man annehmen möchte, Luther habe die Behauptung eines Zugleichs von Wirkungen für nachvollziehbarer gehalten als die Behauptung eines Zugleichs von Substanzen – ob zu Recht oder Unrecht, sei dahingestellt.

Der Gedanke einer ‚wirklichen Einigkeit', einer Wirkeinheit, dürfte ebenso Luthers eigenem Verständnis der Zweinaturenlehre, seiner Konzeption der Allwirksamkeit Gottes bei einer gleichzeitigen *cooperatio* von Gott und Mensch sowie möglicherweise sogar dem Gedanken des einen „kuchen"[353] von Glaubendem und Christus zugrundeliegen.

Auf die Zweinaturenlehre angewendet, die, recht verstanden (siehe oben 3b), nicht zwei Abstracta (‚Menschheit', ‚Gottheit') miteinander verbindet, sondern zwei Concreta (‚dieser Mensch', ‚dieser Gott') oder bestenfalls ein Abstractum (‚Gottheit') und ein Concre-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tum (‚dieser Mensch'), bedeutet der Begriff einer Wirkeinheit, dass die Wirkungen, die das Individuum Jesus Christus hinterlässt, die Wirkungen Gottes bzw. der Gottheit selbst sind. Die Rettung durch Gott ereignet sich als Rettung durch Tod und Auferstehung Christi; die Folge von Tod und Auferstehung Christi ist identisch mit der Folge der Barmherzigkeit Gottes:

> [...] dieser Sohn ist heilig und sicher fur dem Teuffel und tode, ist nicht verloren als wir menschen, so erlangt er ihme auch nicht zu gutth die seligkeit, den er ist zuvor die seligkeit und das leben selbst. Dan er ist warhafftiger Gott nicht allein an seiner person, sonder auch, was sein ampt und werck anlanget, die zeugen von ihme, das ehr gott sej, wie er den im Joanne saget: wollet ihr mir nicht gleuben, so gleubet mir doch umb der werck willen &c.. Drumb ists recht essentialis definitio, das alhier von ihme gesaget wirdt: wer an ihnen gleubet, der hatt das ewige leben, das der Sohn gebe das ewige leben und den tod durch sich selbst wurge, und alle gleubigen an in selig mache, den das gehort Gott alleine zu.[354]

Eine solche Wirkeinheit kann Luther 1525 ebenso für Brot und Wein im Abendmahl behaupten, für die er wie für alles Geschaffene den Begriff der Gehilfen- oder Mitwirkerschaft, *cooperatio*, heranzieht:

> Also thut er mit dem brod auch. Weyl es furhanden ist, so neeret er dadurch und drunder, das man es nicht sehe und meyne, das brod thu es. Wo es aber nicht furhanden ist, das neeret er on brod, alleine durchs wort, wie er thut unter dem brod, das also das brod seyn gehůlffe sey, gleich wie. Paulus 1. Cor. 3. sagt: 'Wyr sind Gottes helffer', das ist, durch und unter unserm eusserlichem predigampt gibt er ynnwendig die gnade, die er auch wol on unser ampt geben kůnde und auch gibt. Aber weyl das ampt da ist, soll man dasselbige nicht verachten noch Gott versuchen. Also neeret er uns durchs brod eusserlich, aber ynnwendig gibt er alleyne das gedeyen und dawen, wilchs nicht kan das brod geben. Und summa, Alle creaturen sind Gottes larven und mumereyen, die er will lassen mit yhm wircken und helffen allerley schaffen, das er doch sonst on yhr mitwircken thun kan und auch thut, Auff das wyr blos an seynem wort alleyne hangen.[355]

Dieselbe gedankliche Figur der Mitwirkung im Sinne einer Instrumentalfunktion macht Luther 1536 für die Taufe geltend: „So predigen und taufen wir, aber dennoch sind Wort und Taufe nicht die unsrigen, wir fügen nur Mund und Hände hinzu. Sondern es ist Gottes Taufe und Werk, und dennoch werden wir Mitarbeiter Gottes

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genannt."[356] Dementsprechend gilt für das Predigtamt, dass Gott sich der Prediger als „mitwircker" bedient:

> Denn wie wol Gott kuende on predigen die leute das Euangelion leren, wie er denn auch thut ynnwendig (gleich wie er on Engel alle creaturn ynnwendig erhelt und regirt), So wil ers doch nicht thun, Sondern braucht der prediger eusserlich durchs wort und lest sie mit wercken zur lere und geyst, den er selbst ynnwendig gibt. Also rhuemet sich S. Paulus.1. Cor. 3. das die prediger seyen Gottes gehuelffen und mitwircker an der Corinther selickeit [...].[357]

In diesem Sinne kann Luther die Schlüsselgewalt insgesamt als „Einerley werck" von Gott und Mensch betrachten:

> [...] so spricht er [sc. Christus; G. L.], Bindet vnd loset yhr auff erden, Thut der schlussel werck, so will ichs auch thun, Es sollen einerley schlussel sein, mein vnd ewr, Einerley werck, mein vnd ewrs, Wartet ewrs wercks, so geschicht meins auch Er verpflicht vnd verbindet sich an vnser werck [...].[358]

Brot und Wein im Abendmahl, das Wasser der Taufe und das Wort der Predigt sind also *causae instrumentales* für Gott als die *causa efficiens*, auch wenn Luther 1533 in einer Tischrede Brot und Wein im Rahmen der *vier causae – formalis*, *materialis*, *efficiens*, *finalis* – als *causae materiales* auftreten lässt[359]: möglicherweise, um einen Unterschied zwischen lebendiger und nicht-lebendiger Kreatur zu markieren. Denn aufgrund der Allwirksamkeit Gottes[360] gilt für Luther, dass die Wirkungen aller lebenden Geschöpfe – der *verba realia* – letztlich die Wirkungen Gottes sind. Ob Krieg, ob Seuche, ob Zeugung, ob Ernte: In allem wirkt Gott. „Denn die creaturn sind nur die hand, rohre und mittel, dadurch Gott alles gibt […]."[361] In der Schöpfung verhält Gott sich zu den Geschöpfen als die *causa efficiens* zu den *causae instrumentales*. Das gilt für alles menschliche Gedeihen im weltlichen Regiment, ob für die Zeugung von Kindern durch die Eltern[362], ob für die Führung von Familie und Haushalt durch Ehemann und Ehefrau[363] oder für die Lenkung des Gemeinwesens durch Amtspersonen[364]: Immer sind Menschen nur Instrumentalursachen, so „dass wir nur Diener und Mitwirkende Gottes seien, dass wir nicht die Wirkursache, sondern die Instrumentalursache sind, durch die Gott wirkt und jenes macht"[365].

Nicht zuletzt wendet Luther die Figur der gemeinsamen Wirkung bzw. der menschlichen Mitwirkung auf die christliche Existenz an.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Christ lebt so in engster Verbundenheit, nämlich in Personalunion mit Christus, dass er dadurch eine doppelte Identität gewinnt, die es ihm nicht nur erlaubt, sondern ihn geradezu nötigt, sein Glauben und sein Lieben als Konsequenz seiner Partizipation an den – als solchen für den Gebrauch bestimmten – Gütern Christi und damit als Werk Christi selbst zu beschreiben:

> [...] die fromen, die er [sc. Gott; G. L.] gebird und schaffet aus gnaden, das geschicht on alle yhr mitwircken, denn so sind und werden sie newe creaturen ynn Christo. Die werck aber sind das thun und leiden, das Gott durch sie also geschaffen wircket, da sind sie mitwircker [...].[366]

Auf diese Weise entsteht auch die Einheit der christlichen Gemeinschaft bzw. der Kirche: „Und so wyr denn mit Christo eyn kuchen sind, so wirckt das selbige soviel, das wyr auch unter einander eyn ding werden."[367]

Insgesamt führen die skizzierten Überlegungen Luther auf den Begriff einer neuen Dialektik, einer *nova dialectica*, den er in spöttischer Absicht 1519 gegen Eck[368], 1520 gegen die für die Bannandrohungsbulle *Exsurge, Domine* Verantwortlichen[369], 1523 gegenüber einer mit Aristoteles ‚gepanzerten' Kirche[370] und 1525 gegen Erasmus[371] gebraucht hatte, jedoch in einer Tischrede aus dem Jahre 1539[372] sowie in der Promotionsdisputation von Georg Major und Johannes Faber aus dem Jahre 1544[373] für seine eigenen Zwecke in Dienst nimmt. In jener Tischrede unterscheidet Luther die *nova dialectica* von einer – offenkundig aristotelisch orientierten – *vetus dialectica*, die lehre, wie ein Wort gut und angemessen verstanden werde, so dass die *res significata* nicht in Zweifel stehe, die darüber hinaus Nominal- und Realdefinitionen vortrage, die das Univoke, Äquivoke und Denominative unterscheide und die an den Prädikabilien, Prädikamenten und Anteprädikamenten festhalte. Demgegenüber zielt die *nova dialectica*, die Luther für die Theologie vorschwebt, auf etwas anderes. „Der ist ein Gelehrter, welcher ein guter Dialektiker ist", erklärt Luther, nämlich: „welcher aus einem Antecedens ein Consequens herleiten kann, so dass die Dialektik nicht in Regeln besteht, sondern in der Sache und in Beispielen."[374] Im selben Jahr 1539 kann Luther in der großen Disputation zu Joh 1,14 die Funktion einer recht verstandenen Dialektik andeuten:

> [...] die Dialektik ist die Kunst der Künste, die Wissenschaft der Wissenschaften in allen Berufen. Antwort. Nicht als Herrin, sondern als

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Dienerin und Magd und schönste Beauftragte, die zu definieren und zu trennen lehrt. Aber beides im Blick auf die Theologie. In der, wenn die Dialektik endet, auch diese Dienerin darniederliegt.[375]

In beiden Passagen kommt zum Ausdruck, wie Luther die Funktion der Dialektik versteht. Erstens: Anstatt ihre eigenen, zumal von Aristoteles her gewonnenen Regeln dem Schrifttext und, damit zusammenhängend, den theologisch relevanten Fällen aufzuzwingen, setzt sie letztere voraus und entwickelt erst von ihnen her sowohl die Sachdefinitionen[376] als auch die dialektischen Verfahrensregeln. Damit hängt zusammen, dass Luther die Dialektik von dem unterscheidet, was er ‚Geschichte' nennt, und letzterer, nicht etwa ersterer, glaubenbegründende Funktion zuweist[377]: Die Dialektik dient demgegenüber der Explikation des Glaubens und dessen rationaler Rechtfertigung. Was das Problem der Definitionen betrifft, so gibt Luther in *De servo arbitrio* neben dem inhaltlichen Kriterium der Schriftgemäßheit[378] für spezifisch theologische Gegenstände vier formale Kriterien zu erkennen: Übereinstimmung mit sich selbst[379] (d.h. Univokation), vollständige Abdeckung des Definiendum durch das Definiens[380], keine Widerlegung durch den Einzelfall[381] und Geltung für ausnahmslos alle (bekannten) Einzelfälle[382] (d.h. induktive Gültigkeit). Zweitens: Die Dialektik orientiert sich an Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, indem sie eine gegebene Sache von ihren in der Vergangenheit beobachteten und ergo in Zukunft erwartbaren Folgen her versteht; insofern ist sie eine „dialectica consequentialis" (dieser Ausdruck ist in der gesamten Weimarer Ausgabe allerdings nur in der zitierten Tischrede belegt und daher als solcher nicht belastbar). Drittens: Damit hängt zusammen, dass die Dialektik es weniger mit Syllogismen bzw. Deduktionen als eher mit induktiv[383]-empirischen Zusammenhängen zu tun hat.

Eine solche ‚neue', nämlich an der Schrift gewonnene und insofern von Gott her erneuerte, Dialektik, die der Sache und damit der *proprietas*, der Eigentlichkeit[384], verpflichtet ist, nennt Luther schon 1525 „Dialectica spiritus (sancti)"[385], 1532 „dialectica Theologiae"[386] und 1537 „Dialectica [...] Euangelii"[387], bevor er 1539 bzw. 1544 den Terminus „nova dialectica" heranzieht. Die theologischen Pointen einer solchen *nova dialectica* sind, abschließend zusammengefasst, die folgenden.

Erstens trägt Luthers *nova dialectica* der Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf Rechnung, indem er

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die Welt gleich zwei unterschiedliche dialektische Regelsysteme ansetzt, für den trinitarischen Gott jedoch, der außerhalb der Zeit sei und außer dem es vor der Schöpfung in Zeit und Raum nichts gegeben habe bzw. gebe, das Scheitern nicht nur der Syllogismen, sondern überhaupt jeder Dialektik und insofern deren Inapplikabilität behauptet, da Gott das menschliche Fassungs- und Ausdrucksvermögen übersteige.

> [...] unser Verstand versteht nicht, was außerhalb der Zeit ist. [...] Diese Natur [der Menschen; G. L.] ist so durch die Sünde verunstaltet, ja, verderbt und verworfen, dass sie den nackten Gott nicht erkennen oder begreifen kann, wie er ist. [...] Und es ist verrückt, viel über Gott außerhalb und vor der Zeit zu disputieren, denn das heißt, die nackte Gottheit oder das nackte göttliche Wesen begreifen zu wollen.[388]

Jede Rede von diesem ewigen, trinitarischen Gott bleibt notwendigerweise unzulänglich und unbefriedigend, denn sie trifft die Sache nie vollständig[389] – und kann sie auch nicht treffen, weil Gott von der Welt kategorial unterschieden ist und Gottes Realität daher mit einer an der Welt gewonnenen Dialektik nicht bewältigt werden kann. Nicht nur die Rede von den Personen und der Essenz, sondern auch Luthers Bevorzugung der Prädikamente der Relation und der Qualität sind darum lediglich Notbehelfe.

Zweitens: Im Blick auf die Welt unterscheidet Luther offenbar zwei Typen von Dialektik. Die *vetus dialectica* hat, wie immer sie ausgestaltet wird, ob noch im Sinne einer aristotelisch geprägten Prädikamentenlehre, ob im Sinne der Vier-*causae*-Theorie oder ob unter Fokussierung auf die *causae instrumentales*, ihr Recht in Bezug auf die Welt der Natur und Kultur. Zu dieser *vetus dialectica* gehören auch Erfahrungswissen und Professionslogiken, etwa die Mathematik[390] und die Astronomie. Die *nova dialectica* hingegen, die sich zuallererst auf Christus bzw. die Zweinaturenlehre und sodann auf die in Christus schon neugeschaffene Welt als unmittelbare Auswirkung der Inkarnation bezieht – in diesem Sinne muss Luthers *nova dialectica* im Sinne einer präsentischen Eschatologie verstanden werden – behauptet nicht nur die Antithese bzw. den Streit, *contentio*, zwischen Christus und der (alten) Welt[391], sondern darüber hinaus das Zugleich des Kontradiktorischen – Gottes und des Menschen, des Schöpfers und des Geschöpfs, des Lebens und des Todes, des Gerechtseins und der Sünde – an jeweils ein und demselben Ort in Zeit und Raum. Wenngleich Luther die Erklärungskraft der

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vier-*causae*-Theorie (unter Privilegierung, wie erwähnt, der *causa finalis* und der *causa efficiens*) sowie insbesondere die des Begriffs der *causa instrumentalis* und der *cooperatio* für bedeutend höher hält als die der Prädikamentenlehre, so gilt auch hier, dass eben wegen jener Kontradiktorizität sich die Gegenstände – im Sinne einer Non-Standard-Logik[392] – letztlich dem Verstehen entziehen: wenngleich auf andere Weise als die göttliche Trinität.

> Weshalb wir […] spüren, dass Gott vor der Hervorbringung der Welt in seiner wesenhaften Ruhe unverständlich gewesen ist, nun aber, nach der Schöpfung, innerhalb, außerhalb und über allen Kreaturen ist, das heißt, ebenfalls unverständlich ist. [...] Deswegen macht Gott sich auch nicht anders als durch seine Werke und sein Wort greifbar, denn diese fassen wir irgendwie; das Übrige, das die Eigentümlichkeiten der Gottheit sind, können wir weder fassen noch verstehen, wie sie sind: dass sie außerhalb der Zeit vor der Welt sind usw. […] Deswegen sind diese Hüllen notwendig. [...] deswegen hat Gott sich in seine Werke und in gewisse Gestalten gehüllt, so wie er sich heute in die Taufe, in die Absolution usw. einhüllt.[393]

Erst im *regnum gloriae* – nun im Sinne einer futurischen Eschatologie – werden diese Kontradiktoria sich dem Verstehen erschließen: wird die Gottheit Christi offenbar sowie deutlich werden, worin die höchste Gerechtigkeit des *deus ipse* besteht, der doch einigen Menschen hienieden Glauben und damit Glaubensgerechtigkeit verweigern kann.[394]

In der Disputation über Joh 1,14 aus dem Jahre 1539 wird deutlich, wie Luther sich das Verhältnis von *vetus dialectica* und *nova dialectica* abgesehen von einem solchen eschatologischen Bezugsrahmen vorstellt: An der Sache, nämlich am körperlichen ‚Einzelding' Christus und am unkörperlichen ‚Einzelding' des trinitarischen Gottes, scheitern die Prädikabilienlehre (These 10[395]), die Suppositionslehre (These 12[396]) und die syllogistische Form (Thesen 14, 17, 19, 22, 24, 25)[397], weil es sich jeweils um Materien bzw. Inhalte handelt, deren Mächtigkeit und Majestät, *virtus* und *maiestas* (These 20[398]), die Enge der *ratio* übersteigen und die zwar nicht gegen, *contra*, die dialektische Wahrheit, wohl aber „außerhalb, innerhalb, über, unter, diesseits und jenseits ihrer" (These 21[399]), zu stehen kommen. Mit anderen Worten: Die aristotelische Dialektik hat zwar in der Philosophie Gültigkeit; die Theologie jedoch bildet schlicht keinen ihrer Anwendungsfälle. Theologie bzw. *nova dialectica* einerseits

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Philosophie bzw. *vetus dialectica* andererseits bilden daher nicht etwa gleichrangige Bereiche, die einander widersprechen bzw. kontradiktorisch ausschließen würden. Vielmehr verhalten sie sich offenbar konträr zueinander: Es mag Dinge geben, die sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie falsch sind; was aber in der Philosophie wahr ist, ist in der Theologie falsch (Thesen 11, 23, 39[400]), und was in der Theologie wahr ist, ist in der Philosophie „einfach unmöglich und absurd" (These 2[401]).

Drittens: Luthers *nova dialectica* betrachtet die theologischen Gegenstände nicht als isolierte Einzeldinge, sondern als (propositional strukturierte) Sachverhalte und bettet diese in Ereignisgefüge ein, indem sie sie als Wirkungen bestehender Ursachen, als Ursachen prospektiver Wirkungen, als Zwecke oder als Instrumente für Zwecke behandelt. Dem entspricht, dass Luther Gott als einen wirkenden thematisiert, als einen lebendigen, einen dynamischen, einen permanent tätigen Gott. Gottes ökonomisches Wesen besteht ganz und gar im Wirken, so dass er auch nur aufgrund dieser Wirkungen erkannt werden kann. „[...] man erkennt ihn [sc. Gott; G. L.] nicht in seiner Substanz", so Luther 1535, „sondern durch sein Wort und sein Werk."[402] Damit ist das Missverständnis abgewehrt, über Gott im Sinne einer fixierten Entität von immergleichem Verhalten bzw. einem prädefinierten Set von Eigenschaften zu sprechen. Indem Luther explizit davor warnt, nach Gottes ‚Substanz' bzw. nach dem *deus nudus*, dem *deus ipse*, dem *deus in maiestate* zu fragen, schützt er den Gottesbegriff nicht nur vor spekulativer Vereinnahmung, sondern auch vor dem Irrtum, als könne Gott unabhängig von der jeweiligen Perspektive des Sprechenden und damit unabhängig von jeglichem Pro-me-Bezug maßgeblich als eine gleichsam objektive Entität ‚definiert' werden. Zugleich leitet Luthers *nova dialectica* die Theologie dazu an, Gott zwar nicht nur, jedoch immerhin vorrangig im Weltgeschehen, in den Ereignissen zu denken, wie verborgen und unverständlich auch immer. Zu diesen Ereignissen gehört ebenso das – für Luther stets wunderhafte – Ereignis des je eigenen Glaubens, das sowohl im Blick im Blick auf seine Ereignis- als auch auf seine Wunderhaftigkeit für Luther – der nicht zwischen ‚innerer' und ‚äußerer Erfahrung' unterscheidet – offenbar in eine Reihe mit objektiv feststellbaren Geschehnissen gehört. Auch der je subjektive Glaube, die *fides qua*, ist ein Sachverhalt, der als solcher in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang steht, indem er, Luther

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zufolge, als Werk Gottes zu gelten hat und seinerseits die Liebe nach sich zieht. Dieses hartnäckige Insistieren auf einem so verstandenen Tatsachenbezug der Theologie, der die Einschränkung des Glaubens auf ein privates bzw. binnensubjektives Selbstverhältnis verbietet, spiegelt sich darin, dass Luther das, was er ‚Erfahrung', ‚experientia', nennt, bekanntlich für grundlegend hält. „Allein die Erfahrung jedoch macht den Theologen"[403], so Luther; und: „Die wahre Theologie ist praktisch"[404].

Inwiefern Luthers Selbstwahrnehmung, dass seine Theologie eine deutliche Zäsur zur Scholastik darstelle, zutrifft – wofür etliches spricht – oder nicht, inwiefern seine Theologie als innovativ gelten darf – wofür ebenfalls etliches spricht – oder nicht, bedürfte einer gesonderten Diskussion (einschließlich der Frage, wie in der scholastischen Logik Kontrarizität, Subkontrarizität und Kontradiktorizität verhandelt werden und an welchen Orten: nämlich im Zusammenhang der Prädikamente der Relation und der Qualität). Einstweilen jedoch mag auch ein halbes Jahrtausend später das, was Luther ‚*nova dialectica*' nennt, daran erinnern, dass eine Theologie, die Gott vereinnahmt, indem sie die Widerständigkeit des Gottesgedankens ausradiert, ihre Sache verpasst, dass eine Theologie, die Gott nicht einfach von der Welt, den Schöpfer nicht einfach vom Geschöpf unterscheidet, sondern ihn abtrennt und verflüchtigt, ihre Sache verliert und dass eine Theologie, die auf die Eschatologie verzichtet, ihre Sache verrät.

Literaturverzeichnis

Albert von Sachsen: *Logik. Lateinisch-Deutsch*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Harald Berger (Philosophische Bibliothek 611), Hamburg: Meiner 2010.

Baur, Jörg: Luther und die Philosophie, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), 13–28.

Bayer, Oswald: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, 2., erw. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.

Beierwaltes, Werner: Rez. C. Joachim Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens, Zetemata Heft 22, München 1959, C. H. Beck, XII, 187 S., *Philosophische Rundschau* 7 (1959), 195–198.

Beall, Jeffrey C.: Christ – A Contradiction. A Defense of Contradictory Christology, *Journal of Analytic Theology* 7 (2019), 400–433.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beutel, Albrecht: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991.

Biel, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros sententiarum. Liber tertius*, herausgeben von Wilfrid Werbeck, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979.

Bielfeldt, Dennis: Luther, Metaphor, and Theological Language, *Modern Theology* 6 (1990), 121–135.

Bielfeldt, Dennis: Luther on Language, *Lutheran Quarterly* 16 (2002), 195–220.

Cross, Richard: *Communicatio Idiomatum. Reformation Christological Debates* (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology), Oxford: Oxford University Press 2019.

Cross, Richard: Luther's Christology and the *Communicatio Idiomatum*, in: Christine Helmer (Hg.): *The Medieval Luther* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation 117), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 27–46.

Cross, Richard: *The Metaphysics of Christology in the Late Middle Ages. William of Ockham to Gabriel Biel* (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology), Oxford: Oxford University Press 2023.

Dieter, Theodor: *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung* (Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2001.

Helmer, Christine: *The Trinity and Martin Luther. A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works (1523–1546)* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 174), Mainz: Philipp von Zabern 1999.

Hilgenfeld, Hartmut: *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften* (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie 29), Zürich: Theologischer Verlag 1971.

Horaz: *Ars Poetica. Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch*, übers. und mit einem Nachwort herausgegeben von Eckart Schäfer, Ditzingen: Philipp Reclam jun. 1972, 2017.

Jensen, Anne: Art. Frauen, in: Lexikon der christlichen Antike, herausgegeben von Johannes B. Bauer / Manfred Hutter unter Mitarb. von Anneliese Felber (Kröners Taschenausgabe 332), Stuttgart: Alfred Kröner 1999, 132–136.

Jüngel, Eberhard: *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (Kaiser-Taschenbücher 102), München: Chr. Kaiser 1991.

Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, 3. Auflage, um Register erweitert, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 103–157.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kleffmann, Tom: Hamann und Luther. Die philosophische Vernunft und eine Theologie der Sprache, in: Hans-Christoph Askani / Michael Grandjean (Hg.), *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 82), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 207–220.

Linde, Gesche: *Zeichen und Gewißheit* (Religion in Philosophy and Theology 69), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Löfgren, David: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, Köln, Wien: Hermann Böhlaus Nachfolger, Böhlau Verlag 1883–2009.

Meinhold, Peter: *Luthers Sprachphilosophie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1958.

Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: Ders., *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Kritische Studienausgabe, herausgeben von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Bd. 6, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999 (Berlin / New York: Walter de Gruyter 1988).

Ringleben, Joachim: Gott im Wort unserer Sprache, in: Rainer Vinke (Hg.), *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 62), Mainz: Philipp von Zabern 2004, 117–134.

Saarinen, Risto: *Luther and the Gift*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.

Saarinen, Risto: Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 30 (1988), 18–39.

Schumann, Friedrich Karl: Gedanken Luthers zur Frage der ‚Entmythologisierung', in: Ders., *Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze* (Glaube und Forschung 13), Witten/Ruhr: Luther Verlag 1956, 165–178.

Schwarz, Reinhard: Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 289–351.

Sloterdijk, Peter: *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Berlin: Suhrkamp 2020.

Streiff, Stefan: *„Novis linguis loqui". Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Työrinoya, Reijo: Nova vocabula et nova lingua. Luther's Conception of Doctrinal Formulas, in: Tumo Mannermaa / Anja Ghiselli / Simo Peura (Hg.), *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland, 11.–12. November 1986* (Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153, Jahrbuch 1987), Helsinki: Finnische Theologische Literaturgesellschaft / Luther-Agricola-Gesellschaft 1987, 221–236.

Työrinoya, Reijo: *Proprietas Verbi:* Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh 1.14), 1539, in: Heikko Kirjavainen (Hg.), *Faith, Will, and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought* (Schriften der Luther-Agricola-Society B15), Helsinki: Luther-Agricola-Society 1986, 143–178.

Vind, Anna: „Christus factus est peccatum metaphorice". Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians, aus dem Dän. übers. v. Dietrich Harbsmeier, in: Oswald Bayer / Benjamin Gleede (Hg.), *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation* (Theologische Bibliothek Töpelmann 138), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2007, 95–124.

Vind, Anna: *Latomus and Luther. The Debate: Is every Good Deed a Sin?* (Refo500 Academic Studies 26), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.

Wabel, Thomas: *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998.

Wolff, Jens: *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 47), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Anmerkungen

1 Leben und Sprechen nennt Luther zuweilen in einem Atemzug. Vgl. z.B. WA B 2, 552, Nr. 503, 30–33 (1522): „[…] cum intelligens & sapiens sapientiam & intellectum possederit, iam incipit proferre foras, ita viuere, loqui & docere, tunc incipit persecutio & crux […]." („[…] wenn ein Verständiger und Weiser Weisheit und Verstand besessen hat, beginnt schon das Zurschaustellen; so ist es mit Leben, Sprechen und Lehren: Da beginnen schon Verfolgung und Kreuz […]." Übers. G. L.) WA B 6, 101, Nr. 1818, 58f. (zu Joh 14,6; 1531): „In me debet esse, manere, vivere, loqui […]." („In mir muss man sein, bleiben, leben, sprechen […]." Übers. G. L.) – Alle Luther-Zitate nach der Weimarer Ausgabe, Kürzel ‚WA'.

2 WA 30I, 574a, 1f. (1530).

3 WA 4, 8, 18f. (1513): „Natura enim verbi est audiri."

4 WA 13, 601, 14 (1524): „[…] verbum est inter loquentem et audientem […]." Dt. Übers. im Text G. L.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5 WA 11, 225, 27 (1523): „Verba quae loquor, sunt sigillum cordos mei." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 27f. (unter Bezugnahme auf Mt 12,34): „Qui audit verbum meum, intuetur cor meum." („Wer mein Wort hört, schaut mein Herz." Übers. G. L.)

6 WA 11, 225,35–226,1 (1523): „[…] verbum est optimum signum, quo cordis intentio significatur." Dt. Übers. im Text G. L.

7 WA 59, 707, 18–20 (1535): „[...] ut si quis exclusis nomine et coniunctione puerum tantum doceat verba: amat, legit, scribit. Noli dirumpere, quod necessario componitur. („[…] als wenn jemand das Nomen und die Verbindung ausschlösse und ein Kind nur die Worte lehrte: liebt, liest, schreibt. Wolle du nicht auseinanderreißen, was notwendigerweise zusammengefügt ist." Übers. G. L.)

8 WA 39I, 69, 21f. (1535): „In omni propositione oportet existere rem praesentem. Verbum non praedicatur, nisi de nomine, nec est segregandum a nomine." („In jeder Proposition muss es eine gegenwärtige Sache geben. Das Verbum wird ausschließlich von einem Nomen prädiziert und ist vom Nomen nicht zu trennen." Übers. G. L.). WA 59, 707, 20f. (1535): „In dialectica requiritur nomen et verbum. Si quis solum nomen ibi tractaret, quid faceret?" („In der Dialektik sind Nomen und Verb erforderlich. Wenn jemand nur das Nomen behandelt, was würde er tun?" Übers. G. L.) – Luthers Hinweis auf die *res praesens*, die sich im Nomen ausdrückt, ist deswegen interessant, weil ein solcher Bezug auf eine *res praesens* (anstatt auf eine *res absens*) das unterscheidende Merkmal des *signum theologicum* sein soll: Gott ist anwesend, wenngleich verborgen, und diesen anwesenden, wenngleich auf verborgene Weise anwesenden Gott bezeichnet das theologische Zeichen. Siehe dazu mit Stellenbelegen G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 506f. 667–669.

9 F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, 77: „Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzung der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen. *Das* sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich', an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff ‚Ding' … Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conception ‚Ich' folgt erst, als abgeleitet, der Begriff ‚Sein'". Ebd., 78: „In der That, Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten fomuliert wurde: er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen! – Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs: Demokrit unter Anderen, als er sein *Atom* erfand … Die ‚Vernunft' in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben …" – Dazu P. Sloterdijk, Den Himmel zum Sprechen bringen, 120f.: „Nietzsche erkennt den Schattenriß Gottes in der Syntax der europäischen Sprachen. Sie fügen in der Regel ein Prädikat mit einem nicht zufällig so genannten ‚Substantiv' bzw. einem grammatikalischen ‚Subjekt' zusammen. Im indogermanischen Satz scheint die Sonne von Elea. In jeder Zuordnung einer verbalen Aussage zu einem Nomen leuchtet das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

parmenideische Licht. Zuerst ist eine Substanz da, ein bleibendes Etwas, das philosophisch ein Seiendes heißt; zur Substanz treten Attribute hinzu; in ihren Attributen wird die Substanz beweglich, farbig, potent und tätig. Was bleibt, wird als Einheit von Kraft und Sein wirklich. […] ‚Noch' an die Grammatik glauben bedeutet, an die Allgegenwart des Handelns glauben und mit dem Handeln an die Alltätigkeit quasipersonaler Größen. Dieser Glaube ist es, der uns zwingt, zu einem Ereignis den Täter hinzuzudenken, zu einem Zeichen einen Absender, zu einem Werk einen Autor, zu einem Universum einen Schöpfer."

10 So auch D. Bielfeldt, Luther, Metaphor, and Theological Language, 122: „While it is true that Luther uses theological language differently than his scholastic predecessors, he does not reject the notion of it having propositional content. […]. For Luther the Word of God not only existentially stirs up faith but also states that ‚which is to be believed.'" Ebd., 123: „[…] his theological language has propositional content based in revelation […]."

11 WA 10I1, 192, 3–7 (1522).

12 WA 11, 236, 1 (1523): „Deus habet in se verbum, quod loquitur bei sich selbert […]." Dt. Übers. im Text G. L.

13 WA 46, 59,26–60,6 (1538): „Und hie gehoret her, das die Schrifft unsern Herrn Christum (nach seinem Gottlichen wesen) nennet ein Wort Joh. j. das der Vater bey und in jm selbs spricht, also das es warhafftiger Goettlicher natur ist vom Vater, Doch nicht aus dem Vater fellet (wie ein leiblich, natuerlich wort von einem menschen gesprochen ist eine stimme oder othem, so nicht in jm bleibt, sondern ausser jn kompt und bleibt), Sondern ewiglich inn jm bleibt, Das sind nu die zwo unterschiedliche personen: der da spricht, und das Wort, so gesprochen wird, Das ist: der Vater und Son, Hie aber folgt nu auch die dritte, nemlich der Hoerer, beide, des Sprechers und des gesprochenen Worts, Denn wo da sol sein ein Sprecher und Wort, da gehoeret auch zu ein Zuhoerer, Aber dieses alles, sprechen, gesprochen werden und zu hoeren geschicht alles jnnerthalb der Goettlichen natur und bleibet auch allein jnn der selben, da gar keine Creatur nicht ist noch sein kan, sondern beide, sprecher und Wort und Hoerer, mus Gott selbs sein, Alle drey gleich ewig und jnn ungesonderter einiger Maiestet, Denn jnn dem Goettlichen wesen ist kein enderung noch ungleicheit und weder anfang noch ende, Das man nicht sagen kan, das der Hoerer etwas ausser Gott sey oder angefangen habe ein Hoerer zu werden, Sondern gleich wie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Son jnn ewigkeit gesprochen wird, ist, also der heilige Geist von ewigkeit der Zuhoerer." WA 39II, 322, 14–18 (1544): „Postea Moyses incipit distinguere personas, cum ait: Et Spiritus domini ferebatur super aquas. Cum enim Spiritum domini dicat, significat Spiritum sanctum. Scriptura enim Deum seu domini Spiritum dicit rudi massae coeli et terrae conditae incubasse, hoc est, fovere eam ut gallina incubat suis pullis. Postea ostendit et tertiam personam, cum ait: Dixitque Deus. Comprehendit hic vere duas personas distinctas, unam, id est, Deum Patrem dicentem, et deinde alteram, quae dicitur verbum, nempe Filium Dei. Nam cum Pater dicit, transfundit suam essentiam in verbum, quod ab ipso dicitur ita, ut verbum, quod dicitur, sit distincta persona a Deo Patre dicente. Vnde et Iohannes quasi Mosen explicans inquit: In principio erat verbum et

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Et vocat verbum Filium Dei eo, quod dicendo gignitur a Patre. Item: Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, Haec verba nullo modo dici de angelis possunt, quasi Deus cum angelis hic loquatur, ut quidam interpretantur. Angeli enim non possunt esse socii creationis, sed ipsi sunt creatura Dei. Creare enim solius Dei opus est. Deinde apparet ex verbo: Faciamus, creationem verum esse opus omnium trium personarum, non solius Patris, sed et Filii et Spiritus sancti." („Danach beginnt Mose, die Personen zu unterscheiden, wenn er sagt: Und der Geist des Herrn schwebte über den Wassern. Denn wenn er den Geist des Herrn nennt, bezeichnet er den Heiligen Geist. Die Schrift sagt nämlich, dass Gott oder der Geist des Herrn über der rohen Teigmasse des erschaffenen Himmels und der Erde gebrütet habe, das heißt, sie gewärmt habe, wie eine Henne über ihren Küken brütet. Danach zeigt Mose auch die dritte Person, wenn er sagt: Und Gott sprach. Er fasst hier wahrlich zwei unterschiedene Personen auf, die eine, das ist Gott der Vater, der Sprechende, und dann die andere, die ‚Wort' genannt wird, nämlich der Sohn Gottes. Denn wenn der Vater spricht, gießt er sein Wesen in das Wort hinein, das von ihm so gesprochen wird, dass das Wort, das gesprochen wird, eine von Gott dem Vater als dem Sprechenden unterschiedene Person ist. Weshalb auch Johannes sagt, indem er Mose gewissermaßen erläutert: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.' Und er nennt das Wort den Sohn Gottes, weil es im Sprechen vom Vater erzeugt wird. Desgleichen: ‚Lasst uns einen Menschen machen zu unserem Eben- und Abbild.' Diese Worte können in keiner Weise im Blick auf die Engel gesprochen werden, als ob Gott hier mit den Engeln redete, wie manche [Gelehrte; G. L.] interpretiert werden. Denn die Engel können nicht Genossen der Schöpfung sein, sondern sind selbst Geschöpf Gottes. Schöpfen ist nämlich allein das Werk Gottes. Sodann ergibt sich aus dem Wort: ‚Lasst uns machen', dass die Schöpfung allerdings das Werk aller drei Personen ist, nicht allein des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Heiligen Geistes." Übers. G. L.) WA 11, 225, 16–21 (1523): „Si fuit verbum, non fuit creatura, si per ipsum omnia facta sunt et non ipse factus, oportet ante omnia sit et creator omnium, et verus deus. Sequitur quoque verbum non esse patrem, quod Iohannes dicit ‚Et verbum erat apud deum', non creaturas, quia nulla adhuc erat, quare quid privatum fuit, non pater, fuit ergo distincta persona et tamen unus deus." („Wenn das Wort gewesen ist, ist die Kreatur nicht gewesen; wenn durch das Wort alles gemacht ist und es selbst nicht gemacht ist, muss es vor allem, der Schöpfer von allem und der wahre Gott sein. Es folgt auch, dass das Wort nicht der Vater ist, was Johannes sagt: ‚Und das Wort war bei Gott', dass es nicht die Kreaturen ist, weil es bis dahin keine Kreatur gab, weshalb das, was ihm zu eigen gewesen ist, nicht der Vater, also eine unterschiedene Person, und dennoch der eine Gott gewesen ist." Übers. G. L.) Vgl. auch WA 55II, 252, 348–356 (1513): „Pater enim in hoc, quod verbum suum dicit, in quo sunt omnia, dat filio et dedit, quod sit idem creator cum patre. Et sic dicit omnia opera sua in verbo et per verbum suum. Ergo dicere regi opera patris Est Christo homini diuinitatem datam profiteri, et per eam cuncta facta esse ac in eo esse per dictionem patris; filius habet omnia opera patris, sicut et essentiam. Item Aliter potest sic intelligi: Dico opera mea, i. e. Quod per verbum creo omnia

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ad extra. Hoc de isto rege debet intelligi, q. d. sciatis, Quod rex iste homo est principium illud, in quo fęci cęlum et terram." („Denn der Vater gibt dadurch, dass er sein Wort spricht, durch das alles ist, den Sohn und hat gegeben, dass er derselbe Schöpfer wie der Vater ist. Und so spricht er alle seine Werke mit dem Wort und durch sein Wort. Also ist von den Werken des Königs, des Vaters zu sprechen, dem Menschen Christus die verliehene Gottheit zuzuerkennen und dass durch sie [sc. die Gottheit; G. L.] alles gemacht ist und in ihm [sc. Christus; G. L.] durch das Sprechen des Vaters sei; der Sohn hat jedes Werk des Vaters, so wie auch die Essenz. Desgleichen kann man es anders verstehen: Ich sage ‚meine Werke', das heißt, dass ich durch das Wort alles nach außen erschaffe. Das muss von diesem König verstanden werden, nämlich: Wisst, dass der König, dieser Mensch, jenes Prinzip ist, durch das ich Himmel und Erde gemacht habe." Übers. G. L.)

14 WA 16, 367d,31–368d,28 (1526): „Hie woellen wir sehen, wie die erste prediget sey erschollen und mit was pracht Gott das gesetz hab geben auff dem berge Sinai. Er hat yhm den ort sonderlich dazu erwelt, das er da hat wollen gesehen und gehoert werden, Nicht das Gott also geredt habe, denn er hat keinen mund, zungen odder lippen wie wir, Aber der den mund aller menschen geschaffen und gemacht hat, kan auch die sprach und stymme machen, Denn niemand kuende ein wort reden, Gott gebe es denn yhm zuvor, wie der Prophet sagt, Es were unmueglich zu reden, Gott gebe es denn uns zuvor ynn den mund. Also ist die sprache, rede und stym eine gabe Gottes wie andere gaben, als die frucht an den bewmen, Der nu den mund geschaffen hat und legt die sprach darein, kan auch die sprach machen, ob schoen kein mund fuerhanden ist." – Vgl. dazu J. Ringleben, Gott im Wort unserer Sprache, 121: „[…] hier [wird] die Sprache selber ursprünglich theologisch begriffen […], nämlich im trinitarischen Leben des einen Gottes selber verwurzelt." Vgl. außerdem T. Kleffmann, Hamann und Luther, 208: „Gott redet – er hat sein Wesen darin, dass er redet."

15 WA 46, 436a, 7 (1538): „Dreyfaltigkeit ist ein recht bos deudsch. Jnn der Gottheit ist summa concordia."

16 WA 16, 491b, 5–7 (1525): „Si verbum adest, adest et deus ipse. Si deus ipse vel voluntas eius adest, adest et tota divinitas." („Wenn das Wort da ist, ist auch Gott selbst da. Wenn Gott selbst oder sein Wille da ist, ist auch die ganze Gottheit da." Übers. G. L.)

17 WA 7, 574, 30f. (1521). Ebd., 8–23: „Den das wortlin ‚der do mechtig ist' ist alszo viel gesagt: Es ist niemant, der etwas thue, szondern, wie sanct Paulus Eph. i. sagt: ‚Allein got wirckt alle ding, in allen dingen, und aller creaturn werck sind gottis werck', wie wir auch sprechen ym glauben: ‚Ich gleub in got vatter, den almechtigen'. Almechtig ist er, das in allen unnd durch allen unnd ubir allen nichts wirckt, denn allein seine macht. […] Diß ist gar ein hoher artickel und begreifft viel yhnem, legt alle hoffart vormessenheit, frevel, rum, falsch vortrawen zumal und erhebt nur got. Ja zeygt ursach an, warumb got allein zurheben sey: Nemlich, das er alle ding thue. Es ist leichtlich gesagt, aber hoh zugleuben unnd ynsz leben zihen. Den die solchs ym leben uben, sind gar fridlich, gelassene, einfeltige menschen, nemen sich keynisz dings an, wissen wol, das nit yhr, szondern gottis ist." WA 18, 718, 28–31 (1525): „Omnipotentiam

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vero Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem." („Allmacht Gottes jedoch nenne ich nicht jene Macht, durch die Gott vieles, was er machen kann, nicht macht, sondern jene aktuale Macht, durch die er machtvoll alles in allem macht, auf welche Weise ihn die Schrift allmächtig nennt." Übers. G. L.) WA 1, 111, 21–23 (1514): „Euangelium est nihil aliud nisi annunciatio operum Dei: praedicat enim ea, quae Deus operatur, ac eo ipso gloriam eius praedicat, quia opera Dei enarrando utique Deum glorificat." („Das Evangelium ist nichts anderes als eine Verkündigung der Werke Gottes: Denn es predigt das, was Gott tut, und eben dadurch predigt es seine Herrlichkeit, denn insbesondere das Erzählen der Werke Gottes verherrlicht Gott." Übers. G. L.) – Siehe auch D. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther, 206: „[…] Luthers Kritik der scholastischen Theologie kommt [...] von dem Unvermögen der Scholastik, der Wirklichkeitsauffassung der biblischen Offenbarung Ausdruck zu verleihen, welche die Welt als das Tätigkeitsfeld Gottes ansieht […]."

18 WA 53, 607, 22–29 (1543).

19 WA 36, 412, 25–32 (1532): „Habent ein scharffen cogitationem quidam sapientes, quod in aeternum hat Gott sich selber angesehen in seinem ewigen Gottlichen wesen und hat sich selber bildet und von sich selber sprochen, wer er were: Was bin ich denn? und das selbig ausmalen vel deuten ist filius dei, qui est deus in aeternum, nisi quod pater non est bild, sed filius. Ubi sic se ausgesprochen in ewigkeit, hat er ein wort gesprochen, redt und lacht, et secutum gedancken, quod fuit spiritus sanctus. Istam cogitationem non reiicio […]." Übers. im Text G. L.

20 WA 46, 59 (1537), 14–20. Dt. Übers. im Text G. L.

21 WA 39II, 199, 3–14 (1542): „Omnes patres crediderunt in Deum, non ut in creatorem, sed in Deum, qui cum eis loquebatur. Non habuerunt Deum mutum nec solum operatum, sed verbosum id est plenum et quotidianum suo verbo. Vide igitur, quomodo sancti patres undique in scriptura illud Dei verbum iactant. Nunc igitur ita argumentor: Ubicunque auditur verbum Dei, fiunt homines credentes, quia, sicut et Anshelmus praeclare dixit: Quando Deus loquitur, non frustra loquitur, vide in vita patrum aut sanctorum. Non tam vita eorum, quam verbum Dei, quod eis de celo sonavit, considerandum est. Addam igitur minorem: Adam, Eva, Abraham audiverunt loquentem Deum. Ergo fuerunt credentes. Talem Deum verbosum nos quoque habemus. Loquitur nobiscum quotidie per ministros sui verbi et sacramenta sua. Papistae vero et Turcae mutum habent Deum; ergo non credunt." („Alle Väter haben an Gott geglaubt, nicht als an den Schöpfer, sondern an den Gott, der mit ihnen redete. Weder haben sie einen stummen Gott gehabt noch einen nur wirkenden, sondern einen wortreichen, das heißt, durch sein Wort in Fülle und täglich. Sieh also, wie die heiligen Väter überall in der Schrift jenes Wort Gottes preisen. Daher argumentiere ich nun so: Wo auch immer das Wort Gottes gehört wird, werden Menschen zu Glaubenden, denn, wie auch Anselm treffend gesagt hat: Wenn Gott redet, redet er nicht vergeblich, sieh auf das Leben der Väter oder der Heiligen. Nicht so sehr ihr Leben als eher das Wort Gottes, das ihnen aus dem Himmel erscholl, ist zu betrachten. Ich füge also den Untersatz hinzu: Adam,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eva und Abraham haben den redenden Gott. Also sind sie Glaubende gewesen. Einen solchen wortreichen Gott haben auch wir. Er redet täglich zu uns durch die Diener seines Wortes und durch seine Sakramente. Die Papisten aber und die Türken haben einen stummen Gott; also glauben sie nicht." Übers. G. L.) – Vgl. auch J. Ringleben, Gott im Wort unserer Sprache, 120.

22 WA 45, 171,36–172,6 (1537): „Ante verbum dictum nihil fuit omnis mundus. Non accepit artifices, sed tantum: es stehe da und werde. Ubi illi, qui uber 100 jar an unser stat? nondum nati parentes. Wie ghets? per verbum: ‚Crescite'. Per verbum hoc omnes creati, per hoc omnes schwanger. Dic iam: sol das gering wort ‚Crescite' einen menschen schaffen? Si tu diceres et ego, nihil. Sed deus loquitur, qui dicit ad omnes: ‚Crescite'. Ibi mundus plenus kinder, leute, thier. Sic inspiciendum dei opus et verbum, Si uno verbo ‚fiat', ‚es sey' ausrichtet." („Wo [sind; G. L.] jene, die in 100 Jahren an unser statt [dasein werden; G. L.]? Noch nicht geborene Eltern. Wie geht's? Durch das Wort: ‚Gedeiht'. Durch dieses Wort sind alle geschaffen, durch dieses alle schwanger. Sage nun: Soll das geringe Wort ‚Gedeiht' einen Menschen schaffen? Wenn du es sagtest oder ich, nichts. Aber Gott redet, der zu allen sagt: ‚Gedeiht.' Dort [ist; G. L.] die Welt voll Kinder, Leute, Tiere. So muss man das Werk und das Wort Gottes betrachten, wenn er durch ein einziges Wort, ‚fiat', ‚es sei', ausrichtet." Übers. G. L.)

23 WA 44, 574, 35–37 (zu Gen 44; 1535): „Id enim fundamentum est et basis qua nitimur, nos esse auditores et Deum loqui nosbiscum." Dt. Übers. im Text G. L.

24 WA 43, 481, 34f. (zu Gen 26; 1535): „Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter." Dt. Übers. im Text G. L.

25 WA 30III, 213, 34f. (1530). Ebd., 213,35–214,4: „Denn der rechte Gott hat unser leben, wesen, stand, ampt, reden, thun, lassen, leiden und alles ynn sein wort gefasset und uns furgebildet, das wir ausser seinem wort nichts suchen noch wissen durffen noch sollen, auch von Gott selbs nicht, Denn er wil von uns ausser seinem wort mit unserm tichten und nach dencken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein, wie Salomon sagt: Wer die Maiestet forschet, den wird sie unterdruecken. Darumb gebuert uns nichts zu thun noch zu urteilen nach dem heimlichen rat und willen seiner Maiestet, sondern alles und allein nach dem offentlichen rat und willen seines worts." WA 41, 653, 23–31 (zu 1 Kor 12,2; 1536): „Das ist schendlicher Gott, qui stum ut klotz und stein. […] Si credo in Christum, sum filius, et dat signum baptismi. Sic absolutio. Ibi certus, quod mecum loquitur, non mutus, sed operatur et loquitur nobiscum. Sed Romani in templum venientes et offerentes, accessit ad altare, nemo iussit nec potuit certus esse, an placuerit eius cultus. Quale opus, si ignoro deo placere? Narr, deus mutus, qui cum servis et populis suis non loquitur." („Das ist ein schändlicher Gott, der stumm wie Klotz und Stein ist. […] Wenn ich an Christus glaube, bin ich Sohn, und er gibt mir das Zeichen der Taufe. So auch die Vergebung. Dort bin ich gewiss, dass Gott mit mir spricht, nicht stumm ist, sondern wirkt und mit uns spricht. Aber die Römer, die in den Tempel gehen und opfern: niemand, der an den Altar trat, erklärte oder konnte gewiss sein, dass seine Verehrung Gott gefallen habe. Wie ist das Werk, wenn ich nicht weiß, ob es Gott gefällt? Du Narr, ein Gott, der mit seinen Dienern und Leuten nicht spricht, ist

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stumm." Übers. G. L.) Ebd., 654, 13–18: „Cum gentiles, non habebant unicum deum, sed plures et quidem mutos, nescientes, quid faciebatis &c.. Ideo seid witzig und klug, prius dissecti: wolt ir euch wider lassen zutrennen? Si gut, tum eligitis mutos deos pro Christo, quia tantum Christus. […] Qui aliud Euangelium, baptismum porrigit, facit deum mutum, quia alius non poterit dare novum baptismum." („Denn die Heiden, die hatten nicht einen einzigen Gott, sondern viele, und zwar stumme Götter, die nicht wussten, was ihr tatet, etc. Seid deshalb witzig und klug, bevor ihr abgetrennt werdet: Wollt ihr euch wieder abtrennen lassen? Falls gut, dann wählt ihr stumme Götter anstatt von Christus, denn nur Christus ist es. […] Wer ein anderes Evangelium oder eine andere Taufe bringt, macht Gott stumm, denn ein anderer wird keine neue Taufe geben können." Übers. G. L.) WA 42, 635, 11–14 (1538): „[…] Papa, Turca, Iudaei […] super Deum se elevant contemnendo iussa eius, et cum sibi maxime videntur sancti, Deum praesumunt colere et intelligere in sua substantia. Sed a tali Deo non potest sperari vita, quia talis Deus nobiscum non loquitur." („[…] der Papst, der Türke und die Juden […] erheben sich über Gott, indem sie seine Befehle verachten, und da sie sich selbst für die größten Heiligen halten, geben sie vor, Gott in seiner Substanz zu verehren und zu verstehen. Aber von einem solchen Gott ist kein Leben zu erhoffen, denn ein solcher Gott spricht nicht zu uns." Übers. G. L.)

26 WA DB 3, 78, 17f. (zu Ps 68; 1531). Ebd., 18–24: „Est in coelis coelorum i. e. ubique sunt ecclesiae, ubi praedicat, est verbum maiestatis, nos haltens fur ein gewessch. Die macht: regnum, last yhn konig sein, last ynn allein herr sein. ‚Nubibus': quomodo? Er kan nichts unser herr Gott denn donnern, ist predigen, das ist sein krafft. Jst ein fein versichen, virtus dei est verbum i. e. all sein krafft sthet in verbo, est regnum verbale i. e. Ynn ⌈Sanctuario⌉ seinen kirchen. Gentes non intelligunt istam potestatem et mirabilia, sancti eius agnoscunt." („Er ist in den Himmeln der Himmel, das heißt, wo immer Gemeinden sind, wo man predigt, ist das Wort der Majestät; wir halten es für ein Gewäsch. Die Macht: das Reich, lasst ihn König sein, lasst ihn allein Herr sein. ‚In den Wolken': wie? Unser Herr Gott kann nichts anderes tun als donnern, das heißt predigen, das ist seine Kraft. Es ist ein schöner Versuch, die Kraft Gottes ist das Wort, das heißt, all seine Kraft steht im Wort, es ist ein verbales Reich, das heißt in seiner Kirche [Zufluchtsort]. Die Heiden verstehen diese Macht und Wundertaten nicht, die Heiligen erkennen seine Wundertaten an." Übers. G. L.)

27 WA 48, Nr. 7098, 688, 4. WA 40II, 230, 21–23 (1532): „Nam cum scriptura dicit loqui Deum, intelligit verbum reale, seu actionem, non sonum tantum, qualis noster est. Non enim os, non linguam habet Deus, est enim Spiritus." („Denn wenn die Schrift sagt, dass Gott spricht, versteht sie darunter ein Realwort oder eine Handlung, nicht nur einen Laut, wie es bei uns der Fall ist. Denn Gott hat keinen Mund, keine Zunge, er ist nämlich Geist." Übers. G. L.)

28 Vgl. WA 16, 491b, 6 (1525): „deus ipse vel voluntas eius". („Gott selbst oder sein Wille". Übers. G. L.)

29 WA 10I1, 188, 2–17 (1522): „Weß das hertz voll ist, des geht der mund ubir. Alßo gar bekennet alle wellt, das keyn bild des hertzen ßo eben gleych unnd gewiß ist, alß die rede des mundß. Bey dem gesang kennet man den fogel, denn er singet, wie yhm seyn schnabel gewachsen ist, gleych alß were das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hertz weßenlich ym wortt. Alßo ists ynn gott auch, da ist seyn wortt yhm ßo ebengleych, das die gottheyt gantz drynnen ist, unnd wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt. Aber es feylet hie diß gleychniß auch; denn das menschlich wort bringt nit weßenlich oder die natur des hertzen mit sich, ßondernn nur bedeutlich, odder alß eyn tzeychen, wie das holtz-odder golltbild nit mit sich bringt das menschlich weßen, das es bedeuttet. Aber hie ynn gott bringt das wortt nit alleyn das tzeychen und bild, ßondernn auch das gantz weßen mit sich und ist ebenßo voller gott, alß der, des bild oder wort er ist. Wenn des menschen wortt eyttel hertz weren odder hertzen meynung, odder des hertzen meynung weren wortt, ßo were es eyn volle gleychniß; aber das mag nit seyn, drumb ist ditz wort gottis ubir alle wort on gleychen ynn allen creaturn."

30 WA 18, 619, 19f. (1525): „Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus, nosse, quod Deus non mentitur [...]." („Denn der einzige und größte Trost der Christen in allen Widrigkeiten ist zu wissen, dass Gott nicht lügt [...]." Übers. G. L.) WA 18, 716, 1 (1525): „Stat enim invicta et evidens sententia: Deus non mentitur, nec fallitur." („Denn da steht der unwiederlegliche und deutliche Satz: Gott lügt nicht und irrt sich auch nicht." Übers. G. L.) WA 18, 783, 31 (1525): „[...] securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur [...]." („[...] ich bin sicher und gewiss, dass er treu ist und mich nicht belügt [...].") WA 26, 282b,39–283b, 3 (1528): „Denn es sind thetel wort, die Christus auffs erste mal redet und leuget nicht, da er spricht: ‚Nemet, esset, das ist mein leib', etce., eben so wol, als son und mond da stund, da er sprach Gen. 1. ‚Es sey sonn und mond' und war kein luegen wort […]." WA 33, 534, 6f. (1531): „[...] derselbige [sc. der jn [sc. Christus; G. L.] gesant hat] leuget nicht [...]." WA 6, 88,31–89,4 (1520): „[...] ubicunque est verbum Dei promittens aliquid homini, ibi necessaria est fides hominis, qui credat hanc promissionem esse veram [...]. Quia qui verbo Dei non credit, Deum facit mendacem et negat eius veritatem et peccat contra primum praeceptum." („[...] wo immer das Wort Gottes dem Menschen etwas verheißt, ist der Glaube des Menschen notwendig, der glauben soll, dass diese Verheißung wahr ist [...]. Denn wer Gottes Wort nicht glaubt, macht Gott zum Lügner und leugnet seine Wahrhaftigkeit und sündigt gegen das erste Gebot." Übers. G. L.)

31 WA 43, 205, 2 (zu Gen 22,1f.; 1535) = WA 48, 707, 36f.: „Certum enim est et infallibile, quod Deus non potest mentiri." („Denn es ist gewiss und unfehlbar, dass Gott nicht lügen kann." Übers. G. L.) WA 43, 570, 8 (zu Gen 28,10f.; 1535): „Tu caro et sathan mentiris, quia Deus dixit et promisit, is non mentietur [...]." („Du, Fleisch, und Satan, lügst, denn Gott hat es gesagt und verheißen; der kann nicht lügen [...].") WA 40I, 589b, 22 (zu Gal 4,6; 1535): „[…] Quia in Deo haereo, qui mentiri non potest […]." („[…] denn ich wohne in Gott, der nicht lügen kann […]." Übers. G. L.) WA 1, 541, 3f. (1518): „[…] propter verbum Christi, qui mentiri non potest dicendo: Quodcunque solveris super terram." („[…] um des Wortes Christi willen, der nicht lügen kann, wenn er sagt: ‚Was immer du gelöst haben wirst auf Erden.'" Übers. G. L.) WA 25, 13, 21–23 (1527): „Ut ergo sit spes nostra solida, certa, fundata est vita aeterna super promissionem divinam, quae non potest mentiri. Ibi certa et firma stat." („Damit also unsere Hoffnung unerschütterlich und gewiss sei, ist das ewige

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben auf der göttlichen Verheißung gegründet, die nicht lügen kann." Übers. G. L.)

32 Dieser Unterscheidung entspricht die Differenzierung des Segens, der *benedictio*, in *verbalis* und *realis*, die Luther in der Genesisvorlesung vornimmt, WA 43, 247, 18–26 (1535): „Alias autem dictum est, esse duplicem benedictionem, verbalem et realem, verbalis consistit in laudibus et praedicatione […]. Realis vere divina est: Nam benedicente Deo sequitur res, sive id, quod dicitur, iuxta illud: ‚Ipse dixit, et facta sunt', et capite 1: ‚Dixit, Deus, fiat lux, et facta est', est benedictor effectivus, qui facit omnia per suum dicere, Quia verbum eius est res ipsa, et benedicere ipsius est benefacere largiter tam corporaliter, quam spiritualiter." („Andererseits jedoch ist gesagt, dass es eine doppelte Segnung gibt, eine verbale und eine reale; die verbale besteht in Lobpreisungen und Predigt […]. Die reale ist wahrlich göttlich: Denn wenn Gott segnet, folgt die Sache oder das, was gesagt wird, gemäß jenem [Vers; G. L.]: ‚Er hat gesprochen, und es wurde gemacht', und Kap. 1: ‚Gott hat gesprochen, es werde Licht, und es ist geschehen'; er ist ein wirksamer Segner, der alles durch sein Sprechen macht, denn sein Wort ist die Sache selbst, und sein Segnen ist Wohltun im Überfluss, leiblich so wie geistlich." Übers. G. L.)

33 WA 24, 37b, 21–29 (1527): „Und huete dich, wenn du diese wort hoerest ‚Und Gott sprach', das du yhe nicht denckest, als sind es vergengkliche wort, wie wir menschen sprechen, sondern wisse, das es ein ewig wort sey, das von ewickeit gesprochen ist und ymmer gesprochen wird. So wenig als Gottes wesen auffhoeret, so wenig hoeret auch das sprechen auff, one das zeitlich die Creatur durch dasselbige haben angefangen, Aber er spricht noch ymmerdar und gehet on unterlas ym schwange, denn kein Creatur vermag yhr wesen von sich selbs zu haben, Daruemb so lang ein Creatur weret, so lang weret das wort auch, so lang die erde tregt odder vermag zu tragen, so gehet ymmer das sprechen on auffhoeren." WA 36, 413, 14–38 (1532): „Ideo mus man sagen: Gott ante mundum hat ein wort gesprochen, und das ist ein naturlich bild und sihet sich drinne und feilet dem bild nichts, quicquid habet pater, et imago, nisi quod filius a patre. Ideo magnum verbum locutus, das in seinem herzen geschallet, ut noster sermo, quando in lucum geredt, habet ein widderschal, et eadem vox. Sic ibi, das ist guter gedancke und las bleiben. Sed ista superior verstand placet etiam, Quod deus omnia per ipsum fecit in celo et terra et postea durch die gantz welt, quod omnia per verbum regirt. Adam, Abraham, Mose audiunt hoc verbum, ab isto momento, quo deus incepit zu schaffen mundum, ist das wort forthin nie mussig gangen, und lest das sthen, quod creavit celum et terram, und schneit ab und lencks auff die menschen. Also weiset er uns hin 1. in principium Mosis, qui furet die sprach und wort: Deus creavit celos per verbum suum. Item praecepit Adam per verbum, Regem, Pharaonem percussit et rexit populum allenthalben per suum verbum ut in ps. Deus dicit, so sthets, so stimpt S. Johannes zu omni scripturae von anfang et cum creatura von bis ans ende. Et hoc tandem factum: homo a virgine. Sic legitur in principio &c.. dixit: fiat lux et facta, sol, terra grune, webe aqua mit fisschen, fiat homo. Per Mosen dixit: das meer teil sich. Item quando propheta dicebat: surge a mortuis. Ideo dei verbum omnia fecit per sprach, auch durch ein menschlichen mund, ut etiam Petrus ad Tabea: ‚Surge.' Sic verbum fecit omnia, als durchs wort gan-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen. Ach zu wol durch menschen mund dazu. Etiam ad nos dixit in Euangelio. Si dixisset monti huic: versetze, far yhns meer. Tibi remissa peccata, celum apertum, Tu es filius. Sicut ab initio dixit omnia per verbum, sic adhuc hodie." („Deswegen muss man sagen: Gott hat vor der Welt ein Wort gesprochen, und das ist ein natürliches Bild, und er sieht sich darin, und es fehlt dem Bild nichts, was immer der Vater hat, und [es ist; G. L.] ein Ebenbild, nur dass der Sohn vom Vater ausgeht. Deswegen hat er ein großes Wort gesprochen, das in seinem Herzen erschallte, wie unsere Predigt, wenn sie in einer Lichtung geredet ist, einen Widerschall hat, und [doch ist es; G. L.] dieselbige Stimme. So auch da, das ist ein guter Gedanke, und lass ihn bleiben. Aber dieses vorige Verständnis gefällt auch, dass Gott alles im Himmel und auf Erden durch ihn gemacht hat, und danach durch die ganze Welt, denn er regiert alles durch das Wort. Adam, Abraham, Mose haben dieses Wort gehört; von diesem Moment an, in dem Gott begann, die Welt zu erschaffen, ist das Wort fortan nie müßig gegangen, und es lässt das stehen, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat, und lenkt es auf die Menschen. So weist er uns auf den Beginn des erstens Buches des Mose hin, der die Sprache und das Wort führt: Gott schuf die Himmel durch sein Wort. Desgleichen gebot er Adam durch das Wort, schlug den König, den Pharao, und regierte das Volk allenthalben durch sein Wort, wie es in den Psalmen steht. Gott spricht, so steht es; so stimmt St. Johannes mit der ganzen Schrift von Anfang an und mit der Schöpfung bis ans Ende überein. Und das ist schließlich geschehen: Der Mensch [wurde; G. L.] durch die Jungfrau [geboren; G. L.]. So wird am Anfang etc. gelesen: Gott sprach: Es werde Licht, und es geschah, die Sonne, die grüne Erde, webe das Wasser mit den Fischen, es werde der Mensch. Durch Moses sprach er: Das Meer teile sich. Desgleichen, als der Prophet sagte: Erhebe dich von den Toten. Deswegen tat das Wort Gottes alles durch die Sprache, auch durch einen menschlichen Mund, wie auch Petrus zu Tabita sprach: ‚Erhebe dich'. So hat das Wort alles gemacht, als es durchs Wort gegangen ist. Ach, zu wohl durch Menschenmund dazu. Auch hat er zu uns im Evangelium gesprochen. Wenn er zu diesem Berg gesagt hätte: Versetze dich, fahre ins Meer [, würde er es tun; G. L.]. Dir sind die Sünden vergeben, der Himmel ist geöffnet, du bist der Sohn. Wie er von Anfang an alles durch das Wort gesagt hat, so bis heute." Übers. G. L.) WA 36, 414, 2–4 (1532): „[…] sol est gemacht durchs sprechen i. e. per verbum, aves, pisces, celum, terra, omnia per verbum. Ergo oportet hoc verbum sit verus deus." („[…] die Sonne ist gemacht durchs Sprechen, d.h. durch das Wort, Vögel, Fische, Himmel, Erde, alles durch das Wort. Also muss dieses Wort der wahre Gott sein." Übers. G. L.)

34 WA 27, 76,16–77,3 (1528): „Oportet habeam internum verbum, das ist der grosse schalck i. e. cor humanum quod verbum sic inspicit. Sed Paulus: Euangelium quod praedico, est &c.. Non loquitur de interno verbo, sed de eo cuius minister est, illud, inquit, ‚est potentia'. In hac voce angeli est fragilis et transitoria vox ut mea, et tamen cum in illa et cum illa est potentia dei, quae incendit lucem et dat fidem. Noli distinguere vocem et potentiam dei, ut in aliis vocibus, Ut quando spiritus sanctus descendit super Christum. Si cor consulo meum, non est naturalis columba. […] Sic faciunt Schwermeri: vocem audio, dei potentiam non video. Sed Euangelium dicit, quod columba est spiritus sanctus. Ergo ubi

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

columba est, ibi vere spiritus sanctus. Ubi verbum dei, vere potentia adest dei. Unum videtur, alterum non, auditur. Tamen cogimur tale facere in terris. Credimus nostros proximos esse Christianos. Ro. 8. filios dei et heredem omnium, vides hoc? Si vis cordi tuo folgen, dices: stultus tu, crederes hunc regem? Sed fides aliter dictat. Sic: dico verbum externum esse potentiam dei. […] In voce angeli est potentia dei. Quando ego praedico, tu, in hoc verbo quod sonat, est dei potentia und so nahet, ut ipsum sit dei potentia, Ut Christus est divinitas, ut ipse sit deus, ut qui videt columbam, spiritum sanctum videt." („Ich muss ein inneres Wort haben, das ist der große Schalk, d.h. das menschliche Herz, das so auf das Wort blickt. Paulus aber: ‚Das Evangelium, das ich predige, ist' etc. Er redet nicht vom inneren Wort, sondern von dem, dessen Diener er ist; dieses, sagt er, ‚ist eine Macht'. In dieser Stimme des Engels [sc. der zu Maria spricht; G. L.] ist eine zerbrechliche und vergängliche Stimme wie die meine, und dennoch ist in ihr und ist mit ihr die Macht Gottes, die Licht entzündet und Glauben gibt. Wolle du nicht zwischen der Stimme und der Macht Gottes unterscheiden, wie bei anderen Stimmen, wie als der Heilige Geist auf Christus hinabstieg. Wenn ich mein Herz befrage, ist die Taube keine natürliche. […] So machen es die Schwärmer: Die Stimme höre ich, die Macht Gottes sehe ich nicht. Aber das Evangelium sagt, dass die Taube der Heilige Geist ist. Also ist dort, wo die Taube ist, wahrlich der Heilige Geist. Wo das Wort Gottes ist, da ist wahrlich die Macht Gottes da. Das eine wird gesehen, das andere nicht, es wird gehört. Dennoch sind wir gezwungen, auf Erden so zu handeln. Wir glauben, dass unsere Nächsten Christen sind, Röm 8, Söhne Gottes und Erben von allem, siehst du das? Wenn du deinem Herzen folgen willst, möchtest du sagen: du Narr, glaubst du, dieser ist ein König? Aber der Glaube schreibt anderes vor. So sage ich, dass das äußere Wort die Macht Gottes ist. […] In der Stimme des Engels ist die Macht Gottes. Wenn ich predige, du [predigst; G. L.] dann ist in diesem Wort, das klingt, die Macht Gottes und naht so, dass es selbst die Macht Gottes ist, so wie Christus die Gottheit ist, so dass er selbst Gott ist; so wie den Heiligen Geist sieht, wer die Taube sieht." Übers. G. L.)

35 WA 42, 17b, 24–32 (1535): „Atque hic fecerunt discrimen verbi increati a verbo creato. Verbum creatum est factum per Verbum increatum. Nam quid est aliud tota creatura quam verbum Dei a Deo prolatum, seu productum foras. Verbum autem increatum est divina cogitatio, iussio interna, manens in Deo, et idem cum Deo, et tamen distincta Persona. Sic Deus se nobis revelat, quod sit Dictor, habens apud se Verbum increatum, per quod mundum et omnia creavit facilimo opere, dicendo scilicet, ut non plus negocii Deo sit in creatione quam nobis in appellatione. Huiusmodi cogitationibus boni Patres Augustinus et Hilarius quoque se oblectarunt." („Und hier hat man auch eine Unterscheidung des ungeschaffenen Wortes vom geschaffenen Wort getroffen. Das geschaffene Wort ist das durch das ungeschaffene Wort Gemachte. Denn was ist die gesamte Kreatur anderes als das Wort Gottes, von Gott geäußert oder äußerlich hervorgebracht? Das ungeschaffene Wort aber ist das göttliche Denken, die innere Weisung, die in Gott bleibt und dasselbe wie Gott und dennoch eine unterschiedene Person ist. So offenbart Gott sich uns, dass er der Sprecher ist, der bei sich das ungeschaffene Wort hat, durch das er mit mühelosestem Werk die Welt und alles geschaffen hat, gewissermaßen durch

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein Sprechen, so dass für Gott kein Mehr an Aufwand in der Schöpfung steckt als bei uns in der Benenunng. An derartigen Spekulationen haben sich auch die guten Väter Augustinus und Hilarius erfreut." Übers. G. L.) WA 42, 35b, 37–40 (1535): „Ad hunc modum igitur videmus Spiritum sanctum suam habere linguam et phrasin, nempe quod Deus dicendo creaverit omnia et per verbum operatus est, et omnia eius opera sunt verba quaedam Dei, per verbum increatum creata. („Auf diese Weise sehen wir also, dass der Heilige Geist seine Sprache und Redewendungen hat, denn allerdings hat Gott durch Sprechen alles geschaffen und durch das Wort alles bewirkt, und alle seine Werke sind gewissermaßen Worte Gottes, geschaffen durch das ungeschaffene Wort." Übers. G. L.) WA TR 3, Nr. 3682, 522, 27–31 (1530): „Denn diß ists Luthers meinung, das Gott selb bei seinem wort sei als dem instrument vnd wirckt; vnd ist nicht Luthers meinung, das der vorstand des wortts, den einer fasset, Gott selb oder essentialiter sei, denn Luther weis wol, das zweierlei ist verbum increatum et creatum." WA 1, 23, 1–6 (1515): „Quia cum Deus dixit, sine dubio non erat verbum creatum vel humanum, cum tunc nondum aliqua res vel verbum fuerit creatum, sed per dicere seu verbum Dei coeperunt esse, ipsum autem non coepit et ita consonat id quod dixit: In principio erat verbum. Erat enim, cum per ipsum Deus iuberet, ut fierent omnia, ergo ipsum extra omnia quae iussa sunt fieri, nec tamen cum omnibus factum est, sed omnia per ipsum." („Denn als Gott gesprochen hat, war es ohne Zweifel kein geschaffenes oder menschliches Wort, da damals noch keinerlei Sache oder Wort geschaffen gewesen sind, sondern sie durch das Sprechen oder das Wort Gottes begonnen haben zu sein; es selbst aber hat nicht begonnen, und so stimmt das, was er [sc. Johannes; G. L.] gesagt hat: ‚Am Anfang war das Wort.' Es war nämlich, als Gott durch dasselbe befahl, dass alles werde; also ist es selbst außerhalb all dessen, dem befohlen wurde zu werden; es ist nicht mit allem gemacht worden, sondern alles ist durch es." Übers. G. L.) – Zum *verbum creatum* und *increatum* siehe auch A. Beutel, In dem Anfang war das Wort, 95–112.

36 WA 42, 11b, 3–7 (1535): „Arius non potuit negare, Christum fuisse ante mundum conditum, quia et Christus dicit:‚Antequam Abraham erat, ego sum.' […] Ideo eo se convertit, ut Christum seu verbum creatum diceret ante omnia et postea creasse omnia et fuisse creaturam perfectissimam, licet non fuerit semper." („Arius konnte nicht verneinen, dass Christus vor der Erschaffung der Welt gewesen ist, denn auch Christus sagt: ‚Ich bin, bevor Abraham war.' […] Deswegen hat er sich dahin bekehrt, dass er gesagt hat, Christus oder das geschaffene Wort sei vor allem gewesen und habe danach alles geschaffen und sei die allervollkommenste Kreatur gewesen, obgleich er nicht immer dagewesen sei." Übers. G. L.)

37 WA 39I, 389a, 10 (1537): „verbo increato et incarnato". Ebd., 13–16: „Scriptura inquit: Non videbit me homo et vivet, et ut hoc periculum evitemus, donatum est nobis verbum incarnatum, quod positum est in praesepio ac suspensum in ligno crucis. Hoc verbum est sapientia et filius patris et enarravit nobis, quae sit voluntas patris erga nos." („Die Schrift sagt: ‚Der Mensch wird mich nicht sehen und leben', und damit wir dieser Gefahr entgehen, ist uns das inkarnierte Wort geschenkt worden, das in die Krippe gelegt und an das Holz des Kreuzes gehängt worden ist. Dieses Wort ist die Weisheit und der Sohn

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Vaters, und er hat uns erzählt, was der Wille des Vaters uns gegenüber ist." Übers. G. L.) – Zwischen 1515 und 1517 kann Luther, anders als 1537 und unter Bezugnahme auf mystische Traditionen, zwischen dem *verbum increatum* und dem *verbum incarnatum* unterscheiden. WA 56, 299, 25–300,5 (1515/16): „‚Iustificati ergo ex fide' et remissis peccatis‚accessum habemus et pacem', Sed ‚per Ihesum Christum Dominum nostrum'. Hinc etiam tanguntur ii, Qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, Ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, Sed nondum prius Iustificatis et purgatis oculis cordis per verbum incarnatum. Verbum enim Incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in verbum increatum per Anagogen." („‚Als die also durch Glauben Gerechtfertigten' und als die, denen die Sünden vergeben sind, ‚haben wir Zutritt und Frieden', aber ‚durch Jesus Christus, unseren Herrn'. Hier sind auch diejenigen betroffen, die der mystischen Theologie entsprechend sich in ihren inneren Finsternissen bemühen, indem sie, die das ungeschaffene Wort selbst hören und bedenken wollen, die Bilder des Leidens Christi weglassen, wobei aber die Augen des Herzens noch nicht zuvor durch das inkarnierte Wort gerechtfertigt und gereinigt worden wären. Denn das inkarnierte Wort ist zuerst für die Reinheit des Herzens erforderlich, und durch die wird man, wenn man sie hat, dann erst in das ungeschaffene Wort durch Anagogie entrückt." Übers. G. L.) WA 9, 98, 14–25 (1516): „wann soll got sprechen, so můstu: Verum est sic nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae et spirituali anagogia. Sed moraliter nascitur non in quiete, sed in operatione virtutum secundum statum vitae activae. Et hoc ad Martham, illud ad Mariam pertinet: hoc facile, illud difficile, hoc saepius illud rarum est. Hanc omnes facile intelligunt, illam autem non nisi experti. Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis. Quia nemo novit nisi qui accipit hoc negotium absconditum. Loquitur enim de nativitate spirituali verbi increati. Theologia autem propria de spirituali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem." („Wenn Gott sprechen soll, so musst du [sprechen; G. L.]: Es ist wahr, dass Gott in uns geboren wird dem Stand des kontemplativen Lebens entsprechend und durch geistliche Anagogie. Aber moralisch wird er nicht in der Ruhe, sondern im Vollzug der Tugenden geboren, entsprechend dem Stand des aktiven Lebens. Und dieses gehört zu Martha, jenes aber zu Maria: dieses ist leicht, jenes schwer, dieses öfter, jenes selten. Dieses verstehen alle leicht, jenes aber nur die Erfahrenen. Weshalb diese gesamte Predigt aus der mystischen Theologie hervorgeht, die eine Erfahrungs- und keine Lehrweisheit ist. Denn niemand weiß darum außer dem, der diese verborgene Angelegenheit empfängt. Es wird nämlich von der geistlichen Geburt des ungeschaffenen Wortes geredet. Die eigentliche Theologie aber von der geistlichen Geburt des fleischgewordenen Wortes hat den einen notwendigen und besten Teil." Übers. G. L.) WA 57, 159, 20–23 (1517): „[…] opus essenciale Dei […] est ipsa nativitas Verbi increati, sicut dicit: ‚Hec est vita eterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Ihesum Christum' i. e. processionem filii a patre." („[…] das wesentliche Werk Gottes […] ist jene Geburt des ungeschaffenen Wortes, so wie es heißt: ‚Dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den wahren Gott, erkennen,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und den, der du Jesus Christus gesandt hast', d.h. den Ausgang des Sohnes vom Vater." Übers. G. L.) Eine deutliche Absage an die Mystik erfolgt 1537, WA 39I, 389a,16–390a,1 (1537): „Qui relicto illo filio suas cogitationes et speculationes sequitur, maiestate Dei obruitur et desperat. Ad has speculationes de maiestate Dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii eum sequentes, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi Deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt, atque ita docuerunt, homines posse conversari et agere in ista mortali et corrupta carne cum maiestate Dei inscrutabili ac aeterna sine medio." („Wer, indem er diesen Sohn verlassen hat, seinen eigenen Gedanken und Spekulationen folgt, wird von der Majestät Gottes überwältigt und verzweifelt. Zu solchen Spekulationen über die nackte Majestät Gottes haben Dionysius mit seiner mystischen Theologie und andere, die ihm folgten, Anlass gegeben, die vieles über die geistlichen Hochzeiten geschrieben haben, wo sie Gott selbst als Bräutigam, die Seele als Braut erdichtet und so auch gelehrt haben, dass Menschen in diesem sterblichen und verdorbenen Fleisch mit der unerforschlichen und ewigen Majestät Gottes ohne Mittler umgehen und handeln können." Übers. G. L.)

38 WA 43, 481, 33 (zu Gen 26,24; 1535).

39 WA 48, Nr. 7908, 688, 4: „Unser Herr Gott […] loquitur per hominem." Dt. Übers. im Text G. L.

40 WA 43, 481, 27–32 (zu Gen 26,24; 1535): „Quia Deus nobiscum loquitur etiam sermone nostro et lingua humana. Scit Deus hanc vitam momentaneam esse. Cur autem loqueretur nobiscum, et sic quidem, ut nostra lingua utatur, si non in perpetuum viveremus? Alioqui enim frustra ederet verbum suum propter momentum temporis tantum. Sed non frustra loquitur. Nec vocem boum aut asinorum induit, non mugit cum eis. Cum solo homine loquitur." („Denn Gott redet auch durch unsere Predigt und in menschlicher Sprache mit uns. Gott weiß, dass dieses Leben endlich ist. Warum aber redet er mit uns, und zwar so, dass er unsere Sprache nutzt, wenn wir nicht auf Dauer leben? Denn sonst ließe er sein Wort vergebens ausgehen, nur wegen eines Augenblicks der Zeit. Aber er spricht nicht vergebens. Er nimmt nicht die Stimme der Rinder oder Esel an, zu ihnen brüllt er nicht. Allein mit dem Menschen redet er." Übers. G. L.) WA 6, 530, 29–31 (1520): „[…] dominus in coelo sedens te in aquam suis manibus propriis mergit et remissionem peccatorum promittit in terris voce hominis tibi loquens per os ministri sui." („[…] der im Himmel sitzende Herr taucht dich mit seinen eigenen Händen ins Wasser und verheißt dir die Vergebung der Sünden auf Erden, indem er zu dir durch den Mund seines Dieners mit menschlicher Stimme spricht." Übers. G. L.) WA 43, 70, 5–7 (1535): „Est igitur haec ingens gloria, qua nos ornat Maiestas divina, quod sic per nos operatur, ut nostrum verbum suum esse dicat, et nostras actiones suas […]." („Also besteht diese gewaltige Herrlichkeit, mit der uns die göttliche Majestät schmückt, darin, dass Gott so durch uns handelt, dass er sagt, dass unser Wort das seine sei und unsere Handlungen die seinigen […]." Übers. G. L.) WA 47, 213, 17–31 (1538): „Darumb so sihe nicht nach der person, sondern hore, was man sage, nicht wer do redet, sihe, obs gott durch sie redet oder thut. Jsts also, das Gott redet, so tucke dich, und wen ein burger oder Baur einen prediger hoeret, solt ehr sagen: Jch hore wohl und erkenne die stimme des pfarherrs,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber die wortt, so ehr redet, sind nicht seiner person, seine person ist zu schwach darzu, sondern die hohe maiestet Gottes redet durch ihnen. Also wen ein armer Prediger mich trostet, so sol ich so klugk sein, das ich gedencke: Du redest nicht mit mir, deine stimme ists wohl, aber gott redet durch dich. Also kondte ich den frolich sein und sagen: Gott, der himmel und erden geschaffen hat, der do ist die gottliche Maiestet, hat geredet mitt mir. Wie? Durch meinen mittbruder. Ehr thuts uns zu gutth, item zur liebe und freundtschafft. Aber wen man einen prediger ansihet, so gedenckt man: Es ist ein arme elender mensch, und betrachtet niemandts, das die gottliche Maiestett drundter ligt."

41 J. Ringleben, Gott im Wort unserer Sprache, 118.

42 WA 31I, 558, 24f. (1530): „Lex est dei verbum. Ergo maxime terret hominem." („Das Gesetz ist Wort Gottes. Also erschreckt es den Menschen auf das heftigste." Übers. G. L.)

43 WA 1, 354, 34f. (1518) = WA 1, 365, 2f.: „28. Amor Dei non invenit sed create suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili." Dt. Übers. im Text G. L. WA 1, 365, 9–12 (1518): „[…] amor Dei in homine vivens diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos et sic effluit potius et bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. Ideo amor hominis fugit peccatores, malos." („[…] die im Menschen lebende Liebe Gottes liebt die Sünder, Bösen, Törichten, Schwachen, um sie zu Gerechten, Guten, Weisen und Starken zu machen, und so strömt sie auf das Mächtigste aus und teilt Gutes zu. Denn die Sünder sind schön, weil sie geliebt werden; sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind. Deswegen flieht die Liebe des Menschen die Sünder und Bösen." Übers. G. L.)

44 WA 26, 437b (1528), 20–22: „Denn die wort Christi sind thettel wort, da er spricht: ‚Das ist mein leib' und sind nicht heisselwort, Denn Christus nirgent spricht: Wenn yhr diese wort gesprochen habt, so sol mein leib da sein."

45 WA 26, 282b,39–283b,2 (1528): „Denn es sind thetel wort, die Christus auffs erste mal redet und leuget nicht, da er spricht: ‚Nemet, esset, das ist mein leib', etce. […]." WA 26, 315a, 4–6 (1528): „Der geist hat droben zugelassen / das Christus ym ersten abendmal seinen leib zu essen geben hat / da er thettel wort ym abend mal machet / wie gnugsam gehort ist".

46 WA 26, 286b,23–287b,1 (1528): „Denn thettel wort geben das erste mal, was sie lauten, odder sind nicht auß thetel wort […]."

47 WA 26, 285b, 3–18 (1528): „Wenn sie nu fragen: Wo ist die krafft, die Christus leib ym abendmal mache, wenn wir sagen, das ist mein leib? Antwort ich: Wo ist die krafft, das ein berg sich hebe und yns meer werffe, wenn wir sagen: Heb dich und wirff dich yns meer? freylich ist sie nicht ynn unserm sprechen, sondern ynn Gottes heissen, der sein heissen an unser sprechen verbindet. Jtem: Wo ist die krafft, das wasser aus dem fels gehet, weil Moses nichts dazu thut, denn schlegt drauff? Solt schlahen gnug sein, so wolten wir auch wol alle steine zu wasser machen, Aber dort ist Gottes heissen, und Mose hat nichts denn mag das thettel wort sprechen ‚Jch schlahe den fels', welchs ich auch wol sprechen kuend und folget dennoch kein wasser, denn das heisselwort ist bey Mose und nicht bey mir. Also hie auch, wenn ich gleich uber alle brod spreche ‚das ist Christus leib', wuerde freylich nichts draus folgen, Aber wenn wir seiner

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einsetzunge und heissen nach ym abendmal sagen ‚das ist mein leib', So ists sein leib, nicht unsers sprechens odder thettel worts halben, sondern seines heissens halben, das er uns also zu sprechen und zu thun geheissen hat und sein heissen und thun an unser sprechen gebunden hat."

48 WA 26, 283b, 2–6 (1528).

49 WA 26, 283b,31–284b,29 (1528): „Dazu ob gleich diese wort ‚Das ist mein leib' an yhn selbs thettel wort weren, wo sie eraus gezwackt und alleine ynn einen kercker von den andern abgesundert wuerden, So sind sie dennoch eitel heisselwort, weil sie ynn heisselwort eingeleibet und gefasset werden. […] Mus man sie denn haben und sprechen ym abendmal, so sinds warlich heissel wort, darumb, das sie ym heisselwort gefasset sind, Und gilt nicht, sie also von den heisselworten zu scheiden, wie der geist frevelt. Wenn aber die thettel wort also ynn heissel wort gefasset sind, So sinds nicht mehr schlechte thettelwort, sondern auch heissel wort, denn es geschicht auch alles, was sie lauten, aus krafft der goetlichen heisselwort, durch welche sie gesprochen werden. Als Matthei 21. stehet ein thattel wort, das die Juenger sprechen solten: ‚Heb dich und wirff dich ynns meer', Welchs so yemand schlecht da her redet, folgete freylich nichts draus und bliebe ein thetel wort, Aber da es Christus yns heissel wort fasset und spricht: ‚So yhr werdet sagen mit glauben zu diesem berge, heb dich' &c.., so mus warlich nicht mehr ein thettel wort sein, sondern geschicht wie es lautet, so mans nach seinem befelh spricht. Jtem wenn der Priester teuffet und spricht: Jch teuffe dich &c.., das ist freylich ein lauter thettel wort, Aber weil es ynn das heissel wort gefasset ist, da Christus sagt: ‚Gehet hin und teuffet', mus es gleich wol eine tauffe sein fur Gott. Und wenn Petrus odder Paulus spreche: Dir sind deine sunde vergeben, wie Christus zu Maria Magdalena sprach, wolan, das ist ein lauter thettel wort, Dennoch sind da die sunde vergeben, wie die wort lauten, Darumb, das ym heissel wort befolhen und gefasset ist, da Christus spricht Johan. ult. ‚nemet den heiligen geist, welchem yhr die sunde vergebt' &c.. Und wenn das wort Gen. 1. ‚Es werde mond und sonne' auch so ynn heissel wort were gefasset und uns zu sprechen befolhen, So soltestu wol sehen, ob Gott liegen wuerde und nicht eine sonne solt werden, wo ichs zum stern odder hymel spreche, Nu aber da kein heissel wort ist, wird freylich keine sonne draus. Also auch wenn ein heissel wort were, das ich zum wasser moecht diesethettel wort sprechen ‚das ist wein', soltestu wol sehen, ob nicht solt wein da werden, Darumb ists ein lauter tillens tellens und unnuetze gepleuder, das dieser geist die thettel wort von den heissel worten scheidet ynn einerley text, da sie den heissel worten eingeleibet und zu sprechen befolhen sind, und gleichet sie andern thettel worten, die on befelh und heissel wort sind, Das heist sophistisch und buebisch handeln ynn Gotts worten […]."

50 WA 3, 152, 7 (1513). Ebenso WA 42, 35b, 39 (1535): „[…] omnia eius opera sunt verba quaedam Dei […]." („[…] alle seine Werke sind gewissermaßen Worte Gottes […]." Übers. G. L.)

51 WA 14, 306b, 29: „Non verba sunt, sed facta, quae deus loquitur." Dt. Übers. im Text G. L.

52 WA 9, 67, 30f. (1510): „Dicere est verbum / verbo facere. Sic ‚dabar' in Hebraeo significat rem et verbum." („Sprechen ist: das Wort machen / durch das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wort zu machen. So bezeichnet ‚dabar' im Hebräischen eine Sache und das Wort." Übers. G. L.)

53 WA 14, 306a, 10f. (1523): „Ipse dixit et facta sunt, loqui et facere idem est deo." Dt. Übers. im Text G. L. WA 14, 306a, 9f.: „Sicut supra ‚Crescite et multiplicamini' non sunt verba, sed das wesen selbert." („So wie oben, ‚wachst und vermehrt euch', nicht Worte sind, sondern das Wesen selber.")

54 R. Työrinoya, Nova vocabula et nova lingua, 234: „The words by which God created the world were […] true and subsistent things (veras et subsistentes res). […] The words and names of this divine grammar are things, not mere words."

55 WA 42, 17b, 15–23 (1535): „Sed monendum hic etiam illud est: Illa verba ‚Fiat lux' Dei, non Mosi verba esse, hoc est, esse res. Deus enim vocat ea, quae non sunt, ut sint, et loquitur non grammatica vocabula, sed veras et subsistentes res, Ut quod aput [sic; G. L.] nos vox sonat, id apud Deum res est. […] Nos etiam loquimur, sed tantum grammatice, hoc est, iam creatis rebus tribuimus appellationes. Sed Grammatica divina est alia, nempe ut, cum dicit: Sol splende, statim adsit sol et splendeat. Sic verba Dei res sunt, non nuda vocabula." („Aber hier ist auch daran zu erinnern, dass jene Worte, ‚es werde Licht', nicht die Worte des Mose sind, das heißt, es sind Sachen. Denn Gott ruft das, was nicht ist, auf dass es sei, und spricht nicht grammatische Vokabeln, sondern wahrhaftige und subsistierende Sachen, so dass das, was bei uns die Stimme ertönen lässt, bei Gott eine Sache ist. […] Auch wir sprechen, aber nur auf grammatische Weise, das heißt, wir weisen den geschaffenen Dingen Namen zu. Aber die göttliche Grammatik ist eine andere, nämlich so, wenn es heißt: Sonne, strahle, und sogleich ist die Sonne da und strahlt. So sind die Worte Gottes Sachen, nicht bloße Vokabeln." Übers. G. L.)

56 WA 42, 17b, 18f. (1535): „Sic Sol, Luna, Coelum, terra, Petrus, Paulus, Ego, tu, etc. sumus vocabula Dei, Imo una syllaba vel litera comparatione totius creaturae." („So sind die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, Petrus, Paulus, ich, du etc. Vokabeln Gottes oder vielmehr, im Vergleich mit der gesamten Kreatur, eine Silbe oder ein Buchstabe." Übers. G. L.)

57 Dem entspricht, dass Luther, wie O. Bayer (ders., Schöpfung als Anrede, 92) unterstrichen hat, sich im *Kleinen Katechismus* „als Gottes Geschöpf inmitten der Mitgeschöpfe [bekennt]. Er weiß sich nicht etwa als ‚Mensch zwischen Gott und Welt', wie Friedrich Gogarten den Menschen sah und mehr als eine Theologengeneration lehrte." Ebd.: „[…] Luther […] [reflektiert] sich aus dem für das Menschsein konstitutiven elementaren Zusammenhang mit den Mitgeschöpfen nicht heraus[…], sondern [sieht] sich darin von vornherein eingefügt […]."

58 WA 36, 414, 6–16 (1532): „Vult dicere Euangelista, quod omnia per verbum dei facta i. e. per Iesum Christum creata. Non alia discretio quam quod filius ab eo. Duae personae distinctae. Pater per filium creavit, non econtra. Hoc est, quod etiam Epistola ad Ebraeos dicit: ‚Aptata', der glaube leret uns das, quod totus mundus factus sit per verbum &c.. ut ex invisibili fieret visibile. Fides gibts, quod totus mundus non solum in principio, sed imer fur und fur ist so gangen, quod per verbum. Tantum dixit deus, das sey. 1. incepit in creatione, postea gangen per Adam, Mosen, omnia regna. 1. non erat mundus, sed lauter nichts, sed per verbum factum est visibile, quod erat invisibile i. e.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sol, qui nihil erat, quem neque angeli nec creaturae viderunt, per verbum dei, ex sole nichtige, invisibili factus visibilis." („Der Evangelist [sc. Johannes; G. L.] will sagen, dass alles durch das Wort Gottes gemacht ist, d.h. durch Jesus Christus geschaffen ist. Keine andere Unterscheidung als die des Sohnes von ihm [sc. dem Vater]. Zwei getrennte Personen. Der Vater hat durch den Sohn geschaffen, nicht umgekehrt. Das heißt, was auch der Brief an die Hebräer sagt: ‚geschaffen'; der Glaube lehrt uns dies, dass die ganze Welt durch das Wort gemacht ist etc., so dass aus dem Unsichtbaren das Sichtbare entstanden ist. Der Glaube gibt's, dass die ganze Welt nicht nur am Anfang, sondern immer für und für so weitergegangen ist, denn sie ist durch das Wort. Gott hat nur gesprochen, dass es sei. Zuerst hat er mit der Schöpfung begonnen, danach ist sie durch Adam, Mose, alle Reiche weitergegangen. Zuerst war nicht die Welt, sondern lauter nichts, aber durch das Wort ist sichtbar gemacht worden, was unsichtbar war, d.h. die Sonne, die nichts war, die weder die Engel noch die Geschöpfe gesehen haben, die sichtbare Sonne ist durch das Wort Gottes aus der nichtigen, unsichtbaren Sonne gemacht." Übers. G. L.) WA 37, 375, 22–25 (1534): „[…] Quia es wechsset imer jung volck her, So mus das wort imer bleiben umb der willen, die imer hernach geborn werden und wachssen […]."

59 WA TR 1, Nr. 1160, 574, 13–18 (1530): „Wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werk und Wunder auch aus den Blümlin zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sey; darum loben und preisen wir ihn, und danken ihm. Jn seinen Creaturen erkennen wir die Macht seines Worts, wie gewaltig das sey. Da er sagte, er sprach, da stund es da, auch in eim Pfirsichkern; derselbige, obwol seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit aufthun durch den sehr weichen Kern, so drinnen ist." WA 18, 685,18–686,12 (1525): „Sic dicimus: Deus pius non deplorat mortem populi quam operatur in illo, Sed deplorat mortem quam invenit in populo et amovere studet. Hoc enim agit Deus praedicatus, ut ablato peccato et morte salvi simus. Misit enim verbum suum et sanavit eos. Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia. Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum. Multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, Vult autem illam voluntate illa imperscrutabili. Nunc autem nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis. Verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet. Atque adeo quis sese dirigere queat ad voluntatem prorsus imperscrutabilem et incognoscibilem? Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, Cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare. Igitur recte dicitur: Si Deus non vult mortem, nostrae voluntati imputandum est, quod perimus. Recte, inquam, si de Deo praedicato dixeris. Nam ille vult omnes homines salvos fieri, dum verbo salutis ad omnes venit, vitiumque est voluntatis, quae non admittit eum, sicut dicit Matth. 23: Quoties volui congregare filios tuos et noluisti? Verum quare maiestas illa vitium hoc

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

voluntatis nostrae non tollit aut mutat in omnibus, cum non sit in potestate hominis, aut cur illud ei imputet, cum non possit homo eo carere, quaerere non licet, ac si multum quaeras, nunquam tamen invenies, sicut Paulus Rom. 11. dicit: Tu quis es, qui respondeas Deo?" („So sagen wir: Der treue Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, den er in ihm wirkt, sondern er beklagt den Tod, den er im Volk antrifft, und strebt, ihn zu beseitigen. Denn das tut der gepredigte Gott, damit wir, durch Wegnahme von Sünde und Tod, gerettet werden. Denn er hat sein Wort gesandt und sie geheilt. Im übrigen beklagt der verborgene Gott in Majestät weder den Tod noch hebt er ihn auf, sondern er wirkt das Leben, den Tod und alles in allem. Denn er hat sich nicht auf sein Wort begrenzt, sondern sich über alles freigehalten. Die Diatribe jedoch täuscht sich selbst durch ihre Unwissenheit, indem sie nicht unterscheidet zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, das heißt, zwischen dem Wort Gottes und Gott selbst. Vieles tut Gott, was er uns durch sein Wort nicht zeigt. Vieles will er auch, was er uns durch sein Wort nicht zeigt, dass er es will. So will er nicht den Tod des Sünders, nämlich durch das Wort; er will ihn jedoch durch seinen unerforschlichen Willen. Nun jedoch ist auf das Wort zu blicken und jener unerforschliche Wille zu vernachlässigen. Denn wir sollen durch das Wort geleitet werden, nicht durch jenen nicht erforschlichen Willen. Und wer auch wäre überhaupt imstande, sich auf den ganz und gar unergründlichen und unerkennbaren Willen auszurichten? Es ist genug, erkannt zu haben, dass es irgendeinen unergründlichen Willen in Gott gibt. Was aber, warum und in welchem Maße er das will, das darf man keinesfalls fragen, ergründen, sich darum sorgen oder berühren, sondern nur fürchten und anbeten. Also wird zu Recht gesagt: Wenn Gott den Tod nicht will, ist es unserem Willen zuzuschreiben, dass wir zugrundegehen. Richtig, sage ich, wenn du über den gepredigten Gott redest. Denn der will, dass, indem er durch das Wort des Heils zu jedem kommt, jeder Mensch gerettet werde, und der Mangel betrifft den Willen, der ihn [sc. Gott; G. L.] nicht aufnimmt, so wie Matthäus 23 sagt: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, und du hast nicht gewollt? Doch zu fragen, weshalb jene Majestät diesen Mangel unseres Willens nicht bei allen aufhebt oder ändert, da dies nicht in der Macht des Menschen ist, oder warum sie jenes [sc. den Mangel des Willens; G. L.] ihm [sc. dem Menschen; G. L.] anrechnet, obwohl der Mensch ihn [sc. den Mangel; G. L.] nicht entbehren kann, ist nicht erlaubt; auch wenn du viel fragst, wirst du niemals eine Antwort finden, so wie Paulus in Römer 11 sagt: Wer bist du, dass du Gott erwiderst?" Übers. G. L.) WA 47, 209, 34–210,11 (1539): „Derhalben sprechen die kinder von Jsrael zu Moise: rede du mit Gott, und was ehr uns heissen wirdt, das wollen wir thun, allein das wir gott nicht horen reden, und Moses saget auch: sie konnen dich nicht horen, dan wan du redest, so rauchet der bergk Sinaj. Dorauff antworttet gott und sprach: Dieweil sie den das nicht konnen horen, so wil ich noch eine weise mit ihnen furnemen und wil hinfurder nicht mehr vom himmel mit donnern und plitzen und in der Maiestet mit ihnen reden, sondern ich wil annemen einen menschen aus ihren brudern, der sol mit ihnen reden, und wils durch in lieblich und susse machen, und sprach: Du hast gebeten auff dem berge, ich soltte auff ein ander weise mit dir reden. Nun hat dich gott erhoert und wil dir geben einen Propheten, in welches mundt ehr

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine wort legen wirdt, wer ihnen nicht horen wirdt, von dem wils gott selbst forddern. Das sind die zwo weisen, dardurch Gott mitt uns geredet hat, unser eigen erwehlung taug nichts, da werden wir nimmer eins, drumb taugs nicht diese zweierlej. Wir konnen nicht leiden, das Gott in seiner Maiestet mit viel unzelig tausendt engeln mit uns redet. Derhalben so ist die beste weise, das wir unsere gedancken auffhuben und Gott horeten reden in seiner Maiestet. Aber wir konnen diese Sprache nicht ertragen."

60 WA 40II, 230, 24f. (1532): „[…] cum loquitur, tremunt montes, dissipantur regna, torus denique commovetur orbis. Hic est alius sermo, quam noster." Dt. Übers. im Text G. L. WA 49, 736a,6–737a,3 (1545): „Quando deus loquitur in loquela maiestatis suae, ist starck. Christi vox suavis. Dei vox ist ein ander posaun, die schlegt ein haus in momento darnider erden, das staub eitel. Da kirrets daher et fit in momento. Ibi acclamabunt omnes Creaturae: hui, hui." („Wenn Gott durch das Sprechen seiner Majestät spricht, ist das Sprechen stark. Die Stimme Christi ist süß. Die Stimme Gottes ist eine andere Posaune, die schlägt ein Haus in einem Augenblick darnieder zur Erde, dass es eitel Staub gibt. Da schmettert's daher und geschieht in einem Moment. Dort rufen alle Geschöpfe aus: Hui, hui." Über. G. L.) Vgl. ebd., 737c, 22–36.

61 Siehe WA 39II, 199, 3–14 (1542), zitiert in Anm. 21.

62 O. Bayer, Schöpfung als Anrede, 72: „Die ganze Welt ist das Medium eines Versprechens an mich, in und mit dem ich von Gott selbst angeredet, in gewährten Lebensraum, gewährten Rhythmus von Nacht und Tag, Sommer und Winter, Jugend und Alter hineingestellt bin und mich des Lebens freuen, es genießen darf. Wer sich der zugesagten Welt jedoch verschließt, dem verschließen sich Herz, Mund und Hand; die ganze Welt wird ihm zu eng. Er bekommt Angst und erleidet darin Gottes Zorn. Wer sich der Schöpfung verschließt, die Welt nicht als zugesagte hört und wahrnimmt, der verliert sie als Heimat und handelt sie sich als Wüste ein. Wird die Welt nicht als zugesagte geglaubt, dann wird sie als das unerbittliche Gesetz erfahren, in ihr einen Sinn zu suchen oder gar zu setzen. […] Alle Kreaturen um mich […] künden und reden diesen Zorn, am meisten aber mein eigenes Herz in seinem Trotz und in seiner Verzagtheit, worin es mit sich und seinesgleichen allein ist, auf sich selber hocken bleibt."

63 WA 46, 494,37–495,6 (1538): „[…] habent oculos et non vident &c.. Das ist itzt burger, bauer. Non serviunt deo, sibi, sed gold, silber, korn, das sie haben, die Können nicht horen, sehen, est ein todter got. Si vivus deus, non daret quotannis. […] habent aures et non audiunt, quid deus clamet per suas creaturas. Si dedit agnos, qui afferant vellus, carnem, caseos &c.. et clamant: sequenti anno item faciam. Ibi non os, quod gratias agit &c.. Das wolt das Euangelium gern thun, ut per istum unicum hominem faceret nos omnes audientes et loquentes. Non audimus, etiamsi totus mundus et creaturae clament et deus promittat." („[…] sie haben Augen und sehen nicht etc. Das ist jetzt der Bürger und der Bauer. Sie dienen nicht Gott, sondern sich selbst, aber das Gold, Silber, Korn, das sie haben, die können nicht hören, sehen, das ist ein toter Gott. Wenn Gott [nicht] lebendig [wäre], gäbe er nicht jedes Jahr. […] sie haben Ohren und hören nicht, was Gott durch seine Geschöpfe ruft. Wenn er Lämmer gibt, die liefern Wolle, Fleisch, Käse und rufen: Im folgenden Jahr will ich dasselbe tun. Dort ist kein Mund, der danksagt etc. Das wollte das Evangelium gerne

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tun, dass es uns alle durch diesen einen Menschen zu Hörenden und Sprechenden macht. Wir hören nicht, auch wenn die ganze Welt und alle Geschöpfe rufen und Gott uns verheißt." Übers. G. L.) WA 22, 121,27–122,6 (1544): „Nu geschicht es ja also, das beide, korn und bewme, so die suessesten fruechte tragen, sind gesetzet auff stein oder sand, und da heraus wachsen und nirgend anders her jr safft und krafft empfahen. Wo das jtzt fur unsern augen geschehe, das oele oder honig aus einem Pfeiler heraus fluesse, da wuerde alle Welt von wunder uber wunder sagen, Aber da wir teglich lauffen uber land und acker (da es fur uns wechset), da sehen noch verstehen wir nichts. Weil wir nu Gottes tegliche werck, die eitel wunder sind, so in wind schlahen, so mus er uns mit diesem sondern und dieses gleichen das maul auff sperren und fur sonderliche wunder lassen predigen, Das doch ein Christen die selben lasse seine Schrifft und Buch sein, daraus er lerne alle Gottes werck und wunder ansehen und sein hertz darauff zu frieden setze und dencke: Was sol ich fur meinen bauch und narung mich engsten und sorgen? Woher gibt er das korn auff dem felde und alle fruechte? Da die Welt mit alle jrer weisheit und macht nicht vermoechte ein helmlin, ein bletlin, ein bluemlin eraus zu bringen. Thut denn Christus mein HErr und Gott solches teglich, Was wil ich denn sorgen oder zweiveln, ob er mich auch koenne oder werde erneeren?"

64 WA 46, 494, 15–21 (1538): „Si oculos et aures, so wurde uns das korn anreden: Sis letus [lies: laetus; G. L.] in deo, es, trinck et utere me et servi proximo. Jch wil die boden fullen. Sic vaccae egrediuntur, ingrediuntur, si non mutus, audirem: Letamini [lies: laetamini; G. L.], wir bringen buter, kes, esset, trincken, date aliis. Sic Gallinae: wollen eier legen. Item aves: leti [lies: laeti; G. L.] sitis, wollen vogel hecken. Sic libenter audio grunnire porcos, quia afferunt braten, wurst. Omnes creaturae nobiscum loquuntur." („Wenn wir Augen und Ohren hätten, so würde uns das Korn anreden: Sei fröhlich in Gott, iss, trink, nutze und bediene dich meiner baldigst. Ich will die [Getreide-; G. L.]Böden füllen. So gehen die Kühe hinaus [auf die Weide; G. L.] und hinein [in den Stall; G. L.]; wenn sie nicht stumm wären, hörte ich: Frohlocket, wir bringen Butter, Käse, esst, trinkt und gebt anderen. So auch die Hühner: Wir wollen Eier legen. Desgleichen die Vögel: Seid fröhlich, wir wollen Vögel ausbrüten. So höre ich gerne die Schweine grunzen, denn sie liefern Braten und Wurst. Alle Geschöpfe sprechen mit uns." Übers. G. L.)

65 WA 46, 495, 20–24 (1538): „Praedicatur tamen hic, ut audiamus. Scheps, vaccae, arbores, wenn sie bluhen, sprechen: ‚Hephethah'. Tamen hoc verbum ist nicht vergebens et Ebraice posuit, ut ansehen fur ein mercklich und daran viel gelegen war q. d. omnes creaturae clamant tibi, ideo operire [lies: aperire; G. L.]." („Doch hier wird gepredigt, damit wir hören. Schafe, Kühe, Bäume, wenn sie blühen, sprechen sie: ‚Hephethah', ‚tu dich auf!' Doch ist dieses Wort nicht vergebens und er hat es auch auf Hebräisch gesetzt, damit wir es als zu merken ansehen und sehen, dass daran viel gelegen war; täglich rufen alle Geschöpfe dir zu, deswegen öffne [dein Ohr/Herz; G. L.]!" Übers. G. L.)

66 WA 24, 37b,29–38b,18 (1527): „Also verstehe Mosen, wie er uns Gott fuerhelt ynn allen Creaturen und durch die selbigen zu Gott fuere: So bald wir die Creaturen ansehen, das wir dencken: sihe da ist Gott, also das alle Creaturen ynn yhrem wesen und wercken on unterlas getrieben und gehandhabt werden

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch das wort. Denn es ist auch wol daran zu pruefen, das die erde allein yhr krafft vom Gottes wort habe, das man noch erden sihet, darauff nichts wechsset: noch ist es erde und trucken land, sie ist aber leer, denn Gott gibt dahyn sein wort odder gepot nicht, das sie trage und etwas da wachssen kuende. Daruemb: das alles land nicht gleich fruechte tregt, ist daher, das solch vermuegen nicht ist vom land, sondern von Gottes wort, wo das ist, da folget auch die krafft fruchtbar zu sein, also das die gantze welt vol worts ist, das alle ding treibt, krafft gibt und erhelt."

67 WA 46, 494, 21f. (1538): „Sic omnes cogitare debent: Ego utar illo, quod dedit deus, et aliis dabo &c.." Dt. Übers. im Text G. L.

68 WA 26, 505b, 38–41 (1528). Ebd., 505b,41–506b,12: „Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnuetze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben, alle sein werck, leiden, weisheit und gerechtickeit geschenckt und uns dem Vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben moechten. Weil aber solche gnade niemand nuetze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen kuendte, So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfahen und behalten, nuetzlich brauchen und austeilen, mehren und foddern, Und thut dasselbige beide, ynnerlich und eusserlich: Ynnerlich durch den glauben und ander geistlich gaben. Eusserlich aber durchs Euangelion, durch die tauffe und sacrament des altars, durch welche er als durch drey mittel odder weise er zu uns kompt und das leiden Christi ynn uns ubet und zu nutz bringet der seligkeit."

69 WA 22, 122,7–123,21 (1544): „Hie sprichstu Ja: Wie gehets denn zu, weil er ein solcher Koenig ist, so alle Welt reichlich speiset, Warumb lesst er denn seine Christen so offt not und armut leiden in der Welt? Denn er solte je billich fur allen andern sein eigen Volck reichlich versorgen. Antwort. Hie mus man wissen, wie das Reich Christi gethan ist, Denn er wil hiemit uns zeigen, wie ich droben im anfang gesagt habe, erstlich, das sein Reich auff Erden nicht ist ein weltlich Reich, das da stehe in dem, wie man hie auff Erden esse, trincke, haushalte, des leibs warte, dazu alle notdurfft dieses lebens muesse geordnet und fur handen sein, Sondern er hat ein solch geistlich Reich geordnet, darin man goettliche ewige gueter sol suchen und finden, und das selbe auch also bestellet, das es mit Gottes Wort, Sacramenten, krafft und gaben des heiligen Geistes reichlich versorget ist und bleibt, und gar nichts mangelt an dem, so das ewige Leben zu haben und erhalten dienet, Darumb lesst er die Welt in jrem Regiment jre notdurfft und vorrat haben und hinnemen und damit sich reichlich versorgen, Aber seinen Christen heisset er jr Datum und trost nicht auff dis zeitlich setzen, sondern nach Gottes Reich trachten, darin sie ewig gnug haben und reich sollen sein. Das ist eines. ZUm andern, Wil er seine Christen leren den Glauben zu uben auch in diesem stueck, so dis zeitliche leben und leibliche gueter belanget, also das sie auch hierin jm in die hende sehen und von jm auch solche notdurfft dieses lebens gewarten, Denn so die Kirche auff Erden seine Kirchen sein und bleiben sol, so mus er jr auch fur jren leib essen, trincken, kleider, raum, stet und ander notdurfft schaffen. Ja, er hat wol alles, was die Welt hat und tregt, umb der fromen Christen willen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschaffen, gibt und erhelt es auch noch allein umb der selben willen, so lang die Welt stehet, das sie wol solten auch in diesem leben reichlich des geniessen und keinen mangel haben. Aber weil der Teufel in der Welt herrschet und Christi und seiner Kirchen feind ist, und weil sie selbs auch nicht nach dieser Welt gueter trachte, So muessen sie leiden, das jnen das, so jnen gehoeret, vor dem maul weg genomen und geraubt wird. Hie mus nu Christus auch seiner Kirchen helffen und geben, wo sie mangel und not leidet, das sie bleiben koenne, Also, das es heisse wunderbarlich gegeben, Und die Christen erkennen, das es von jm gegeben sey, Und solch sonderlich wunderwerck stets in seiner Christenheit beweise, das sie dennoch mus zu essen und trincken etc. haben, ob jr schon die Welt nicht gibt noch goennet, sondern nimpt oder je umb das, so jr Gott gibt, neidet und hasset. Sihe, das sollen wir nu auch lernen gleuben, Das wir einen solchen HErrn an Christo haben, der auch fur unsern bauch und zeitlich leben sorget, und damit die sorge des unglaubens wegschlahen und uberwinden. Denn er durch so mancherley Exempel zum Glauben uns reitzet, als der gerne wolte, das wir solche Leute wuerden, die da gar on sorge weren fur unser person beide, was geistlich und leiblich oder zeitlich und ewig leben betrifft (Denn hie wird nicht geredt von der sorge des Ampts oder Erbeit, so einem jglichen von Gott befolhen und auffgelegt ist, darin trew und vleissig zu sein), Auff das wir mit froelichem hertzen und vertrawen auff jn theten, was uns befolhen ist, sonderlich in dem, so zu Gottes Reich gehoeret, Und ob uns not und mangel fur die hand stiesse, das man solchs jm liesse befolhen sein, und ein Christ sich also troestet und stercket: Jch weis und hab es gelernet aus dem Euangelio, das ich habe einen solchen Herrn, der da kan aus einem brot so viel, als er wil, machen und dazu bedarff weder acker bawer, mueller noch becker, und mir geben, wenn und wie viel mir nur not ist, ob ich gleich nicht weis noch verstehe, ja auch nicht daran dencke, wie oder wenn und woher es komen solle."

70 WA 23, 517,11–22 (1527): „Also spricht Gott hie auch, das er nicht aus hass und feindschafft sey zornig gewest uber Jerusalem, sondern habe als ein vater geeyvert und aus liebe gezuernet, auff das er yhre untugent ausfegete und sie als seine kinder erhielte. Und deutet selbs den eyver also und spricht: Ich war ein wenig zornig, als solt er sagen: Mein eyver ist ein kurtzer kleiner zorn, Er weret nicht lange, so beysset er auch nicht gar durch, sondern steupt ein wenig, das er das boese abkere. Also entschuldigt er seinen zorn und locket des volcks hertz so lieblich widder zu sich. Und fur war, wenn man sihet, wer der ist, der so redet, nemlich Gott selber, so sind es fur war susse wort, Ja, wort des lebens, freude und aller selickeit. Denn wenn einer gleich ym tod und ynn der helle were und hoeret solche wort von Gott, Er mueste lebendig und froelich werden von den worten." WA 33, 149a,22–105a,4 (1531): „Dan mit wem gott selbst redet, der kan anders nicht hören dan gnade undt alles gutts, es seindt veterliche, freundtliche reden, wie ehr den von natur gutig undt freundtlich ist. Wen du aber gott hörest reden durch einen Burgermeister, das sein werckprediger, gott aber kan nicht anders reden, dan ehr von natur, das ist alles gutes, gnade undt barmhertzigckeit. Solchs hörestu von gott dem vater undt nicht durch einen knecht oder ander mittel, als durch die Engell, welchs dan eine befhelpredigt war, Sondern seidthehr redet ehr selbst durch den Sohn undt mit dem heiligen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geiste, undt dan horet man eine veterliche undt göttliche stimme, do eittel grundtlose unaussprechliche liebe undt gnade ist undt eittel gutts undt liebes redet, den das heist auch ein gott."

71 WA 39I, 446, 1–3 (1538): „Atque ita debet lex per Evangelium interpretari et reduci [...] ad salutarem usum, ad Christum [...]." („Und so muss auch das Gesetz durch das Evangelium interpretiert und [...] auf einen heilsamen Gebrauch, auf Christus zurückgeführt werden [...]." Übers. G. L.)

72 WA 49, 69, 22 (1540). Ebd., 23–25: „Sic ketzer konnen eitel gut wort reden und schrifft furen et tamen eitel gifft. Teuffel kan die kunst, ut bonum loquatur verbum, et tamen nicht meinet. Sic Deus per malum loquitur bonum &c.." („So können die Ketzer eitel gute Worte reden und die Schrift anführen und dennoch ist es eitel Gift. Der Teufel kann die Kunst, dass er ein gutes Wort spricht und es dennoch nicht meint. So spricht Gott durch Schlechtes Gutes, etc." Übers. G. L.)

73 A. Beutel, In dem Anfang war das Wort, 109.

74 WA 57, b5, 3 (1517); WA DB 5, 734, 9 (1529); WA 40II, 474a, 6 (1532); WA 43, 245, 25.36; 590, 7 (1535): „Deus loquens". WA 3, 347, 31 = 55II, 324, 399 (1513); WA 13, 672, 13 (1524); 14, 458a, 6 (1524); WA 40II, 586b, 36 (1532); WA 40III, 105b, 20. 29; 109a, 7; 109b, 27; 402a, 14 (1532); WA 40I, 259b, 13 (1535); WA 42, 514, 3. 17; 556, 39; 658, 39 (1535); WA 43, 241, 4; 588, 28; 606, 40 (1535); WA 44, 59, 31; 685, 26 (1535); WA 39I, 390a, 14 (1537); WA 38, 514b, 20 (1538); WA 46, 527a, 8 (1538); WA TR 3, Nr. 3863, 667, 7 (1538); WA 53, 295, 5; 307, 6 (1542); WA 39II, 220a, 8 (1543); WA 49, 543a, 14f. (1544): „deum loquentem". WA 43, 583, 24 (1535); 44, 168 (1535): „deum loquentum".

75 WA 56, 453, 4f. 7–10 (1516): „‚Analogia' enim gręce ab aliquibus ‚ratio', ‚comparatio', ‚proportio', ‚collatio', ‚Similitudo' dicitur [...]. [...] Quod teutonice dicitur: Es ellicht ym. Es sihet ym gleich, i. e. habet proprietatem, similitudinem, conuenientiam cum illo. Vt Si Monasterium Castro simile spexeris, dicas Analogum castri, i. e. habet proportionem, proprietatem, situm, ac si sit castrum." („Denn griechisch ‚analogia' wird von einigen ‚Vernunft', ‚Vergleich', ‚Proportion', ‚Zusammenstellung', ‚Ähnlichkeit' genannt. […] Was auf deutsch heißt: Es ähnelt ihm. Es sieht ihm gleich, d.h. es hat eine Eigentümlichkeit, Ähnlichkeit, Übereinstimmung mit ihm. So dass du, wenn du ein einer Burg ähnliches Kloster anblickst, sagen kannst: ‚Analog der Burg', das heißt: es hat die Proportion, die Eigentümlichkeit, die Lage, als wäre es eine Burg." Übers. G. L.)

76 WA 59, 421, 14–16 (1518, Heidelberger Disputation: Philosophische Thesen; 1518): „Septimo, 1 Physicorum dicit, natura, quae subicitur (id est materia), cognoscitur similitudine et analogia formae, sed impossibile est, ut formae sit similis, nisi alterius formae alia, et alia sit materia." („Siebtens sagt er [sc. Aristoteles; G. L.] in Kap. 1 der Physik: Die Natur, die unterworfen wird (das heißt, die Materie), wird durch Ähnlichkeit und Analogie der Form erkannt, aber es ist unmöglich, dass sie [sc. die Natur bzw. Materie; G. L.] der Form ähnlich ist, wenn nicht die eine Form der anderen ähnlich und die Materie verschieden ist." Übers. G. L.)

77 So z.B. WA 6, 95, 21–30 (1520): „Recte ergo dictum est ‚Fides sine operibus mortua est', imo non est fides. Patet ex dictis. Quia ex fructibus non fit sed cognoscitur arbor. Sicut ergo arbor non ferens fructum non arbor sed lignum

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

est, hypocrita similis arbori, cum non sit, ita fides est hypocrita, si opera non producit. Et carbo, cum non urit nec lucet, mortuus est, similis carboni ignito, sed non carbo, nisi analogice et ficte. Quare autoritas Iacobi de ista fide mortua intelligitur de acquisita fide, quae est hypocrita et species fidei infusae sine virtute eiusdem. Nam fides infusa est spiritus vivens, quae non aufertur, nisi spes et charitas simul auferantur." („Es ist also richtig gesagt: ‚Der Glaube ohne Werke ist tot', ja, er ist kein Glaube. Das erhellt aus dem Gesagten. Denn aus den Früchten wird der Baum nicht gemacht, sondern an ihnen wird er erkannt. Wie also ein Baum, der keine Frucht trägt, kein Baum, sondern Holz ist, so ist der Heuchler einem Baum ähnlich, obwohl er keiner ist; so ist der Glaube heuchlerisch, wenn er keine Werke hervorbringt. Und Kohle ist, wenn sie weder brennt noch leuchtet, tot, ähnlich angezündeter Kohle, aber [sie ist; G. L.] keine Kohle, es sei denn analogisch und erfunden. Weshalb die Autorität des Jakobus über diesen toten Glauben zu verstehen ist im Blick auf den erworbenen Glauben, der heuchlerisch ist und eine Art des eingegossenen Glaubens, ohne dessen Kraft. Denn der eingegossene Glaube ist lebendiger Geist, der nicht verschwindet, es sei denn, Hoffnung und Liebe zugleich verschwinden." Übers. G. L.)

78 WA 55II, 311, 46–51 (zu Ps 59/60; 1513) = WA 3, 339, 13–17: „Notandum, Quod totus psalmus primo de Iudęis accipiendus ac deinde de gentibus, secundum illud verbum Apostoli Ro. 1.: ‚Iudęo primum et (supple: deinceps) Gręco.' Cum enim de Iudęis fuerit recte expositus, facilis est ad exponendum de gentibus, hereticis et malis Christianis, per Analogiam." („Zu beachten ist, dass der gesamte Psalm zuerst im Blick auf die Juden aufzufassen ist und danach auf die Heiden, nach jenem Wort des Apostels in Röm 1: ‚Zuerst dem Juden und [dann; G. L.] dem Griechen'. Denn wenn er richtig im Blick auf die Juden ausgelegt worden ist, ist er durch Analogie leicht im Blick auf die Heiden auszulegen, auf die Häretiker und die bösen Christen." Übers. G. L.)

79 WA 54, 186, 5–13 (1545): „[…] ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei." („[…] da habe ich begonnen, die Gerechtigkeit Gottes als eine zu verstehen, aus der durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aufgrund von Glauben, und dass dies der Satz sei, dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, gewissermaßen die passive, mit der uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, so wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aufgrund von Glauben.' Hier fühlte ich mich geradezu neugeboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich ein anderes Gesicht der gesamten Schrift. Ich durchschritt dann die Schriften, wie mein Gedächtnis sie hatte, und stellte auch eine Analogie mit anderen Vokabeln zusammen, wie etwa Werk Gottes, das heißt: was Gott in uns wirkt, Kraft

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes, durch die er uns kräftig macht, Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht, Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes." Übers. G. L.)

80 Z.B. WA 43, 432,35–433,6 (1535): „Hypocritae externa et speciosa opera deligunt, abstinent a vino et carne, incedunt pendulo capite, differunt vestitu ab aliis et vitant molestiam oeconomicae et politicae vitae. Econtra patres vivunt in oeconomia cum liberis, uxore et familia et pecudibus. Ibi nulla species religionis est, Sed tantum unus grossus saccus vitae oeconomicae. Hypocritae induunt vestes auratas, quibus lucent coram mundo, quando subducunt se a communi vita et consortio aliorum. Sed sub illo sacco oeconomicae vitae in patribus fulget Sol et Luna et Stellae, Sol et Luna et Stellae, hoc est, excellentissimae virtutes. Sub hypocritarum autem splendidissimo vestitu latent portenta infidelitatis, superbiae spiritualis, invidiae, spurciciei, et tamen nomen et speciem habet vitae spiritualis. Sed aperiamus oculos spirituales, et iudicemus spiritualem eorum nequiciam ad normam et analogiam harum historiarum. Moses enim non meminit ieiuniorum aut vigiliarum et similium." („Die Heuchler wählen äußere und auffällige Werke, sie enthalten sich des Weins und des Fleisches, gehen mit gesenktem Haupt einher, unterscheiden sich in ihrer Kleidung von den anderen und vermeiden die Mühe des häuslichen und politischen Lebens. Dagegen leben die Väter in einem Haushalt mit Kindern, Frau und Familie und mit Vieh. Da ist keine äußere Gestalt der Religion, sondern nur ein grober Sack des hauswirtschaftlichen Lebens. Die Heuchler aber kleiden sich in goldene Gewänder, mit denen sie vor der Welt glänzen, wenn sie sich von dem gemeinschaftlichen Leben und dem Umgang mit anderen zurückziehen. Unter jenem Sack des hauswirtschaftlichen Lebens aber leuchten bei den Vätern Sonne, Mond und Sterne, das heißt: die ausgezeichnetsten Tugenden. Unter dem prunkvollsten Gewand der Heuchler aber verbergen sich die Ungeheuer des Unglaubens, des geistlichen Hochmuts, des Neides, der Lasterhaftigkeit, und dennoch hat es den Namen und den Schein geistlichen Lebens. Aber wir wollen die geistlichen Augen öffnen und ihre geistliche Bosheit nach der Norm und Analogie dieser Geschichten beurteilen. Denn Mose erinnert weder an Fasten noch an Nachtwachen oder Ähnliches." Übers. G. L.)

81 WA 5, 186, 15–36 (zu Ps 5,19 / zum Tetragramm Jhwh; 1519): „Haec, inquam, et si qua sunt similia, videntur esse in Tetragrammato veteri figurata, nunc vero in omnibus linguis revelata, ut iam tetragrammato non sit opus, non magis quam tota lingua hebrea pro intelligendo deo. Hiis suffragatur, quod Burgensis dicit, Tetragrammaton idcirco ineffabile dici, quod nullius vocis hebreae Etymologiam sapiat, nec Analogia liceat significationem eius agnoscere, ut appareat, consilio divino has literas hebreas quidem copulatas, sed tamen velut extraneam et non gentilem Iudaeorum dictionem insignificabilem constitutam […]. Recte ergo ineffabile nomen domini dictum est, quod tunc non fuerit revelatum trinitatis sacramentum, etsi occulte insinuatum. Recte quoque soli deo hoc unicum nomen tributum dicitur, et quod deum secundum substantiam et internam naturam significat. Nam vere deus in seipso aliud non est nisi pater et filius et spiritussanctus, trinitas et ea, quae de nativitate et processione dici solent. Quae res in nulla creatura inveniri potest, quare nec tetragrammaton ei aptari, cum alioquin nomina regis, domini, dei, fortis, excelsi, eloim et similium aliis et conveniant et tribuantur, vicem dei gerentibus. Operibus enim dei

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

externis angeli et homines assimilari possunt, Sed trinitas in unitate esse non possunt. Ideo et nominibus dei fungi possunt, sed Tetragrammato et Trinitatis vocabulo uti non possunt." („Diese, sage ich, und wenn es ähnliche Dinge gibt, scheinen im alten Tetragramm figuriert zu sein, nun aber in allen Sprachen offenbart, so dass das Tetragramm zum Verstehen Gottes nun nicht mehr nötig ist, nicht mehr als die gesamte hebräische Sprache. Dafür spricht, dass [Paulus; G. L.] Burgensis sagt: Das Tetragramm wird deswegen als unaussprechlich bezeichnet, weil niemand des Hebräischen Mächtigen seine Etymologie weiß, auch die Analogie es nicht erlaubt, seine Signifikation zu erkennen, so dass sich herausstellt, dass diese hebräischen Buchstaben zwar durch göttlichen Ratschluss zusammengefügt sind, aber dennoch gleichsam als eine äußere und nicht heidnische Redewendung der Juden ohne Bezeichnungsfunktion gebildet ist […]. Also ist der Name des Herrn zu Recht unaussprechlich genannt worden, da damals das heilige Mysterium der Trinität nicht offenbart, wenngleich heimlich angedeutet gewesen ist. Zu Recht auch heißt dieser einzige Name allein Gott zugeschrieben, und dass er Gott nach seiner Substanz und inneren Natur bezeichnet. Denn wahrlich ist Gott in sich selbst nichts anderes als Vater, Sohn und Heiliger Geist, die Trinität und das, was über Geburt und Hervorgehen gesagt zu werden pflegt. Welche Sache in keiner Kreatur angetroffen werden kann; weshalb das Tetragramm ihm nicht angemessen sein kann, da andernfalls die Namen ‚König', ‚Herr', ‚Gott', ‚Starker', ‚Hoher', ‚Elohim' und ähnliche sowohl mit anderen, die die Kraft Gottes ausüben, übereinstimmen als auch zugeschrieben werden. Denn bei den äußeren Werken Gottes können Engel und Menschen sich ihm ähnlich machen, aber sie können nicht eine Dreiheit in Einheit sein. Deshalb kann man die Namen Gottes verwenden, aber das Tetragramm und die Vokabel ‚Trinität' können nicht gebraucht werden." Übers. G. L.)

82 WA 39I, 69, 22f. (1535): „Os et oculus Dei videndus in scriptura, sicut loquitur ista intelligi debet." („Mund und Auge Gottes sind in der Schrift zu sehen, so wie von ihnen geredet wird, muss es verstanden werden." Übers. G. L.)

83 WA 47, 87,39–88,31 (1538): „Dieweil den wir Gottes Sohne sein, so an ihnen gleuben, so mus folgen, das derselbige sohn, an den gegleubet wird, viel ein anderer und grosserer sohn ist, dan die andern alle sein, so an ihnen gleuben. Sonst sind andere auch Gottes sohne, aber nicht solche sohne, als ehr ist, an die man gleuben muste, sondern die wir mussen an den eingebornen Sohn Gottes gleuben. Ehr wird nicht dohehr ein Sohn gottes, das ehr an uns gleubete, sondern wir werden dohehr Sohne Gottes, das wir alle an in gleuben und durch ihnen auch Sohne werden. Darumb so ist ehr viel ein ander sohn, den wir seind. Die ketzer haben die Heilige schrieft schendlichen zurissen und fuergeben, Christus werde Metaphorice Gottes Sohn genennet, gleich wie wir menschen Gottes Sohne heissen. Aber im Hiob werden die Engel auch Gottes Sohne geheissen, den also wird gesagt: ‚Wo warestu, da mich alle kinder Gottes im Himmel anbeteten?' das ist: alle Engel. Also were Christus auch gottes Sohn. Aber nein, Sehe mir diesen Text alhier an. Ehr ist der Sohn, an den man gleuben mus, und wir, heilige menschen, und die Engel sind nicht also Gottes Sohne, als er Sohn ist, den wir werden alle durch in allein zu Sohnen gemacht, wen wir an ihn gleuben. Die Engel sind durch in zu kinder Gottes gemacht,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den sie sind durch den Sohn geschaffen, wie zun Colossern geschrieben stehet. So sind wir menschen durch in auch geschaffen und werden wir verdampte und verlorne Sunder zu Gottes Sohnen dardurch gemacht, das wir an ihnen gleuben. Darumb so ist ehr Gott und Gottes Sohn, den es ist ein ander dieng, gleuben an einen, und darnach an sich gleuben lassen, Und wem die ehre zustehet, das die menschen an ihnen gleuben sollen und durch ihnen sollen Gottes kinder werden und die widdergeburt bekommen, der mus warer Gott sein. Jtem, so die Engel durch ihnen geschaffen sein, so mus ehr ein Herr aller Creaturn sein, den die Engel sind die hohesten Creaturn. Jtem, so wir durch ihnen geschaffen seind, so mus ehr ja nicht also Gottes Sohn sein, wie wir oder Joannes der Teuffer Gottes Sohn ist. Das ist der rechte unterscheidt undter Gottes kindern und diesem Sohne Gottes, so da auch Gott selbst ist, wir aber werden durch ihnen zu Sohnen gemacht, und ehr gibt uns das ewige leben und uberwindet den tod durch sich selbst. Das sind differentiae essentiales."

84 A. Vind, Latomus and Luther, 188–189 und Anm. 40; ebd., 217–237.

85 WA 8, 84, 3–13 (1521): „Sicut Horatius docet: ‚Dixeris egregie, notum si callida verbum Reddiderit iunctura novum'. Exempli causa: ‚Vexillum' nemo non simplex vocabulum ducit. At cum dixero ‚vexillum crucis' aut ‚vexillum verbi', nemo non egregie factum verbum novum ex notissimo cernit. Et has egregias innovationes si velis proprias significationes facere, quis erit finis? scilicet ideo in lexico scribes: ‚Vexillum aliquando significat crucem propositam et Euangelium praedicatum'? Persius cepe ‚tunicatum' vocat, ergo scribendum: ‚Nota, tunica significat corticem cepae'?" („So lehrt Horaz: ‚Du hast vortrefflich gesprochen, wenn ein bekanntes Wort durch eine geschickte Verbindung ein neues ergibt'. Des Beispiels halber: Niemand führt ‚Banner' nicht als einfache Vokabel. Wenn ich aber sage ‚Banner der Kreuzes' oder ‚Banner des Wortes', begreift niemand nicht das vortrefflich aus einem bekanntesten Wort gemachte neue Wort. Und wenn du aus solchen vortrefflichen Erneuerungen eigentliche Bezeichnungen schaffen willst, was wird das Ende sein? Willst du etwa deshalb ins Lexikon schreiben: „Banner' bezeichnet manchmal das aufgerichtete Kreuz und das gepredigte Evangelium'? Persius nennt die Zwiebel ‚tunicatum', muss man also schreiben: ‚Hab acht, ‚Tunika' bedeutet ‚Zwiebelschalen''?" Übers. G. L.)

86 WA 26, 272a, 7–9 (1528): „Denn so spricht der Poet Horatius / Dixeris egregie / notŭm si callida verbŭm / reddiderit iünctŭra noüüm // das ist / Gar fein ists geredt / wenn du ein gemein wort kanst wol vernewen […]." („Denn so spricht der Poet Horaz: ‚Du hast vortrefflich gesprochen, wenn ein bekanntes Wort durch eine geschickte Verbindung ein neues ergibt', das heißt: ‚Gar fein ist es geredet, wenn du ein gemeines Wort wohl kannst verneuern […]." Übers. G. L.)

87 Dt. Übers. im Text G. L. Lateinisches Original zitiert nach: Horaz, Ars Poetica, 8: „in verbis etiam tenuis cautusque serendis / dixeris egregie, notum si callida verbum / reddiderit iunctura novum."

88 WA 26, 272a,9–275a,13 (1528): „Daraŭs man hat das einerley wort zwey odder vielerley wort wird wenn es vber seine gemeine deutunge andere newe deutunge kriegt Als Blume ist ein ander wort wenn es Christum heisst vnd eiñ anders wenn es die naturliche rosen vnd der gleichen heisst Jtem ein anders wenn es

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine gůlden sylbern odder hültzern rosen heisst […] Also […] ist aus dem allten wort ein new wort worden nach der Lere Horatij Vnd mus nicht hie. Jst einẽ deuteley sein […] Also redet man nu ynn allen sprachen vnd vernewet die worter als wenn wir sagen […] Christus ist eine frucht des leibes […] ist die schrifft solcher rede vol vnd heisst tropůs odder Metaphora ynn der grammatica wenn man zweyerley dingen einerley namen gibt vmb des willen das eiñ gleichnis ynn beiden ist Vnd ist denn der selbige name nach den buchstaben wol einerley wort aber ptate [sic; G. L.] ac significatione plura nach der macht braůch deutunge zwey wort ein alltes vnd newes wie Horatiůs sagt vnd die kinder wol wissen Wir deudschen pflegen bey solche vernewete worte recht odder ander odder new zusetzen vnd sagen Du bist ein rechter hůnd Die munche sind rechte Phariseer Die Nonnen sind rechte Moabiter tochter Christus ist ein rechter Salomon Jtem Luther ist ein añder Hůs Zwingel ist ein ander Chore Ecolampad ist ein newr Abiram Jnn solchen allen reden werden mir alle deudschen zeugnis geben vnd bekennen das newe worter sind Vnd gleich so viel ist wenn ich sage Lůther ist Hus Luther ist ein ander Hus Luther ist ein rechter Hus Luther ist ein newer hüs Also das man es fulet wie ynn solchen reden nach der lere Horatij ein new wort aus dem vorigen gemacht wird Denn es klapt noch klinget nicht Wenn ich sage Luther bedeutet Hus sondern Er ist ein Hus Vom wesen redet man ynn solchen spruchen was einer sey vnd nicht was er bedeute vnd macht vber seinem newen wesen auch ein new wort So wirstů es fiñden ynn allen sprachen das weis ich fur war Vnd also leren alle grammatici vnd wissen die knaben ynn der schůle Vnd wirst nymer mehr finden das Jst muge Deuten heissen Wenn nü Christus spricht Johannes ist Elias kan niemand beweisen das Johañ̃es bedeute Elias Denn es auch lecherlich were das Johannes solte Elias bedeuten so viel billicher Elias Johannem bedeutet vnd nach Zwingels kunst must es Christus vmbkeren vnd sagen Elias ist Johannes das ist Er bedeut Johannem Sondern Christus wil sagen Was Johannes sey nicht was er bedeute sondern was er für ein wesen odder ampt habe vnd spricht Er sey Elias Hie ist Elias ein new wort worden vnd heisst nicht den alten Elias sondern den newen Elias wie wir deüdschen sagen Johannes ist der recht Elias Johannes ist eiñ ander Elias Johannes ist ein newer Elias Ebenso ists aüch geredt Christus ist ein fels das ist Er hat ein wesen vnd ist warhafftig ein fels aber doch ein newer fels ein ander fels ein rechter fels. Jtem Christus ist ein rechter weinstock Lieber wie klappets wenn du solchs also wilt deuten nach Zwingels dünckel Christus bedeut den rechten weinstock? Wer ist denn der rechte weiñstock den Christus bedeut? So hor ich wol Christus solt ein zeichen odder deutung sein des holtzes ym weinberge? Ach das were fein ding Warumb hette denn Christus nicht billicher also gesagt Der rechte weinstock ist Christus das ist der hültzen weinstock bedeutet Christum Es ist ia billicher das Christus bedeutet werde denn das er aller erst bedeuten sollt sintemal das da deutet allmal geringer ist denn das bedeutet wird Vnd alle zeichen geringer sind denn das ding so sie bezeichen wie das alles auch narren vnd kinder wol verstehen […]“ Ebd., 276a, 8–278a,7: „Also dieser sprůch Christus ist das lam Gottes kan nicht also verstanden werden Christus bedeůt das lamb Gottes Denn so muste Christus geringer sein als ein zeichen denn das lamb Gottes Welchs wil aber denn das Lamb gottes sein das Christus bedeutet? Sollts sein das Osterlam? Warumb

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keret ers denn nicht vmb vnd spreche billicher Das Lamb Gottes ist Christus das ist Osterlamb bedeut Christus wie Zwingel deutet Nu aber weil das wortlin Gottes bey dem wort Lamb stehet zwinget es mit gewalt das Lamb hie ein anͤder new wort ist heisst auch ein ander new vnd das rechte lamb welchs Christus warhafftig ist vnd nicht das alte osterlamb Vnd so fort an was sie mehr fur exempel furen als / der same ist Gottes wort der acker ist die wellt &c̄.. konnen sie keinͤe deůteley aus dem Jst machen mit gutem grunde Sondern die kinder ynn der schůle sagen das Same vnd acker seyen tropi odder vernewete worter nach der Metaphora Denn vocabülüm simplex & metaphoricům sind nicht ein sondern zwey wort Also heisst Same hie nicht korn nach weitzen sondern Gottes wort vnd acker heisst die wellt denn Christus spricht der text selbs redet ynn gleichnissen vnd nicht von naturlichem korn odder weitzen […] Jtem also aůch der sprůch aůs dem ersten buch Mosi Sieben ochsen sind sieben iare Vnd sieben ehern sind sieben iare Weil der text selbs sagt das er vom trawm rede vnd von gleichnis odder zeichen der sieben iare So müssen hie die wort Sieben ochsen Sieben ehern auch metaphore vnd newe worter sein vnd eben dasselbige heissen das diese wort Sieben iar das also diese wort sieben iar nach gemeiner deutung vnd diese wort sieben ochsen nach newer deutunge einerley heissen Denn die sieben ochsen bedeuten nicht sieben iar Sondern sie sind selbs wesentlich vnd warhafftig die sieben iar denn es sinͤd nicht naturliche ochsen die da gras fressen auff der weide welche wol durch allte gemeine wort sieben ochsen genennet werden Aber hie ists ein newe wort vnd sind sieben ochsen des hungers vnd der fulle das ist sieben iar des hungers vnd der fülle". WA 33, 177b,36–179b,39 (1530): „Darnach stoesst sich die Vernunfft auch daran, wie er koenne die Speise sein oder wer jn essen koenne? aber das mus vorher gehen, das wir in unserem hertzen gewis sind, das er Gott und das leben, ja die Speise und brot des lebens sey, und das ich wisse, man sol Gott anders wo ausser dieser person nicht suchen. Denn gleubest du an jn, so von Maria der Jungfraw geboren und das er auch der rechte, warhafftige Son Gottes ist, so hast du auch Gott den Vater und Gott den heiligen Geist, denn sonst solt du Gott nicht ergreiffen, finden, suchen und wissen denn in dieser Person, wenn du an Christum gleubest, das du denn auch an den Himlischen Vater und heiligen Geist gleubest. Daher erhebt sich denn ein Murren, das sie fragen: wie kan man dein fleisch essen? Da ist der sachen also geraten, nemlich, das er redet vom geistlichen fleisch und vom geistlichen essen, der Glaube ists, der jn jsset, wie er sich denn selber ausleget, da er spricht: ‚wer da gleubet an mich, der hat das ewige leben', derselbige jsset recht, denn ich bin das Brot des lebens, der Glaub ist der Esser, der jsset und gleubet an Christum. Die Seele aber und der Glaube haben nicht ein maul, zeene, hals und bauch, wie der leib hat, sondern haben ein ander maul, bauch und ohren, jsset auch anders denn der leib, sie hat auch jren sinn, willen, mut, verstand, lust oder vernunfft, das einer ein ding verstehen kan und neigung dazu hat. Also wenn man diese wort hoeret, das Christus eine Speise und Himelbrot seie, das man sich mit dem Glauben hinan henget und fellet mit verstande und lust darauff. Es sind verdrehete und verbluemete reden, und heisset hie essen ein Geistliche niessung und essen. Diese rede und disputation des Herrn Christi durch dis gantze Capitel hat sich entsponnen und erhaben uber dem Mirakel, das er mit fuenff Gersten broten

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine solche menge Volcks gespeiset hatte. Da spricht er: es ist nicht allein umb das essen oder diese speise zu thun, das man den Bauch fuelle wie die Sewe, lieber gedencket nach einem andern Essen und Speise, das jr nicht sterbet. Jr gedencket allein auff das leibliche essen, also haben ewer Veter in der Wuesten auch gessen, aber komet zu der Speise, davon jr nimermehr sterbet, dencket, das jr ein ander essen anfahet. Aber die groben Juden stossen und ergern sich hieran, das sie das wort ‚Essen' nicht koennen verstehen, welches ein gering ergernis ist und ist ein gemeine figura Metaphora und weise zu reden, als wenn wir Deudschen sagen: das ist ein stich, der blut nicht, Jtem: ist doch ein wort kein Pfeil oder Schwert. Jtem: der Pfeil koemet nicht aus deinem Koecher, da verstehet man des Menschen wort und rede fur einen Pfeil, also ists hie auch mit dem wort Essen, das da einen andern verstand hat, da zancken sie uber und das wil nicht jnen eingehen, das er spricht: Lernet essen und trincken, auff das jr dem ewigen tode, hunger und durst entlauffet. Man kan je noch etwas anders vom Essen reden denn, das man mit dem maul allein jsset, was ist denn dasselbig essen? Darauff antwort er: Jch bins, ich bin die Speise. Das ist warlich noch viel mehr ergerlich, sie stossen sich drob und koennens nicht leiden, wollen jn auch nicht haben, das er sol das brot sein (wie denn hernach folget). Aber es ist beschlossen, das man Gott nirgend finden sol denn allein in dieser Person."

89 Vgl. WA 26, 273a, 2f. (1528): „[…] als wenn wir sagen Maria ist eine morgenrodte […]."

90 WA 8, 87, 2–4 (1521): „Oportet autem in metaphora aliquam differentiam esse a re vera, quia similitudo (ut aiunt) non identitas est. Et quae transferuntur, secundum similitudinem se transferunt, alioqui ne translatio quidem esset." („Bei der Metapher muss es aber irgendeinen Unterschied zu der wirklichen Sache geben, denn eine Ähnlichkeit ist [wie man sagt] keine Selbigkeit. Und das, was übertragen wird, überträgt man sich der Ähnlichkeit entsprechend, andernfalls wäre es ja keine Übertragung." Übers. G. L.)

91 WA 26, 277a, 8–14 (1528): „Wer aber ynn gleichnissen redet / der macht aus gemeinen worten eitel ⌈tropos⌋ new vnd ander worter Sonst werens nicht / gleichnisse / wo er die gemeinen wort brauchet ynn der vorigen deutunge / Das gar ein toller vnüerstendiger geist ist / der yn̂n̂ gleichn̂issen / wil die wort nemen nach gemeiñer deutünge / widder die natur vnd art der gleichn̂issen / der mus denn wol mit deuteley vnd geŭckeley zŭ schaffen gewynnen."

92 Schärfer urteilt Eberhard Jüngel, der Äquivokation und Metapher nicht im Paradigma von Genus und Spezies, sondern im Paradigma von Eingeführtem und Neuem unterscheidet; die scholastische Terminologie allerdings rechnet die Metapher unter die beabsichtigten und in diesem Sinne neuartigen Äquivokationen, die *aequivocationes per intentionem* (die von den unbeabsichtigten, zufälligen und in diesem Sinne eingeführten Äquivokationen, den *aequivocationes a casu*, zu unterscheiden sind). E. Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, 44f.: „Die metaphorische Bedeutung darf dem Wort […] gerade nicht von Hause aus zukommen, da man es dann mit einer bloßen Äquivokation zu tun hätte, die bereits im Lexikon als andere Bedeutung desselben Wortes ausgewiesen werden müßte, während die Metapher ja gerade einen gegenüber dem im Lexikon festgestellten üblichen Sprachgebrauch neuen Gebrauch des-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selben Wortes darstellt." Ebenso R. Saarinen, Metapher und biblische Redefiguren, 33: „Die Metapher ist in diesem Sinne keine Äquivokation, weil sie nur eine proprie-Bezeichnung hat. Die Signifikationskraft der Metapher ist demzufolge immer von der einen Grundbedeutung abhängig. Das Wort ‚peccatum' kann nicht, wie Latomus nach Luther annimmt, Christus so bezeichnen, daß ein zweiter, eigenständiger Sinn das Wort mit der Sache verbinden würde, sondern es kann nur durch den einzigen univoken Sinn des ‚peccatum' auf Christus hinweisen. Die Signifikationskraft gründet sich nicht auf einen zweiten, äquivoken Sinn, sondern auf die Gleichheit, die auf der Sinn- bzw. Sach-Ebene vorhanden ist. Inhaltlich ist dieser Gedankengang sowohl mit der rhetorischen als auch mit der thomistischen Tradition völlig im Einklang. Nur Luthers Begriff der Äquivokation scheint etwas eigenwillig verwandt zu sein. Während die Tradition die metaphorische Bezeichnung äquivok nennt, ist Luther der Meinung, nur ein solcher Name könne äquivok sein, der als ‚vocabulum simplex' auf zwei völlig verschiedene rationes propriae hinweist. Die Metapher ist bei Luther aber nichtsdestoweniger eine uneigentliche Bezeichnung: Weil der Sinn der Metapher nicht zu den Signifikationsweisen des metaphorisch genannten Sachverhalts bzw. der ratio propria gehört, nimmt die metaphorische Signifikationsweise gar nicht an dem *usus communis* bzw. der *ratio communis* des metaphorisch genannten Sinnes bzw. der Sache teil. Die Signifikationskraft der Metapher wird demzufolge nicht durch die eigentlichen semantischen Beziehungen, sondern nur durch die ontologische Gleichheit (similitudo) gewonnen."

93 WA 26, 275a, 1–3 (1528).

94 Gegen T. Wabel, Sprache als Grenze, 246–251.

95 Siehe dazu G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 285f.

96 WA 8, 87, 6 (1521): „Et in hac translatione, non solum est verborum sed et rerum metaphora." („Und bei dieser Übertragung ist es nicht allein eine Metapher der Worte, sondern der Sachen." Übers. G. L.) – So auch S. Streiff, „Novis linguis loqui", 176: „Es ist […] zu beobachten, daß Luther und im Anschluß an ihn Jüngel […] den Begriff der Metapher selbst metaphorisch [gebrauchen]."

97 WA 8, 86, 33 (1521).

98 WA 8, 86, 34 (1521): „quod tulit, ipse non fecerat".

99 WA 8, 87, 11f. (1521).

100 WA 8, 87, 12 (1521).

101 WA 8, 87,39–88,1 (1521): „Itaque Christus tunc (ut dixi) nihil differebat a novissimo peccatore, qui accepta iam mortis et inferni sententia damnandus esset." („Daher unterschied Christus sich dann, wie ich gesagt habe, in nichts vom letzten Sünder, der, das Todes- und Höllenurteil bereits empfangen, verdammt werden sollte.")

102 F. K. Schumann, Gedanken Luthers zur Frage der ‚Entmythologisierung', 171. Ebd.: „Bezieht Luther doch sein Verständnis des Metaphorischen unmittelbar auf das Zentrum aller Theologie: Versöhnung und Rechtfertigung." Ebd., 168f.: „Für das, was hier ausgesagt werden soll, nämlich die Übertragung der menschlichen Sünde auf Christus, die doch mehr ist als nur eine dinghafte Überschreibung nach Art eines Rechtsgeschäftes, vielmehr Existenzcharakter hat, ist eben, um *diesen* zum Ausdruck zu bringen, die Sprachform der Über-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tragung, die Metapher, die sachgemäße, durch keine direkte Begrifflichkeit zu ersetzende Ausdrucksweise. Der Vollsinn kann zusammen mit dem Seinscharakter dessen, worum es sich handelt, nur in der Sprachform der Indirektheit, der Uneigentlichkeit, die mit ihm eine geheime Verwandtschaft hat, ausgesagt werden."

103 F. K. Schumann, Gedanken Luthers zur Frage der ‚Entmythologisierung', 172. Ebd.: „[…] so wäre hier die Figur […] gerade kraft ihrer […] Indirektheit und Uneigentlichkeit das, was das Gemeinte trägt und erschließt […]." Ebd.: 174: „Die Funktion der figuralen Rede ist die, daß nur vermittelst ihrer Indirektheit das in der Verkündigung Gemeinte ‚eigentlich' (‚vere') zum Ausdruck kommen kann. Das Figurale […] ist also nicht ersetzbar […]."

104 Ebd., 177.

105 E. Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, 46.

106 Ebd., 48.

107 Ebd., 47.

108 Ebd., 48.

109 Ebd., 48. – Die These Jüngels, dass Luther die Metapher als eigentliche Rede betrachte, mag sich nicht nur an Friedrich Karl Schumann orientieren, sondern auch von einer Rezension des Philosophen und Altphilologen Werner Beierwaltes aus dem Jahre 1959 inspiriert gewesen sein, der explizit auf Luthers Begriffe einer *metaphora verborum* und einer *metaphora rerum* Bezug nimmt. Siehe W. Beierwaltes, Rez. C. Joachim Classen, Sprachliche Deutung, 197: „Ist nicht vielmehr im Hinblick auf die philosophisch bedeutsamen Metaphern zu bedenken, ob nicht die übertragene Rede gerade durch ihre Uneigentlichkeit den Sachverhalt eigentlich zu fassen vermag? Gründet die Möglichkeit einer Übertragung nicht darin, dass der κόσμος νοητός dem Sinnenfälligen als der ihm vorläufige und doch ihm innewohnende Grund immer schon übertragen ist, so dass die metaphora verborum der vorläufig-begründenden metaphora rerum entspräche? Das Verhältnis zwischen metaphora rerum und metaphora verborum ist Ähnlichkeit, nicht Identität, allerdings Ähnlichkeit in der Unterschiedenheit, denn auch die Metapher ist als Wort der Sache immer unähnlicher als sie ihr ähnlich ist. Trotz dieser Unähnlichkeit ist sie sachgemäße Redeweise, da nach dem Vollzug der περιαγωγή des Denkens das Eigentliche nur auf uneigentliche Weise – im Sinne einer Reduktion – gesagt werden kann. In der Metapher zeigt sich das Denken als umkreisendes, die Dimension der Sache ausgrenzendes Denken." 198: „Da sie [sc. die Metapher; G. L.] aber in unähnlicher Ähnlichkeit dem Sein der Idee von der Sache entspricht und so auf Grund des Seins von Sache aller allererst sinnvoll ist, ist es Aufgabe der Interpretation, die Metapher als solche zwar bewußt zu machen und bewußt zu halten, sie aber nicht durch eigentliche Redeweise zu ersetzen. Wo Metapher sachlich geboten ist, trifft eigentliche Redeweise nicht das Eigentliche."

110 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 144.

111 E. Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, 49.

112 Ebd.

113 J. Wolff, Metapher und Kreuz, 587.

114 J. Ringleben, Gott im Wort unserer Sprache, 352. Affirmiert durch Th. Wabel, Sprache als Grenze, 201.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

115 J. Ringleben, Gott im Wort unserer Sprache, 352f.
116 Ebd., 353.
117 Vgl. R. Saarinen, Luther and the Gift, 61: „[…] in the particular cases of metaphora rerum and the so-called metaphorical sinfulness of Christ, we do not need the big theory of new language […]. What Luther says in the dense passages against Latomus is fully comprehensible within the frame of conventional and traditional views of metaphor."
118 Siehe dazu A. Vind, „Christus factus est peccatum metaphorice", 98: „Grammar reveals that things are not always as human logic would have it [...]."
119 Z.B. WA 39I, 470c,31–472c,18 (1538): „Poenitentia iustificat. Lex est pars poenitentiae. Ergo lex partialiter iustificat. Maiorem probo, quia poenitentia est dolere de admisso peccato et propositum emendandae vitae in posterum. Nego consequentiam. (Contra:) Probo eam, quia a toto ad partes in argumentis affirmativis valet consequentia. Solutio. Non valet semper talis consequentia, quod his exemplis facile potest intelligi: Homo ratiocinatur. Ergo et corpus ratiocinatur, quia est pars hominis. Homo edit, bibit etc. Ergo et anima hominis edit. Item: Arbor fert pira. Igitur et folia et cortices ferunt. In his nulla est consequentia. Quod enim unius partis proprium est, id tribuitur alteri. Tota poenitentia iustificat per synecdochen. Atque ita valet hoc argumentum: Fides iustificat, ja per synecdochen. Sed illas improprietates in tanta causa vitare debemus. Contra: Valet consequentia propositi argumenti, quia lex seu dolor est una ex partibus poenitentiae. Ergo valet consequentia, quia, quod convenit toti, convenit etiam principalibus partibus. Responsio: Contritio non est principalis pars, sed prior. Lex et dolor ducit nos ad infernum, fides inde nos reducit ad vitam. Vera causa efficiens iustificationis est Christus, qui fide apprehenditur." („Die Buße rechtfertigt. Das Gesetz ist ein Teil der Buße. Also rechtfertigt das Gesetz teilweise. Ich beweise den Obersatz, denn Buße ist, wegen der begangene Sünde Schmerz zu fühlen und der Vorsatz, das Leben nachfolgend zu bessern. Antwort: Ich bestreite die Folgerung. Gegenargument: Ich beweise sie, denn die Folgerung vom Ganzen auf die Teile gilt bei bejahenden Argumenten. Lösung. Eine solche Folgerung gilt nicht immer, was man an diesen Beispielen leicht verstehen kann: Der Mensch schlussfolgert. Also schlussfolgert auch der Körper, denn er ist ein Teil des Menschen. Der Mensch isst, trinkt etc. Also isst auch die Seele des Menschen. Ebenso: Der Baum trägt Birnen. Also tragen auch die Blätter und die Rinden Birnen. Hierin gibt es keine Folgerung. Denn was dem einen Teil zu eigen ist, das wird dem anderen Teil zugeschrieben. Die gesamte Buße rechtfertigt durch Synekdoche [nämlich als Teil des Glaubens an die Rechtfertigung; G. L.]. Und so gilt auch dieses Argument: Der Glaube rechtfertigt, ja, durch Synekdoche [nämlich als Teil des Glaubens an Christus; G. L.]. Aber solche Uneigentlichkeiten müssen wir in einer so wichtigen Sache vermeiden. Gegenargument: Die Folgerung des aufgestellten Arguments gilt, weil das Gesetz oder der Schmerz einer von den Teilen der Buße ist. Also gilt die Folgerung, denn das, was mit dem Ganzen übereinstimmt, stimmt auch mit den hauptsächlichen Teilen überein. Antwort: Die Reue ist nicht der hauptsächliche, sondern der [zeitlich; G. L.] frühere Teil. Das Gesetz und der Schmerz führt uns in die Hölle, der Glaube führt

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns sodann zurück ins Leben. Die wahre Wirkursache der Rechtfertigung ist Christus, der durch den Glauben ergriffen wird." Übers. G. L.)

120 Z.B. WA 55II, 174, 1–5 (Scholie zu Ps 31,23; 1513): „Excessus iste mentis improprie pro expiratione anime Christi exponitur, Magis autem pro extasi illa, in qua positus secundum Hilarium li. 9. in summa exultatione patiendi clamauit: ‚vt quid dereliquisti me?' et hoc est proiectum esse a Deo. Tropologice autem significat, Quod omnis qui se proiicit et humiliat coram Deo, Ille magis auditur." („Diese Ekstase des Gemüts wird im uneigentlichen Sinne für das Aushauchen der Seele Christi genommen, mehr jedoch für jene Ekstase, in der Christus, Hilarius im 9. Buch zufolge, in den höchsten Jubel des Leidens versetzt, rief: ‚Wozu hast du mich verlassen?' Und das ist es, von Gott verstoßen zu sein. Tropologisch aber bezeichnet es, dass jeder, der sich vor Gott erniedrigt und demütigt, dass der umso mehr erhört wird." Übers. G. L.)

121 WA 43, 355, 30–32 (1535): „Uxor univoce et uno modo dicitur, quae libera est, et quae gignit haeredem omnium bonorum, talis est Sara. Alio modo improprie uxor dicitur serva, quae generat prolem, non haeredem." („‚Ehefrau' heißt univok und auf eine Weise die, die frei ist und die einen Erben aller Güter hervorbringt, so wie Sara. Auf eine andere Weise, uneigentlich, heißt ‚Ehefrau' die Sklavin, die einen Nachkommen, keinen Erben, hervorbringt." Übers. G. L.)

122 WA 43, 128, 13–18 (1535): „Habuit, inquit, causam aliquam, cur uxor se diceret sororem meam esse: Est enim vere soror: sed non in eo sensu, quo tu accepisti. Usus enim sum figura verborum, non quidem, quod te odissem, sed ex timore, nam sororis appellatio aliquando propria, aliquando larga est. Ego large appellavi sororem. Tu autem intellexisti proprie etc." („Ich habe, sagt er [sc. Abraham; G. L.], einen gewissen Grund gehabt, warum meine Frau sagte, sie sei meine Schwester: Denn sie ist wahrlich meine Schwester: aber nicht in dem Sinn, in dem es du es aufgefasst hast. Ich habe nämlich eine Sprachfigur gebraucht, nicht etwa, da ich dich hassen würde, sondern aus Furcht, denn die Benennung als Schwester ist manchmal eigentlich, manchmal [extensional; G. L.] weit. Ich habe sie auf weite Art Schwester genannt. Du aber hast es eigentlich verstanden usw." Übers. G. L.)

123 WA 43, 362, 23–26 (1535): „De limbo patrum improprie locuti sunt: rectius sinum Abrahae dixissent, quia mortui ante Christum servati sunt in promissione verbi, in quo vixerunt in hac vita, et morientes quoque ingressi sunt vitam, et vere vivi fuerunt." („Vom Limbus der Väter haben sie uneigentlich gesprochen: Richtiger hätten sie ‚Schoß Abrahams' gesagt, weil die vor Christus Verstorbenen in der Verheißung des Wortes bewahrt worden sind, in dem sie in diesem Leben gelebt haben, und auch als Sterbende in das Leben eingegangen und wahrhaft Lebende gewesen sind." Übers. G. L.)

124 WA TR 5, Nr. 5430, 148,33–149,2 (1542): „Angeli habent legem, ut diligant Deum, laudent Deum; sed lex ibi non est lex, est lex impleta et improprie lex vocatur. Proprie lex ab illis dicitur, qui peccant. Ponamus definitionem legis Pauli: Lex est cognitio peccati; sic non est posita Adae." („Die Engel haben das Gesetz, dass sie Gott lieben, Gott loben; aber das Gesetz dort ist kein Gesetz, es ist ein unvollständiges Gesetz und wird uneigentlich ‚Gesetz' genannt. Auf eigentliche Weise wird es ‚Gesetz' von denen genannt, die sündigen. Wir setzen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pauli Definition des Gesetzes: Das Gesetz ist die Erkenntnis der Sünde; so ist es Adam nicht gesetzt worden." Übers. G. L.)

125 WA 39I, 203, 18–21 (1537): „18. Charitate implebitur in futura vita, cum perfecti erimus nova creatura Dei. 19. Quamvis improprie dicitur, legem tunc impleri, cum futura tunc sit nulla lex, sed res ipsa, quam lex in hac vita requirit." („18. Durch die Liebe wird es [sc. das Gesetz; G. L.] im zukünftigen Leben erfüllt werden, wenn wir als neue Schöpfung Gottes vollkommen sein werden. 19. Obwohl es uneigentlich gesagt wird, dass das Gesetz dann erfüllt wird, denn es wird dann kein künftiges Gesetz geben, sondern die Sache selbst, die das Gesetz in diesem Leben fordert." Übers. G. L.)

126 WA 39I, 477c, 22–24 (1538): „Lex requiritur imputative ad iustitiam. Ergo requiritur. Solutio. Sunt acyrologiae et improprii sermones. Lex non requiritur, sed de facto iam adest. Quaeritur autem, quomodo liberemur ab ea." („Das Gesetz wird imputativ für die Gerechtigkeit erfordert. Also wird es erfordert. Lösung. Es sind Akyrologien und uneigentliche Predigten. Das Gesetz wird nicht erfordert, sondern ist der Sachlage nach schon da. Es wird aber gefragt, wie wir von ihm befreit werden können." Übers. G. L.)

127 WA 39I, 364a, 7–17 (1537): „Ad impossibilia non obligamur. Lex est impossibilis. Ergo ad eam non obligamur. Responsio: Improprie, id est, non recte et incommode dicitur, quod per legem ad impossibilia obligamur. Cum Adam primum conditus esset, non solum ei lex possibilis, sed etiam iucunda erat. Hanc obedientiam, quam requirebat lex, summa voluntate ac laetitia animi praestabat, et quidem perfecte. Sed quod nunc post lapsum est impossibilis, non sua, id est, legis, sed nostra culpa fit, non est culpa obligantis, sed peccantis, quare ista vox: Lex urget nos ad impossibilia, debet commode intelligi, quia si voles rigide servare sententiam verborum, sonat, quasi Deus ipse accusetur, quod oneret nos impossibili lege." („Zu Unmöglichem sind wir nicht verpflichtet. Das Gesetz ist unmöglich. Also sind wir ihm nicht verpflichtet. Antwort: Uneigentlich, das heißt, nicht richtig und unangemessen, wird gesagt, dass wir durch das Gesetz zu Unmöglichem verpflichtet werden. Als Adam zuerst erschaffen worden ist, war ihm das Gesetz nicht nur möglich, sondern auch süß. Diesen Gehorsam, den das Gesetz verlangte, leistete er mit höchstem Willen und höchster Herzensfreude, und zwar vollkommen. Aber dass es nun nach dem Fall unmöglich ist, geschieht nicht aus seiner, das heißt, des Gesetzes Schuld, sondern aus unserer; es ist nicht die Schuld des Verpflichtenden, sondern des Sündigenden, weshalb dieser Ausdruck, ‚das Gesetz drängt uns zu Unmöglichem', angemessen verstanden werden muss, denn wenn man den Satz der Worte nach streng bewahren wollte, klingt es, als ob Gott selbst beschuldigt würde, uns mit einem unmöglichen Gesetz zu belasten." Übers. G. L.)

128 WA 5, 567 (1519), 3–5: „‚Et emundabor a delicto maximo'. Hoc delictum maximum multis superbia esse putatur, idque non male, sed obscure et improprie, siquidem impietas superbia est." („‚Und ich werde vom größten Vergehen gereinigt werden.' Das größte Vergehen wird von vielen für Hochmut gehalten, und dies ist nicht schlecht, aber dunkel und uneigentlich, wenn doch Hochmut Gottlosigkeit ist." Übers. G L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

129 WA 39I, 74, 14–16 (1535): „Verba relativorum referuntur ad eundem effectum. Fides et opera sunt relativa. Ergo referuntur ad eundem effectum, scilicet iustificationem. Respondeo. Improprie dicuntur relativa." („Die Worte von Relativen beziehen sich auf dieselbe Wirkung. ‚Glaube' und ‚Werke' sind Relative. Also beziehen sie sie sich auf dieselbe Wirkung, nämlich die Rechtfertigung. Ich antworte. ‚Relativa' heißen sie uneigentlich." Übers. G. L.)

130 WA B 1, 238, Nr. 110b (Brief an den Kurfürsten von Sachsen vom 21.11.1518), 86–92: „Deinde quia indulgentiae movebant plus quam materia illa fidei, sicut et scribit maxime (inquit) super indulgentiis, attulit Extravagantem Clementis VI. contra propositionem meam LVIII., ubi negavi merita Sanctorum et Christi esse thesaurum indulgentiarum, sicut adhuc nego, saltem ut iacent et sonant verba, quantumcunque ipse claram apertamque iactet Extravagantem; ego contra obscuram, ambiguam, impropriam dico, sicut in responsione mea priore patet." („Daraufhin brachte er – weil die Ablässe mehr bewegten als jener Gegenstand des Glaubens, so wie er auch schreibt: ‚am meisten' (sagt er) ‚über die Ablässe' – die Extravagante von Clemens VI. gegen meinen 58. Satz vor, wo ich bestritten habe, dass die Verdienste der Heiligen und Christi der Schatz der Ablässe seien, so wie ich das noch immer bestreite, jedenfalls so, wie die Worte liegen und klingen, selbst wenn er selbst die Extravagante als klar und deutlich beurteilt; ich dagegen nenne sie dunkel, mehrdeutig, uneigentlich, so wie es aus meiner früheren Antwort hervorgeht." Übers. G. L.)

131 WA 9, 59, 30–33 (1510): „Ex istis omnibus orationibus colligitur non debere vim verborum attendere, sed sensum, quia istae sunt omnes improprie et per oppositum intelligendae, ut deus non potest peccare i. e. non potest non bene facere […]." („Aus all diesen Reden ergibt sich, dass man nicht auf die Kraft der Worte aufmerken darf, sondern auf den Sinn aufmerken muss, denn all diese [Worte; G. L.] sind auf uneigentliche Weise und durch das Gegenteil zu verstehen, wie etwa: ‚Gott kann nicht sündigen', das heißt: ‚er kann nicht nicht gut handeln […]'." Übers. G. L.)

132 WA 9, 56, 5–16 (1510): „[Zu l. 1, d. 36, c. 2:] *Cognoscit ergo deus et bona et mala*: Sciendum, quod mala, inquantum talia, non includuntur in hac dictione omnia, quia sunt purum nihil et privationes. Scit ergo deus mala i. e. scit ea quae sunt non bona. Et omnes sunt negative exponendae quae sunt similes orationes. [Zu c. 3:] *mala tamen non cognoscit*: Ratio hujus est, quia sicut ‚ex' notat patrem, ‚per' autem filium, ‚in' spiritum sanctum, nunc autem spiritui sancto attribuitur voluntas, non debet dici esse in deo quod voluntas ejus non approbat. [Zu c. 4:] Ratio est: quia peccatum non est aliquid, sed negat aliquid. Bonum enim et malum differunt sicut ens et nihil. Unde deus scit bona et mala: utpatet tantum: Scit entia et non entia: jam patet improprietas locutionis, quia quod nihil est sciri non potest." („[Zu l. 1, d. 36, c. 2:] ‚Also erkennt Gott sowohl das Gute als auch das Böse.' Man muss wissen, dass das Böse als solches nicht in den Ausdruck ‚alles' eingeschlossen wird, weil es reines Nichts und Privation ist. Gott kennt also das Böse, das heißt: Er kennt das, was nicht gut ist. Und alles ist negativ darzulegen, was ähnliche Rede ist. [Zu c. 3:] ‚Dennoch erkennt er das Böse nicht': Die Begründung dessen ist, dass, so wie ‚aus' den Vater auszeichnet, ‚durch' den Sohn, ‚in' den Heiligen Geist, nun aber dem Heiligen Geist der Wille beigelegt wird, nicht gesagt werden darf, dass in Gott

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas sei, was sein Wille nicht billigt. [Zu c. 4:] Die Begründung ist: weil die Sünde nicht etwas ist, sondern etwas verneint. Denn das Gute und das Böse unterscheiden sich wie das Seiende und das Nichts. Weshalb Gott um das Gute und das Böse weiß, wie allein offenkundig ist: Er kennt das Seiende und das Nichtseiende: Nun ist schon die Uneigentlichkeit dieser Rede offenkundig, denn was ein Nichts ist, kann nicht gewusst werden." Übers. G. L.)

133 WA 4, 452, 20–29 (zu Ps 68,11; 1513): „Ps. 67. ‚Animalia tua habitabunt in ea: parasti in dulcedine tua pauperi Deus'. Quia animal literaliter non capit benedictionem neque omne benedicitur. Similiter non omnium oculi sperant in Dominum. Ergo de fidelibus intelligitur, ut Iohel. 2 ‚Nolite timere animalia regionis'. Ipsi enim vivunt spe et sperant in Christum. Potest tamen nihilominus intelligi de literalibus, quia etiam Christus cum patre Dominus dat omnibus escam et benedictionem, quia benedixit animalibus in principio. Sed tunc ‚spes' improprie pro expectatione accipitur: similiter et ‚benedictio' large, quia a nullo potest nisi a Deo expectari esca et omne bonum. Invocat Deum in veritate, qui spiritualia ab eo postulat, vel temporalia ad usum spiritualium." („Ps 68. ‚Deine Tiere [sc. Beseelten, Lebenden; G. L.] werden darin wohnen; in deiner Süße, Gott, hast du dem Armen bereitet.' Denn wörtlich versteht weder ein Tier Segnung, noch wird alles gesegnet. Ebenso hoffen nicht aller Augen auf den Herrn [nämlich nicht die der Tiere; G. L.]. Daher muss es von den Gläubigen verstanden werden, wie in Joel 2: ‚Ihr wollt euch nicht fürchten, ihr Tiere [sc. Lebendes; G. L.] der Gegend.' Sie nämlich leben nämlich in der Hoffnung und hoffen auf Christus. Es kann dennoch nichtsdestoweniger von den Buchstaben her verstanden werden, weil auch Christus mit dem Vater, dem Herrn, allen Speise und Segen gibt, denn er hat am Anfang die Tiere gesegnet. Aber dann wird ‚Hoffnung' uneigentlich als ‚Erwartung' aufgefasst, ebenso ‚Segen' auf weite Art, denn von niemandem außer von Gott kann Speise und alles Gut erwartet werden. Der ruft Gott in Wahrheit an, der von ihm Geistliches oder Zeitliches zum Gebrauch auf das Geistliche hin fordert." Übers. G. L.)

134 WA 1, 670, 13–26 (1518): „Respondeo: miror, quod non eadem opera reconciliationem illam intelligi doces alphabetum Graecum vel Hebraeum aut aliquid aliud, quod non significatur literis et syllabis istis. Si ista licentia improprie loquendi permittitur, quid me impugnas? cur non aliquo sensu improprio me vera dixisse fingis? cur non omnium haeresium insanias uno sinu suscipimus, cum possint earum verba vera fieri, si improprie accipiantur? Ubi manet regula illa, quod doctori ecclesiae omnis improprietas (quantum fieri potest) vitanda est? et illud sapientis: Qui loquitur sophistice, odibilis est? Rogo, dent mihi tui impropriistae tecum veniam, si verba vestra non intelligimus ego et populus. Credimus enim vos uti verbis pro intellectu, non pro illusione nostra. Nisi iterum rediit, quod B. Hieronymus in Iohanne Hierosolymitano arguit, scilicet quod aliud loquuntur sacerdotes, aliud audiunt populi. Vos autem dedita opera ad improprietatem vertitis verba, et hoc etiam ita defenditis, ut gloriam velitis meruisse." („Ich antworte: Es wundert mich, dass du [sc. Silvester Prierias; G. L.] nicht lehrst, jene Versöhnung ebensogut als das griechische oder hebräische Alphabet zu verstehen oder als irgendetwas anderes, das durch diese Buchstaben und Silben nicht bezeichnet wird. Wenn diese Erlaubnis zum uneigentlich Reden gestattet ist, was greifst du mich dann an? Warum erfindest

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

du nicht, dass ich in irgendeinem uneigentlichen Sinn die Wahrheit gesagt habe? Warum empfangen wir nicht den Wahnsinn aller Häresien in einem einzigen Schoß, wenn ihre Worte wahr gemacht werden könnten, wenn sie uneigentlich aufgefasst werden? Wo bleibt jene Regel, dass ein Lehrer der Kirche jede Uneigentlichkeit (soweit das geschehen kann), zu vermeiden hat? Und jener [Spruch; G. L.] des Weisen: ‚Wer sophistisch redet, ist abscheulich? Deine Impropriisten, bitte ich, mögen mir zusammen mit dir Verzeihung gewähren, wenn eure Worte ich und das Volk nicht verstehen. Denn wir glauben, dass ihr die Worte zum Verstehen gebraucht, nicht zu unserer Täuschung. Es sei denn, es wäre abermals das eingetreten, was der selige Hieronymus an Johannes von Jerusalem kritisierte, nämlich dass die Priester das eine sagen, die Völker das andere hören. Ihr aber verdreht tatkräftig die Worte zur Uneigentlichkeit, und das verteidigt ihr auch so, dass ihr Ruhm verdienen wollt.“) WA TR 5, Nr. 6417, 652, 24f.: „Ideo multum prodest, ut doctores in statu causae et obiecta materia acquiescant.“ („Deshalb kommt es sehr zupass, wenn die Gelehrten im Stand der Streitsache und bei der gesetzten Materie bleiben.“)

135 WA 56, 453, 3–13 (zu Röm 12,6; 1516): „Ideo dicit: ‚Secundum Rationem‘ seu ‚comparationem‘. […] q. d. Apostolus: Si vis prophetare, ita prophetes, Vt fidem non excedas, vt possit fidei proprietati consonare. […] Ita Vult hic dicere, Quod prophetia debet habere conuenientiam cum fide, Vt sit ‚rerum non apparentium’, Ne forte fiat sapientia mundi, Que est rerum apparentium Vel in effectu Vel causis. Et est notabile hoc verbum.“ („Deswegen sagt er: ‚nach der Vernunft‘ oder ‚dem Vergleich‘. […] Was der Apostel sagt: Wenn du die Kraft zum Prophezeien hast, prophezeie so, dass du den Glauben nicht überschreitest, damit es mit der Eigentümlichkeit des Glaubens übereinstimmen kann. […] So will er hier sagen, dass die Prophetie eine Übereinstimmung mit dem Glauben haben muss, damit sie zu ‚den Sachen, die man nicht sieht’, gehöre, keineswegs zur Weisheit der Welt werde, die zu ‚den sichtbaren Sachen‘ gehört ist, sei es der Wirkung oder den Ursachen nach. Und dieses Wort ist bemerkenswert.“ Übers. G. L.)

136 Z.B. WA 42, 368, 34–37 (1535): „Origenes sanior est quam Pontifices, qui fere ad mores Allegorias accommodat. Sed Pauli regula servanda erat, qui Analogiam fidei in Prophetia servandam esse praecipit: haec enim aedificat et vere ad Ecclesiam pertinet.” („Origenes, der die Allegorien weitgehend den Bräuchen anpasst, ist verständiger als die Päpste. Aber die Regel des Paulus war zu beachten, der vorgeschrieben hat, dass die Analogie des Glaubens in der Prophetie zu bewahren ist: Denn diese erbaut und gehört wahrlich zur Kirche.“ Übers. G. L.)

137 WA 44, 427, 26–31 (1535): „Sic ego sine aequivocatione verbum Hebraeum accipio […]. Id enim in primis considerare soleo, an congruat expositio aliqua cum analogia et sensu fidei. Ibi univocatur aequivocatio et elicitur simplex et genuina vis vocabulorum et phrasium […].“ Dt. Übers. im Text G. L.

138 WA 42, 272,37–273,27 (1535): „Ad scripturae sententiam intelligendam requiritur Spiritus Christi. Scimus autem esse eundem Spiritum usque ad finem mundi, qui fuit ante omnia. Hunc Spiritum Dei beneficio gloriamur nos habere, et per eum habemus etiam fidem, intelligentiam Scripturarum mediocrem et reliquarum rerum cognitionem, quae ad pietatem sunt necessariae. Non igitur

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fingimus novam sententiam, analogiam tum Scripturae sacrae tum etiam fidei sequimur. Per totam igitur Scripturam sacram verbum iudicandi, *Don*, fere significat publicum officium in Ecclesia, seu praedicationem, qua arguimur, reprehendimur, docemur, discernimus bona a malis etc. Sicut Psalm. 110. *Iadin ba Goijm* ‚Iudicabit in nationibus', hoc est, Praedicabit inter gentes. Est enim plane idem verbum, quod hoc in loco. Ac in novo Testamento haec phrasis ex Ebraeo sumpta usitatissima est, praesertim apud Paulum, qui plus coeteris Ebraisat. Sic igitur hunc locum intelligo, quod haec verba sint dicta vel ab ipso Lamech vel a Noah, tanquam nova Concio proposita orbi terranum. Fuit enim publica Concio, seu sententia in publica Synodo proposita. Postquam enim viderunt Methusalah, Lamech, Noah mundum per peccata recta ad interitum festinare, concluserunt in hanc sententiam: Spiritus meus non iudicabit amplius inter homines, hoc est, Frustra docemus, frustra monemus, Mundus non vult emendari. Ac si quis in tanta praesentium temporum perversitate dicat: Nos quidem docemus et satagimus, ut revocetur mundus ad sobrietatem et pietatem. Sed ridemur, persequutionem patimur, occidimur, denique omnes excoecatis oculis et auribus ruunt ad interitum. Cogimur itaque desinere. Sic sunt haec verba animi deliberantis, quid sit faciendum, et anxii, tanquam in extremo discrimine totius generis humani, quod tamen vident non posse sanari. Haec sententia habet analogiam fidei et Scripturae sanctae. Videmus enim, cum verbum revelatur de coelo, aliquos converti, qui liberantur a damnatione. Reliqua turba contemnit, secure indulget avariciae, libidini et aliis viciis, sicut Iere. de Babylone dicit: ‚Curavimus Babylonem, et non est sanata: Derelinquamus igitur eam, et eat unusquisque in terram suam.'" („Zum Verstehen eines Satzes der Schrift wird der Geist Christi benötigt. Wir wissen jedoch, dass Geist bis zum Ende der Welt derselbe ist, der vor allem gewesen ist. Dass wir diesen Geist Gottes haben, preisen wir als Wohltat, und durch ihn haben wir auch den Glauben, ein mittelmäßiges Verständnis der Schriften und eine mittelmäßige Erkenntnis der übrigen Dinge, die zur Frömmigkeit nötig sind. Wir erfinden also keinen neuen Satz, wir folgen der Analogie der heiligen Schrift und dann auch des Glaubens. Durch beinahe die gesamte heilige Schrift hindurch bezeichnet das Wort ‚richten', ‚*don*', das öffentliche Amt in der Kirche oder die Predigt, durch die wir überführt, getadelt, belehrt werden und zwischen Gut und Böse usw. unterscheiden. Wie es im Psalm 110 heißt: ‚*iadin ba gojim*', ‚er wird richten unter den Völkern', das heißt, er wird unter den Heiden predigen. Es ist nämlich schlicht dasselbe Wort wie an dieser Stelle. Auch im Neuen Testament ist diese dem Hebräischen entnommene Wendung besonders bei Paulus höchst gebräuchlich, der mehr als die übrigen hebraisiert. So also verstehe ich diese Stelle, dass diese Worte entweder von Lamech selbst oder von Noah gesprochen worden sind, gleichsam als eine neue, dem Erdkreis vorgetragene Ansprache. Denn es ist eine öffentliche Ansprache oder ein in einer öffentlichen Zusammenkunft vorgetragener Satz gewesen. Denn nachdem Methusalem, Lamech und Noah gesehen hatten, dass die Welt durch die Sünden geradewegs auf den Untergang zueilt, haben sie diesen Satz gefolgert: ‚Mein Geist wird nicht mehr unter den Menschen richten', das heißt, ‚vergeblich lehren wir, vergeblich mahnen wir, die Welt will sich nicht bessern.' Auch wenn jemand in dieser gegenwärtigen Verdorbenheit der Zeiten sagt: ‚Wir lehren und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bemühen uns zwar, dass die Welt zu Nüchternheit und Frömmigkeit zurückgerufen werde. Aber wir werden verlacht, erleiden Verfolgung, werden ermordet, und schließlich stürzen alle mit geblendeten Augen und Ohren in den Untergang'. Daher denken wir daran, davon abzulassen. So sind dies die Worte eines Geistes, der abwägt, was zu tun ist, und eines beunruhigten Geistes, gleichsam im Blick auf die letzte Scheidung der gesamten menschlichen Gattung, und dennoch sieht man, dass sie [sc. die menschliche Gattung; G. L.] nicht geheilt werden kann. Die übrige Masse verachtet es, gibt in Sicherheit der Habsucht nach, der Lust und anderen Lastern, so wie Jeremia über Babylon sagt: ‚Wir haben Babylon behandelt, aber sie ist nicht gesundet: Also wollen wir von ihr ablassen, und ein jeglicher gehe in sein Land.'" Übers. G. L.)

139 WA 16, 214a, 3–6 (1525): „Restat, ut dicamus mysteria. Dico: qui volunt allegorias quaerere, ut sich fursehe, ne quisque secum somniet, sed ut ad analogiam fidei. Opera ista in populo dei facta non negamus, quod aliquid significet in regno, quod Christus habet. Et sunt huc dirigenda." („Es bleibt noch, dass wir über die Mysterien sprechen. Ich sage: Die nach Allegorien suchen wollen, dass sie sich vorsehen, dass nicht jemand bei sich selbst träumt, sondern dass er sich an die Analogie des Glaubens [hält; G. L.]. Diese Werke, die im Volk Gottes getan worden sind, bestreiten wir nicht, dass sie etwas im dem Reich bezeichnen, das Christus innehat. Und dahin sind sie zu führen." Übers. G. L.) WA 42, 367,32–368,2 (1535): „Porro sic accipienda haec sunt, ne tamen Allegorias in genere omnes damnemus. Nam et Christum et Apostolos Allegoriis interdum videmus usos esse. Sed hae eiusmodi sunt, ut sint ‚Analogae fidei', secundum regulam Pauli Rom. 12. iubentis, ut Prophetia seu doctrina fidei analoga sit. Nos autem cum damnamus Allegorias, de iis loquimur, quae proprio spiritu et ingenio, sine Scripturae autoritate finguntur. Nam aliae, quae ad fidei analogiam referuntur, non solum ornant doctrinam, sed etiam consolantur conscientias." („Ferner sind diese [sc. Allegorien; G. L.] so zu aufzufassen, dass wir dennoch nicht alle Allegorien im allgemeinen verdammen. Denn wir sehen, dass sowohl Christus als auch die Apostel zuweilen Allegorien verwendet haben. Aber diese sind so beschaffen, dass sie ‚Analoga des Glaubens' sind, nach der Regel des Paulus in Römer 12, der befiehlt, dass Prophetie oder Glaubenslehre analog sein soll. Wenn wir jedoch Allegorien verdammen, reden wir von denen, die aus eigenem Geist und Einfall heraus, ohne die Autorität der Schrift, erfunden werden. Denn andere, die sich auf die Analogie des Glaubens beziehen, schmücken nicht allein die Lehre, sondern trösten auch die Gewissen." Übers. G. L.) WA 42, 377, 19–24 (1535): „Et moneo vos, quanto possum studio, ut in Historiis aestimandis velitis diligentes esse. Sicubi autem Allegoriis vultis uti, hoc facite, ut sequamini analogiam fidei, hoc est, ut accommodetis eas ad Christum, Ecclesiam, fidem, ministerium verbi. Sic enim fiet, ut, etsi Allegoriae minus sint propriae, tamen non aberrent a fide. Hoc fundamentum igitur stet firmum, stipulae autem pereant. Sed redeamus ad Historiam." („Und ich ermahne euch, so sehr ich mit Eifer kann, dass ihr beim Einschätzen der Geschichten sorgfältig sein wollt. So ihr aber wo Allegorien verwenden wollt, macht es, dass ihr der Analogie des Glaubens folgt, das heißt, dass ihr sie an Christus, die Kirche, den Glauben, das Amt des Wortes anpasst. Denn so wird es kommen, dass die Allegorien, auch wenn sie weniger

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigentliche sind, dennoch nicht vom Glauben abweichen. Das Fundament soll also fest stehen, die Spreu aber soll vergehen." Übers. G. L.)

140 WA 16, 68a, 6–10 (1524): „Paulus hats zil gestecket, ut nemo unterwindet, nisi haberet spiritum et Ro. 12. ‚prophetia sit secundum analogiam fidei', das mans nit deut auff die werck. Wir habens unß gelegt auff Hieronymum, Origenem, Cyprianum, Augustinum, in his studuimus et perdidimus tempus. Si videtur, res nihil est, quia haben yrhem dunckel gefolget, non secuti, quod spiritus hic rexisset." („Paulus hat's Ziel gesteckt, dass sich niemand unterwindet, wenn er nicht den Geist hat und Röm 12 [V. 7]: ‚Die Prophetie sei nach der Analogie des Glaubens', dass man es nicht deute auf die Werke. Wir haben uns verlegt auf Hieronymus, Origenes, Cyprian und Augustinus; bei diesen haben wir studiert und Zeit verbracht. Wenn es scheint, ist die Sache nichts, weil sie ihrem Dünkel gefolgt sind, nicht dem gefolgt, was der Geist hier gewiesen hat." Übers. G. L.) WA 31II, 178, 18–25 (1527): „‚Peribit sapiencia a sapientibus eius et intellectus.' Hoc est mirabile divinae irae, ut illi impii nihil credant persuadeanturque a nobis, nihil prae securitate sua suscipientes, nostris admonicionibus respondentes; kompstu ehe yn hymmel, ßo stewbe myr nicht die ougen aus. Sic hic vides, quia nullam habent sapienciam, fidem neque Intelligenciam, discrimen scripturae et verbi. Sapientes sunt, qui fidei regulam et analogiam sciunt. Intelligentes, qui probant doctrinas et diiudicant acrimonia iudicii, qui secundum fidei analogiam omnia cum timore probant." („‚Weisheit und Verstand wird bei ihren Weisen zugrundegehen.' Das ist das Wunderbare des göttlichen Zorns, dass jene gottlosen Menschen nichts glauben und sich von uns nicht überzeugen lassen, indem sie aus ihrer Sicherheit heraus nichts annehmen, auf unsere Ermahnungen erwidern: ‚Kommst du eher in den Himmel [als ich; G. L.], so stäube mir nicht die Augen aus.' So siehst du hier, dass sie keine Weisheit, keinen Glauben, keinen Verstand haben, keine Unterscheidung der Schrift und des Wortes. Weise sind, die die Regel des Glaubens und die Analogie kennen. Verständige sind, die Lehren prüfen und mit Scharfsinn des Urteils unterscheidend urteilen, die mit Furcht alles nach der Analogie des Glaubens prüfen." Übers. G. L.) WA 29, 376,28–377,2 (1529): „Hodie audivimus praedicacionem Petri propheciam Ioel citantis de effusione spiritus sancti super omnem carnem, ubi audistis de propheciis, visionibus et somniis quae omnia, si fidei analogiae conformes fuerint, recipiendae ut Paulus Ro. 12. 1. Chor. 12. loquitur. Ideo diligenter nobis studendum, ut spiritus et prophetas &c.. iudicemus." („Heute haben wir eine Predigt Petri gehört, die die Prophezeiung Joels über die Ausgießung des Heiligen Geistes auf alles Fleisch zitiert, wo ihr von Prophezeiungen, Visionen und Träumen gehört habt, die alle, wenn sie mit der Analogie des Glaubens übereingestimmt haben, anzunehmen sind, wie Paulus in Römer 12 und 1. Korinther 12 redet. Deshalb müssen wir sorgfältig danach streben, die Geister und Propheten zu richten." Übers. G. L.) WA 46, 768b,36–769b,34 (1538): „Si quis ait: Papa Prophetias adfert, videat, ut iuxta Analogiam fidei procedant. Hoc non servatum sub Papatu, alias non sic lacerata et dissipata fuisset Ecclesia." („Wenn wer sagt: ‚Der Papst trägt Prophetien vor', so soll er sehen, dass sie gemäß der Analogie des Glaubens vorgehen. Dies wurde unter dem Papsttum nicht beachtet, sonst wäre die Kirche nicht so zerrissen und zersplittert worden." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

141 WA 29, 376, 8–15 (1529): „Es gilt nicht allen gesichten trawen und trewmen glewben, sicut eciam non omnibus scripturae prophetis. Felets yhnen, den ersten die schrifft haben und plures falluntur, multo plus fallentur secundi et tercii. Wie sol mans aber wissen, das es recht sey? Hic respondet ‚Dabo spiritum meum'. Hic omnia regit analogia fidei, wen sichs zum worth und glawben reymen. Nam sathan eciam potest scripturas, visiones et somnia erigere, sed non sunt secundum analogiam fidei. Summa: Alle prophecey, gesicht und trewme die dyr vorkummen et non sunt secundum analogiam fidei, sperne." („Es gilt, nicht allen Visionen zu trauen und Träumen zu glauben, so wie auch nicht allen Propheten der Schrift. Fehlt's ihnen, den ersten, die die Schrift haben und [von denen; G. L.] viele sich täuschen, werden sich umso mehr die zweiten und dritten täuschen. Wie soll man's aber wissen, dass es richtig ist? Darauf antwortet er [sc. Christus; G. L.]: ‚Ich werde [euch; G. L.] meinen Geist geben.' Hier regiert alles die Analogie des Glaubens, wenn sich's zum Wort und zum Glauben reimt. Denn auch der Satan kann Schriften, Visionen und Träume aufstellen, aber sie sind nicht gemäß der Analogie des Glaubens. Fazit: Alle Prophetie, Visionen und Träume, die dir unterkommen und nicht nach der Analogie des Glaubens sind, verwirf." Übers. G. L.) WA 29, 376,28–377,1 (1529): „Hodie audivimus praedicacionem Petri propheciam Ioel citantis de effusione spiritus sancti super omnem carnem, ubi audistis de propheciis, visionibus et somniis quae omnia, si fidei analogiae conformes fuerint, recipiendae ut Paulus Ro. 12. 1. Chor. 12. loquitur." („Heute haben wir die Predigt des Petrus gehört, der die Prophezeiung Joels über die Ausgießung des Heiligen Geistes über alles Fleisch zitiert, wo ihr von den Prophezeiungen, Visionen und Träumen gehört habt, die alle angenommen werden sollen, wenn sie mit der Analogie des Glaubens übereinstimmen, wie Paulus in Römer 12 und 1. Kor 12 redet." Übers. G. L.) WA 31II, 46, 2–5 (zu Jes 5,21; 1527): „Ambulandum certe est in timore et humilitate, sensus nostros eciam submittamus primo. Postea videamus, an sit eciam analogum fidei, quod audivimus. Humiliata sit nostra sapiencia et ambulemus in timore." („Gewiss soll man in Furcht und Demut wandeln, auch unsere Sinne sollen wir zuerst unterwerfen. Danach wollen wir sehen, ob das, was wir gehört haben, auch dem Glauben analog sei. Gedemütigt sei unsere Weisheit, und wir wollen in Furcht wandeln." Übers. G. L.)

142 WA 29, 376, 13–24 (1529): „Nam sathan eciam potest scripturas, visiones et somnia erigere, sed non sunt secundum analogiam fidei. Summa: Alle prophecey, gesicht und trewme die dyr vorkummen et non sunt secundum analogiam fidei, sperne. Econtra &c.. Ita vide prophecias Anabaptistarum et Sacramentariorum. Anabaptistae dicunt: baptismus est signum imitacionis Christi. Sacramentarii dicunt: Sacramentum est signum recordacionis domini myt ganczer herczlicher libe. Ita nos a fide ad opera nostra ducunt. Ergo illorum cave tam prophecias quam visiones et somnia. Responde illis: Trewme syndt lugen, wer yns betthe thut, ßol drynne ligen. Nam sathan non potest optime speciosissima illa omnia facere. Tu permane secundum fidei analogiam, ut omnia iudices, non audies illorum calumnias qui nostra opera fragilia calumniantur. Bleyb bey dem wort, die wergk werden wol folgen." („Denn auch der Satan kann Schriften, Visionen und Träume errichten, aber sie sind nicht nach der Analogie des Glaubens. Zusammengefasst: Alle Prophetie, Gesichte und Träume, die

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dir vorkommen und nicht nach der Analogie des Glaubens sind, verwirf. Im Gegensatz dazu usw. Siehe etwa die Prophezeiungen der Wiedertäufer und der Sakramentierer. Die Wiedertäufer sagen: Die Taufe ist ein Zeichen der Nachahmung Christi. Die Sakramentierer sagen: Das Sakrament ist ein Zeichen der Erinnerung an den Herrn mit ganzer herzlicher Liebe. So führen sie uns vom Glauben hin zu unseren Werken. Also hüte dich, vor ihren Prophezeiungen so wie vor ihren Visionen und Träumen. Antworte ihnen: Träume sind Lügen, wer [sie; G. L.] ins Bette tu, sol drinnen liegen. Denn der Satan kann all jenes Prächtigste nicht am besten herstellen. Du aber verbleibe nach der Analogie des Glaubens, so dass du alles beurteilst, nicht auf die Verleumdungen derer hörst, die unsere zerbrechlichen Werke verspotten. Bleib bei dem Wort, die Werke werden wohl folgen." Übers. G. L.) WA 44, 247, 17–25 (1535): „Cum vero scriptura sancta haec tria genera et probet et damnet, videtur eadem regula et iudicium sequendum esse de somniis, quod in visionibus et prophetiis sequi solemus, nimirum analogia fidei. Nam et hae alias verae, alias falsae sunt, perinde ut somnia. Non enim semper aut tantum a Deo oriuntur, sed etiam a Diabolo, qui est Simia Dei, et ut solet excitare Prophetas, ita movet quoque visiones et somnia, sic permittente Deo mirabili consilio. Verum aliud spectat, etiam cum vera loquitur, quam Deus, per somnia. Deus exhibet verbum et signa ad salutem et redemptionem hominum." („Wenn aber die Heilige Schrift diese drei Arten [sc. von Visionen; G. L.] sowohl billigt als auch verdammt, scheint dieselbe Regel und dasselbe Urteil auch bei Träumen befolgt werden zu müssen, wie wir es bei Visionen und Prophezeiungen gewöhnlich tun, nämlich die Analogie des Glaubens. Denn auch diese sind bald wahr, bald falsch, ebenso wie Träume. Denn sie stammen nicht immer oder nur von Gott, sondern auch vom Teufel, der ein Affe Gottes ist, und wie er Propheten aufzuwühlen pflegt, so bewegt er auch Visionen und Träume, so durch den wunderbaren Rat Gottes, der dies erlaubt. Doch er [sc. der Teufel; G. L.] schaut, auch wenn er Wahres spricht, durch die Träume auf etwas anderes als Gott. Gott führt Wort und Zeichen zum Heil und zur Erlösung der Menschen vor." Übers. G. L.)

143 WA 43, 226, 8–11 (1535): „Quod si praeter haec aliquid revelatur, oportet, ut habeat Analogiam fidei, et sit revelatio intellectus scripturae. Alioqui diabolica est: Satan me quidem saepe tentavit, sicut et Augustinum, qui deprecatur, ne Angelus sibi appareat, ut postularem signum a Deo." („Wenn außerhalb dessen irgendetwas geoffenbart wird, ist es erforderlich, dass es die Analogie des Glaubens hat und eine Offenbarung des Verständnisses der Schrift ist. Andernfalls ist es teuflisch: Der Satan hat mich ziemlich oft versucht, so wie auch Augustin, der fleht, dass ihm kein Engel erscheine, damit er nicht ein Zeichen von Gott fordere." Übers. G. L.) WA 43, 228,32–229,8 (1535): „Abraham habet Analogiam fidei, quia Angelus non adfert verbum contrarium promissioni, sed consentiens cum hoc: ‚In Isaac tibi semen', etc. […]. Promissiones sunt simpliciter invariabiles et immutabiles: Ideo et Abraham antea praeceptum quidem servavit: Sed ita, ut ad Analogiam promissionis exigeret de venturo semine." („Abraham hat die Analogie des Glaubens, weil der Engel nicht ein Wort vorträgt, das der Verheißung entgegengesetzt ist, sondern eines, das damit übereinstimmt: ‚In Isaak dir ein Samen' usw. […] Die Verheißungen sind einfach unveränderlich und unwandelbar. Deswegen hat Abraham zwar zuvor das Gebot eingehalten:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber so, dass er es nach der Analogie der Verheißung auf den kommenden Samen hin überprüfte." Übers. G. L.)

144 WA 39II, 113a, 7f. (1540): „Sed tamen inter docendum est caste, proprie et commode loquendum." („Aber dennoch ist während des Lehrens rein, eigentlich und angemessen zu reden." Übers. G. L.) Ebd., 113b, 13f.: „Danda est opera docentibus, ut commode, proprie et signate loquantur, ut audientes capiant, alioqui offenduntur." („Die den Lehrenden zukommende Aufgabe ist, in angemessener, eigentlicher und klar bezeichneter Weise zu reden, damit die Zuhörenden es verstehen, andernfalls nehmen sie Anstoß." Übers. G. L.)

145 WA 32, 216c,34–217c,31 (zu Tit 2,10; 1530): „Cogitate, ut hoc Euangelion ornetis in omnibus, sehet das yr nicht das libe Euangelion zw schanden machet. Er wheret alhier, das man das sol leren quod sit secundum analogiam fidei, ut omnia opera secundum fidem fiant, si minus fecerimus, Euangelion scandalizabitur." („Denkt daran, dass ihr das Evangelium in allem schmückt, seht, dass ihr nicht das liebe Evangelium zuschanden macht. Er [sc. Paulus; G. L.] wehrt allhier, dass man das soll lehren, was nach der Analogie des Glaubens ist, damit alle Werke nach dem Glauben geschehen; wenn wir weniger tun, wird das Evangelium zum Anstoß gemacht." Übers. G. L.)

146 WA 39I, 186a, 5–32 (1536): „15. Non enim est ulla promissione Spiritus sanctus alligatus ad Episcoporum vel Concilii congregationem, nec hoc possunt probare. 16. Proinde superbe et falso, ne dicam blaspheme iactant, sese in Spiritu sancto legitime congregatos esse. 17. Quis eos aut nos certos facit, quod spiritus sanctus ad eorum congregationem necessario sit alligatus? 18. Congregari facile est, Sed in Spiritu sancto congregari non possunt, nisi Apostolorum fundamentum secuti non suas cogitationes, sed fidei analogiam tractarint. 19. Hoc recte dicunt, quod representent Ecclesiam universalem, Non enim necessario sunt Ecclesia, sed saepius representant Ecclesiam tantum. 20. Et si tantum representant Ecclesiam, tunc sunt Ecclesia, sicut homo pictus est homo, id est, tantum repraesentans." („15. Denn durch keine Verheißung ist der Heilige Geist an die Versammlung der Bischöfe oder des Konzils gebunden, dies können sie nicht beweisen. 16. Deswegen prahlen sie hochmütig und falsch, ich will nicht sagen: blasphemisch, dass sie rechtmäßig im Heiligen Geist versammelt seien. 17. Wer macht sie oder uns gewiss, dass der Heilige Geist notwendigerweise an ihre Versammlung gebunden ist? 18. Sich zu versammeln ist leicht, aber im Heiligen Geist versammelt zu sein ist nur möglich, wenn man, indem man dem Fundament der Apostel folgt, nicht die eigenen Gedanken, sondern die Analogie des Glaubens behandelt. 19. Sie sagen richtig, dass sie die universale Kirche repräsentieren. Denn sie sind nicht notwendigerweise die Kirche, sondern repräsentieren nur öfter die Kirche. 20. Und wenn sie die Kirche nur repräsentieren, dann sind sie die Kirche so, wie ein gemalter Mensch ein Mensch ist, das heißt, nur repräsentierend." Übers. G. L.)

147 WA 20, 780a, 21–23 (zu 1. Joh 5,7; 1526): „‚Quoniam tres sunt.' Istum locum graeci non habent codices, videtur studio theologorum antiquorum adversus Arianos inepte insertus, si Analogia fidei respicitur." („‚Weil es drei sind.' Diese Stelle haben die griechischen Kodizes nicht, sie scheint mit Fleiß von den Theologen der Antike ungeschickt gegen die Arianer eingefügt worden zu sein, wenn die Analogie des Glaubens bedacht wird." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

148 WA 25, 87,39–88,9 (1532): „Magis tamen necessaria est altera cognitio nempe historiarum sacrarum. Hanc enim, si alterutra carendum sit, malim habere quam Grammaticam, Sicut etiam in Augustino videmus. Is quanquam Grammaticae ignarus saepe a genuino sensu aberret, tamen quia historiam diligenter sequitur et cognitam habet, manet in Analogia fidei. Diversum in Hieronymo apparet; is satis magnam linguae Hebraeae cognitionem habuit, quia tamen historiam frigidius tractat, saepe nimium provehitur extra regulam fidei. Ideo omnibus modis necessaria est cognitio historiae, ad quam non modo hoc requiritur, ut verba et syllabas, ita ut sonant, intelligas, Sed ut etiam rhetorica et Dialectica teneas, ut diligenter consideres omnes circumstantias rerum gestarum." („Dennoch ist eine andere Kenntnis viel notwendiger, nämlich die der heiligen Geschichten. Denn diese würde ich, falls man auf eines von beiden verzichten müsste, lieber haben als die Grammatik; so sehen wir es auch bei Augustin. Obwohl er, der Grammatik unkundig, oft vom echten Sinn abweicht, folgt er dennoch sorgfältig der Geschichte und kennt sie, bleibt bei der Analogie des Glaubens. Anders erscheint es bei Hieronymus; er hat eine ausreichend große Kenntnis der hebräischen Sprache gehabt; weil er dennoch die Geschichte höchst kühl behandelt, wird er oft allzusehr über die Regel des Glaubens hinausgetragen. Deswegen ist die Kenntnis der Geschichte in jeder Hinsicht nötig, für die nicht nur das erfordert wird, dass du die Worte und Silben verstehst, so wie sie lauten, sondern dass du auch an Rhetorik und Dialektik festhältst, damit du alle Umstände der geschehenen Ereignisse sorgfältig bedenken kannst." Übers. G. L.) WA 30III, 540, 6–12 (1532): „Accipiat igitur pius lector hoc libello non tantum, quem diximus, verum intellectum et usum sacrarum historiarum, sed etiam exemplum easdem (ut Paulus docet) secundum analogiam fidei dextre tractandi, deinde et iudicium faciendi de allegorijs et (ut vere dicunt) alieniloquijs aliorum, qui sua intempestiva diligentia omnia obscurant et pios animos fructu et usu legendae historiae spoliant inutili verbositate seu cenophonia et falso nomine iactata scientia. Amen." („Möge also der fromme Leser durch dieses Büchlein nicht nur das erfassen, was wir gesagt haben, das wahre Verständnis und den wahren Gebrauch der heiligen Geschichten, sondern auch ein Beispiel dafür [erhalten], nach der Analogie des Glaubens richtig mit denselben [sc. den Allegorien; G. L.] umzugehen, wie Paulus lehrt, sodann auch ein Urteil über die Allegorien und, wie man wahrhaft sagt, die befremdlichen Reden anderer zu fällen, die durch ihre unzeitige Sorgfalt alles verdunkeln und frommen Seelen die Frucht und den Nutzen der zu lesenden Geschichte durch unnützen Wortreichtum oder Lautmalerei und in falschem Namen hingeschleudertes Wissen verderben. Amen." Übers. G. L.)

149 WA 20, 354a,27–355a,17 (1526): „In monte Oreb vidit rubum &c.. erat viridis et tamen in igne non fit cinis, ‚mirum hoc', inquiebat, ‚oportet accedam'. Ubi hoc ‚solve calceamentum' &c.. Hanc figuram traxerunt ad virginem ‚o Maria, tuam virginitatem' &c.. Es sol sein Analogia fidei. Rubus est Christus, in quo habitat deus et est viridis, quia est innocens homo absque omni culpa. Sicut rubus crevit in deserto absque ulla hominis opera, sic ipse natus absque virili &c.. Deus est in rubo, ideo non potest comburi i. e. rubus i. e. humanitas Christi steckt mitten im leiden, stirbt et tamen non moritur, certe mirum. Sic hic Christus non solum purus homo, alias Satan eum het hin gefurt, aber

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

da die deitas corporaliter in eo homine habitabat, erat ergo impossibile, ut comburatur, sed in media morte oportet ista persona vivat. Es sol ja das feuer sterckher quam busch, sed contrarium. Sic mors debebat Christum vorare, sed Christus morte fortior est &c.. Huc quadrant verba, quae da bey sthen ‚Ego sum deus Abraham.' Et Christus haec verba hat gedeutet selbs auff die aufferstehung Christi. ‚Non est mortuorum deus, sed viventium', ergo oportet hi 3 vivant et haec verba fallen gleich neben den busch, qui moritur, coram deo est schon lebendig, et qui vivit, penitus et totaliter vivit, alias dixisset ‚ego sum deus animae Abrahae' et Christus fortiter concludit resurrectionem mortuorum esse. Quis unquam credidisset in illis verbis comprehensam resurrectionem? Et hoc ex rubo habes i. e. deus, qui in Christo patitur et moritur, macht die lebendig et resurgere facit." („Am Berge Horeb hat er [sc. Mose; G. L.] den Dornbusch gesehen usw.; er war grün [sc. unschuldig/jungfräulich; G. L.], und dennoch wird er im Feuer nicht zu Asche, ‚wunderbar ist dies', sagte er, ‚ich muss hinzutreten.' Wo das ‚löse die Schuhe' usw. [fällt; G. L.]. Bezogen hat man diese Figur auf die Jungfrau, ‚o Maria, deine Jungfräulichkeit' usw. Es soll eine Analogie des Glaubens sein. Der Dornbusch ist Christus, in dem Gott wohnt, und er ist grün, weil Christus ein unschuldiger Mensch ohne jede Schuld ist. Wie der Dornbusch in der Wüste gewachsen ist, ohne jegliches Werk eines Menschen, so ist Christus ohne männliches [Werk; G. L.] geboren worden. Gott ist im Dornbusch, deshalb kann der Dornbusch nicht verbrannt werden, das heißt, der Dornbusch, das heißt, die Menschheit Christi, steckt mitten im Leiden, stirbt und stirbt dennoch nicht – wahrlich wunderbar. So ist hier Christus nicht nur ein reiner Mensch, sonst hätte Satan ihn hingeführt, aber da die Gottheit leiblich in diesem Menschen wohnte, war es also unmöglich, dass er verbrannt würde, sondern inmitten des Todes musste diese Person leben. Es soll ja das Feuer stärker [sein; G. L.] als der Busch, aber im Gegenteil. So sollte der Tod Christus verschlingen, aber Christus ist stärker als der Tod usw. Hierzu passen die Worte, die dabeistehen [V. 6; G. L.]: ‚Ich bin der Gott Abrahams.' Und Christus hat diese Worte selbst auf die Auferstehung Christi gedeutet. ‚Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden', also müssen die drei leben, und diese Worte fallen gleich neben dem Busch, wer stirbt, ist vor Gott schon lebendig, und wer lebt, lebt ganz und gar und vollkommen, sonst hätte er gesagt: ‚Ich bin der Gott der Seele Abrahams', und Christus schließt kraftvoll, dass es eine Auferstehung der Toten gibt. Wer hätte jemals geglaubt, dass in diesen Worten die Auferstehung enthalten ist? Und das hast du aus dem Dornbusch, d.h. Gott, der in Christus leidet und stirbt, macht die lebendig und lässt sie auferstehen." Übers. G. L.)

150 WA 16, 77a, 3f. (1524): „Quando traho historias wider die werck, omnia ordinata, ut fides erigatur. Paulus: Sara erat femina quae verbum dei habet, Agar &c.. sic torsit ad verbum dei et Analogiam fidei." („Wenn ich die Historien gegen die Werke stelle, ist alles angeordnet, damit der Glaube aufgerichtet wird. Paulus [Gal 4,22–26; G. L.]: Sara war eine Frau, die das Wort Gottes hatte, Hagar usw. So drehte er es zum Wort Gottes und zur Analogie des Glaubens." Übers. G. L.)

151 WA 42, 558, 38–42 (1535): „Ideo Dominus consolatur eum, ac iubet, ne timeat: ‚Ego ero protectio tua', inquit, defendam te a malis, et obruam benedictione, ac ex tuo utero egredietur, qui sit heres tuus. Haec sunt analoga cum caeteris

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scripturae exemplis. Itaque etsi in specie erramus, tamen in genere sequimur analogiam scripturae." („Deswegen tröstet ihn [sc. Abraham; G. L.] der Herr und befiehlt ihm, er solle sich nicht fürchten: ‚Ich werde dein Schutz sein', sagt er, ich werde dich gegen die Bösen verteidigen und dich mit Segen überschütten, und aus deinem Schoß wird der hervorgehen, der dein Erbe sein wird. Das sind Analogien zu den übrigen Beispielen der Schrift. Auch wenn wir uns im besonderen Fall irren, folgen wir daher dennoch im allgemeinen der Analogie der Schrift." Übers. G. L.)

152 WA 54, 114,30–115,4 (1544): „Recte itaque & utiliter facimus, si Sanctorum dicta & facta primum a mendacijs alienis purgemus, deinde recte secantes prudenter ad regulam seu analogiam fidei probemus, sicut docet Apostolus: ‚Omnia probate, quod bonum est, tenete'. Qua admonitione quid opus fuit, si Sanctorum dicta & facta omnia sine iudicio pro articulis fidei essent habenda? Non fuit eorum vocatio aequalis Apostolorum & Prophetarum vocationi. Sancti fuerunt, sed homines & quorum spiritus promptus patiebatur carnem non modo infirmam, sed et repugnantem." („Recht und nützlich handeln wir daher, wenn wir zunächst die Sprüche und Taten der Heiligen von fremden Lügen reinigen, sie danach, indem wir ihnen recht folgen, vorsichtig anhand der Regel oder Analogie des Glaubens prüfen, wie der Apostel lehrt: ‚Alles prüft alles, was gut ist, behaltet.' Wozu ist diese Mahnung gut gewesen, wenn die Aussagen und Taten der Heiligen alle ohne Urteil als Artikel des Glaubens gelten müssten? Ihre Berufung war nicht gleich der Berufung der Apostel und Propheten. Sie sind Heilige gewesen, aber Menschen, und ihr williger Geist erlitt das nicht nur schwache, sondern auch widerspenstige Fleisch." Übers. G. L.)

153 WA 43, 228,34–229,5 (1535): „Iudicandi enim sunt spiritus per Analogiam fidei. Ut cum iubet Satan per Pontificem, ut adorem Bennonem, idolum illud Misnense, id mandatum ad regulam et normam fidei exigo, et video, an cum ea conveniat. Analogia autem fidei haec est, Actorum 4. ‚Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat salvos fieri.' Sic inter Christum et Iacobum in compostella nulla Analogia est. Igitur hunc tanquam idolum abiicio, etiamsi Angelus aliud euangelisaret, aut mortuos excitaret idolum." („Denn die Geister sind nach der Analogie des Glaubens zu richten. So dass, wenn der Satan durch den Papst befiehlt, dass ich Benno, jenen Meißner Götzen, anbeten solle, ich dieses Gebot anhand der Regel und Norm des Glaubens überprüfe und sehe, ob es mit ihr übereinstimmt. Die Analogie des Glaubens aber ist diese, Apg 4: ‚Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den sie gerettet werden können.' So gibt es keine Analogie zwischen Christus und St. Jakob in Compostela. Also verwerfe ich ihn als Götzen, selbst wenn ein Engel anderes evangelisierte oder Tote auferweckte: als Götzen." Übers. G. L.)

154 WA 16, 71a,8–73a,8 (1524): „Nunquam dixit Origenes: Vide, quam fortiter Abraam in verbo heret dei, oportet iuxta analogiam fidei, sed stultam fecerunt cogitationem drauß. Tam noxii sunt isti doctores, ut Virgilius et alii, immo nocentiores: illum scimus errasse. Hoc admoneo, ut sciatis. Ego plus debeo außtreiben; quam iam possum de novo studere. Manete ergo in vera medulla et safft scripturae, quae est in historiis. Haec si habes, potes mysterium addere. Sicut Paulus, ubi manifestis verbis tractavit et locis fidem solam iustificare, addit

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

quasi lumen de duabus mulieribus Gal. Mysteria non sunt fundamentum neque halten den stich, darauff wir uns lassen sollen. Oportet sit clarum verbum, non obscurum, ut: credo in Iesum Christum. Haec verba ‚habuit 2 filios Abraham'. Si non aliter diceretur, quis me certiorem facit significare duo testamenta? quare non possum auff die hemlich deutung grunden, cum habeam clarum textum. Si bene praedicabis, tum innecte rem, tum bene ages. Et ego quaeram allegorias, ut illos zu ruck werff, qui non bene haben gefurt, ad officium praedicationis omnia fure. Exemplum sit, quod moses vidit rubum. Hic rubus ubique canitur de maria per totam terram, quae fuit praegnans et virgo. Hoc Origenes prior dixit et toti mundo placuit &c.. Si quaesissem huc virginem significari per rubum, unde haberet Origenes? Num ducit me ad Christum? num est analogia fidei? es reymet sicut manus super oculum. Hic vides, quam periculosum sit torquere scripturam. Pregnantem esse et comburere reym. Huiusmodi allegorias vides plures. Vide festum conceptionis. Ibi est area noe, arbor paradisi et alia et man trahit in mariam: ipsa est, in qua servamur, quomodo mihi auxiliari potest? attamen est per totum mundum vulgatum. Sic est in festo corporis Christi: omnia sunt compacta, sicut mendici pallium. Quicquid est de cibo in veteri testamento, huc torquetur. Vos aliter allegorisate." („Origenes hat niemals gesagt: ‚Sieh, wie fest Abraham am Wort Gottes festhält, es muss gemäß der Analogie des Glaubens sein', sondern sie haben eine törichte Vorstellung draus gemacht. So schädlich sind diese Gelehrten, wie Vergil und andere, ja, noch schädlicher: dass jener sich geirrt hat, wissen wir. Dass ihr das wisst, mahne ich an. Ich muss mehr austreiben, als ich jetzt von neuem studieren kann. Bleibt also im wahren Kern und Saft der Schrift, der in den Historien ist. Wenn du die hast, kannst du das Mysterium hinzufügen. Wie Paulus gewissermaßen das Licht von den zwei Frauen [sc. Sara und Hagar; G. L.] im Galaterbrief hinzufügt, wo er mit klaren Worten und Stellen behandelt hat, dass allein der Glaube rechtfertigt. Mysterien sind kein Fundament und enthalten den Spruch auch nicht, auf den wir uns verlassen sollen. Das Wort muss klar sein, nicht dunkel, wie: ‚Ich glaube an Jesus Christus.' Diese Worte, ‚Abraham hat zwei Söhne gehabt.' Wenn nicht anders gesprochen wird, wer macht mich gewisser, dass es die zwei Testamente bezeichnet? Weshalb kann ich nicht auf die heimliche Deutung gründen, wenn ich einen klaren Text habe? Wenn du gut predigst, dann füge die Sache ein, dann machst du es gut. Und ich will Allegorien suchen, um jene zurückzuwerfen, die nicht gut geführt haben, um alles für das Amt der Predigt zu führen. Ein Beispiel sei, dass Mose den Dornbusch gesehen hat. Dieser Dornbusch wird überall auf der ganzen Welt über Maria gesungen, die schwanger und Jungfrau gewesen ist. Das hat zuerst Origenes gesagt, und es hat der ganzen Welt gefallen, usw. Wenn ich fragen würde, woher Origenes hat, dass die Jungfrau durch den Dornbusch bezeichnet wird? Führt er mich etwa zu Christus? Ist es eine Analogie des Glaubens? Es reimt sich so wie die Hand über dem Auge. Hier siehst du, wie gefährlich es ist, die Schrift zu verdrehen. Dass sie schwanger ist und verbrennt, reimt. Derartige Allegorien siehst du viele. Sieh das Fest der Empfängnis. Dort ist die Arche Noahs, der Baum des Paradieses und anderes, und man bezieht es auf Maria: Sie ist die, durch die wir gerettet werden, wie kann sie mir helfen? Und dennoch ist es über die ganze Welt verbreitet. So ist es am Fronleichnamsfest:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alles ist zusammengeflickt wie der Umhang eines Bettlers. Was immer im Alten Testament über Nahrung steht, wird in das verdreht. Ihr sollt anders allegorisieren." Übers. G. L.) WA 34I, 106b,23–107b,26 (1531): „Es Reympt sich nicht: An Christum gleuben und heyligen anruffen. Sequitur ille textus: ‚Qui domino inservitis', aliter intelligendum est: Jch wyl unsern hergot loben yn heyligen sicut in aliis creaturis. Jch dang dyr, hergot, vor all deyn wolthat, quod creasti matrem hanc et illum sanctum, quod creasti solem, uxorem et liberos meos. Ita hic locus exponendus est secundum analogiam fidei. Hanc non noverunt Anapaptistae, ideo nihil possunt exponere pure. Ideo tam diligenter expono semper, ut indies, ut solam fidem in Christum praedicetis, omnia secundum illius regulam exponatis. Si non observaveritis, Do wyrdt sich eyn solch denen heben noch eyns ytlichen wolgefallen. Es gehort meher zw dem artickel iustificacionis quam audire verbum, sed illi firmiter adherere et omnia iuxta fidei regulam permanere. Gib yhm nicht vil hohis geystes, noli gloriari somnia, visiones, sed respice ad fidem. Eciam si angelus Gabriel adveniret docens contra analogiam fidei, non crederem illum. Noli gloriari tuum spiritum et visiones. Jch wusch den hindern an deyn geyst. Wie er sich nicht reymet myt dem glauben, tunc sathan est autor illius, non deus. Haec igitur concio sit dicta praedicatoribus, ut suo officio diligenter studeant et omnia secundum fidei analogiam suam. Seyt nicht laß und faul yn dem, das yr thun solt. Last unterwegen, quod ad nos non pertinet. Darczw hilff uns Got." („Es reimt sich nicht: an Christus zu glauben und Heilige anzurufen. Es folgt jener Text: ‚die ihr dem Herrn dient' [Röm 12,11], er ist anders zu verstehen: Ich will unseren Herrgott in den Heiligen so wie in den anderen Geschöpfen loben. Ich danke dir, Herrgott, für all deine Wohltaten, dass du diese Mutter und jenen Heiligen geschaffen hast, dass du die Sonne, meine Frau und meine Kinder geschaffen hast. So muss diese Stelle nach der Analogie des Glaubens ausgelegt werden. Diese kennen die Wiedertäufer nicht, deshalb können sie nichts rein auslegen. Deswegen lege ich immer so sorgfältig aus, damit ihr täglich nur den Glauben an Christus predigt, alles gemäß seiner Regel auslegt. Wenn ihr das nicht beachtet, da wird sich eine solche [Auslegung bei; G. L.] denen [er]heben nach eines etlichen Wohlgefallen. Es gehört mehr zu dem Artikel der Rechtfertigung als das Wort zu hören, sondern sich fest daran zu halten und alles gemäß der Regel des Glaubens auszuhalten. Gib ihm nicht viel eines hohen Geistes, wolle du dich nicht der Träume und Visionen rühmen, sondern schau auf den Glauben. Auch wenn der Engel Gabriel ankäme und gegen die Analogie des Glaubens lehren würde, würde ich ihm nicht glauben. Wolle du dich nicht deines Geistes und deiner Visionen rühmen. Ich wüsche den Hintern an deinem Geist. Wie er sich nicht mit dem Glauben reimt, dann ist Satan sein Urheber, nicht Gott. Diese Ansprache sei also den Predigern gesagt, dass sie sich sorgfältig um ihr Amt bemühen und alles gemäß ihrer Analogie des Glaubens tun. Seid nicht nachlässig und faul in dem, was ihr tun sollt. Lasst weg, was uns nicht betrifft. Dazu helfe uns Gott." Übers. G. L.) WA 34I, 374b,24–375b,22 (1531): „Concedo quidem: Es stehen vil gleychniß, die yn der schrifft nicht stehen, illa tamen possum applicare, esto, quod Christus non dixerit. Ideo Paulus dicit, ut secundum analogiam fidei fiat. Er sehe, das sich reyme. Ut historiam Abrahae et Isaac possum applicare: Servus mansit sub monte. Impii dicunt:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Qui se occiderit, iustus est. Non, sed hoc: Mons ille ist gotes worth, do sehe ich got, rede myt got. Servus autem et asinus ist die gutte werck und frumkeyt uff erden, das sollen wyr hynunten lassen. Ita Mons ille et servus aliud est quam ille in Genesi et tamen secundum analogiam fidei formatur. Impii autem plumpen dreyn noch yrem gutduncken und wollen machen, was yn gefellet. Neyn, Dw magsts wol austreychen 100 000 verbis, modo sit secundum fidei regulam." („Ich räume zwar ein: Es stehen viele Gleichnisse, die in der Schrift nicht stehen, jene kann ich dennoch anwenden, sei es, dass Christus sie nicht gesagt hat. Deswegen sagt Paulus, dass es nach der Analogie des Glaubens geschehen soll. Er sehe, dass es sich reimt. Wie ich die die Geschichte von Abraham und Isaak anwenden kann: Der Knecht blieb unten am Berg. Die Gottlosen sagen: ‚Wer sich tötet, ist gerecht.' Nein, sondern das: Der Berg ist Gottes Wort, da sehe ich Gott, rede mit Gott. Der Knecht aber und der Esel sind die guten Werke und die Frömmigkeit auf Erden; das sollen wir hinunten lassen. So sind jener Berg und der Knecht ein anderes als jenes in der Genesis, und dennoch wird es nach der Analogie des Glaubens gebildet. Die Gottlosen aber plumpsen drein nach ihrem Gutdünken und wollen machen, was ihnen gefällt. Nein, du magst es wohl mit 100.000 Worten ausstreichen, wenn es nur nach der Regel des Glaubens ist." Übers. G. L.) WA 41, 511, 13–23 (1536): „Quid fides? Credo in Iesum Christum &c.. Pater: si credis in eum, solt mein son sein. Si debes hic aliquid, solve in terris. Fur Gott darffstu kein fegfeur, quia hic scriptum: qui credit in Christum, non peribit. Postea reconciliare fratri. Quomodo ergo reimet sich cum fide? ut beltz auff &c.. Deus dedit Euangelium, non vult purgationem pro suis. Christus pro te satisfecit, tu hic in terris. […] vide, an cum fide reime. Analogum, enlich, ut: Ja, es ist war, so leret der fides, sic dicit Christus […]." („Was ist der Glaube? Ich glaube an Jesus Christus usw. Der Vater: wenn du an ihn glaubst, sollst du mein Sohn sein. Wenn du hier etwas schuldig bist, löse es auf Erden. Vor Gott bedarfst du keines Fegefeuers, denn hier ist geschrieben: wer an Christus glaubt, wird nicht vergehen. Danach das Sich-Versöhnen mit dem Bruder. Wie also reimt sich das mit dem Glauben? Wie Pelz auf usw. [dem Ärmel; G. L.]. Gott hat das Evangelium gegeben, er will kein Fegefeuer für die Seinen. Christus hat für dich Genüge getan, du [tu Genüge; G. L.] hier auf Erden. […] sieh, ob es sich mit dem Glauben reime. Analogisch, ähnlich, wie: Ja, es ist wahr, so lehrt der Glaube, so spricht Christus […]." Übers. G. L.) WA 49, 682a,18–683a,9 (1545): „Nec hodie servatur, ut cum hodie quis dicat: Non sinas te baptisari in nomine patris &c.. Ibi dicis: Hoc non est secundum analogiam fidei. Non aliud docendum in Ecclesia, quam quod filius Dei. Wie sol ichs denn wissen? Nempe sciendum, quod baptisati in nomine patris &c.. item credendum in patrem, filium, Spiritum sanctum. Credo remissionem peccatorum, Ecclesiam Catholicam, Resurrectionem mortuorum, vitam aeternam. Das lere wol. Si quid contrarium docetur, halts gegen dem &c.. ut si dicitur: In Sacramento non est Corpus et Sanguis, sed panis &c.. Item papistae: quid Christus? quid fides? oportet ut facias bona opera &c.. Hals gegen dem Glauben, an conveniat. Fides dicit, quod credere debes in patrem, filium, per quem remissionem peccatorum habeo. Der Heilige Geist hat mirs gesagt. Jst malignus Spiritus. Bona opera facienda. Bene. In Comitiis Spirensibus dicebat quidam: nihil invenio in fide mea: Credo Romanam &c.. So Juristen das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wort ‚Romana Ecclesia' aus irem Decretal, sollen so duenne ire bucher werden. Ecclesia heisst nicht, was der Romisch stuel, Kirchen heisst, redet. Nihil ad me. Paulus: doctrina, prophetia secundum analogiam fidei. Es sol sich reimen mit dem Christlichen glauben vel tod." („Es wird heute nicht eingehalten, als wenn heute einer sagen würde: ‚Lass dich nicht im Namen des Vaters usw. taufen'. Da sagst du: Das ist nicht nach der Analogie des Glaubens. Nichts anderes ist in der Kirche zu lehren, als dass er [sc. Christus; G. L.] der Sohn Gottes ist. Wie soll ich's denn wissen? Man muss nämlich wissen, dass im Namen des Vaters usw. getauft wird; desgleichen ist an den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist zu glauben. ‚Ich glaube an die Vergebung der Sünden, die katholische Kirche, die Auferstehung der Toten, das ewige Leben.' Das lehre wohl. Wenn etwas Gegenteiliges gelehrt wird, halt's dagegen usw., wie wenn gesagt wird: Im Sakrament ist nicht Leib und Blut, sondern Brot usw. Desgleichen die Papisten: Was ist Christus? Was der Glaube? Es ist erforderlich, dass du gute Werke tust usw. Halt's gegen den Glauben, ob es übereinstimmt. Der Glaube sagt, dass du an den Vater, den Sohn glauben sollst, durch den ich die Vergebung der Sünden habe. Der Heilige Geist hat mir's gesagt. Ist ein böser Geist: Gute Werke muss man tun. Auf dem Speyerer Reichstag sagte einer: Nichts treffe ich in meinem Glauben an: Ich glaube an die römische [Kirche; G. L.] usw. So Juristen das Wort ‚Römische Kirche' aus ihren Dekretalen [streichen; G. L.], sollen so dünn ihre Bücher werden. Kirche heißt nicht das, was der römische Stuhl redet, das Kirche heißt. Das ist mir nichts. Paulus: Lehre, Prophetie nach der Analogie des Glaubens. Es soll sich reimen mit dem christlichen Glauben, oder Tod." Übers. G. L.)

155 WA 26, 390, 34–35 (1528).

156 WA 42, 668, 19–25 (1535): „Taceo de nugis Monachorum, indignis luce et memoria. Sunt enim maxima ex parte praestigiae Satanae ad fallendum et nocendum instructae. Ideo examinandae sunt ad analogiam fidei, et scripturae Canonem. Apparitiones Gregorii admodum sunt celebres, quas ipse credidit veras, et implevit suo exemplo Ecclesiam infinitis erroribus. Credidit enim sanctorum animas se videre, et audire postulantes suffragia, non Christi, sed superstitum in terra: item operum praesidia, eleemosinas, Missas, ieiunia." („Ich schweige von den Possen der Mönche, unwürdig des Lichts und der Erinnerung. Denn sie sind zum größten Teil Vorspiegelungen des Satans, eingerichtet, um zu täuschen und zu schaden. Deswegen sind sie an der Analogie des Glaubens und am Kanon der Schrift zu prüfen. Hochgefeiert sind die Erscheinungen Gregors, die er selbst für wahr gehalten hat, und mit seinem Beispiel hat er die Kirche mit unendlichen Irrtümern erfüllt. Denn er hat geglaubt, dass er die Seelen der Heiligen sehe und die nach Beistand Verlangenden höre: Beistand nicht Christi, sondern der Abergläubischen auf der Erde: desgleichen Schutz durch Werke, Almosen, Messen und Fasten." Übers. G. L.) WA 38, 618a, 15–17 (1538): „Quare posthabitis etiam ex vetustis doctoribus, quos papa et sui pro se hoc loco allegant, sequamur vnam & simplicem huius loci sententiam S Augustini, que & Analoga est fidei, & grammaticam quoque testem habet [...]." („Weshalb, auch unter Zurückstellung der alten Gelehrten, die der Papst und die Seinen an dieser Stelle anführen, wir einem einzigen und einfachen Satz St.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Augustins zu dieser Stelle folgen, der sowohl analog zum Glauben ist als auch zudem die Grammatik zum Zeugen hat [...]." Übers. G. L.)

157 WA 32, 132b,36–133b,21 (1530): „Primo gracias agite deo optimo maximo, qui adversarios summos nostros multos eo redegerit, ut confessi sint nostram caussam nullosque articulos nostros contra analogiam fidei esse, quod testimonium pro mea persona non acciperem pro 100000 florenis, quod ipsi tandem inviti eciam confessi sint veritatem." („Zuerst stattet Gott, dem Allerhöchsten, Dank ab, der unsere vielen höchst hervorragenden Gegner dazu gebracht hat, dass sie bekannt haben, keiner unserer Artikel sei gegen die Analogie des Glaubens, da ich das Zeugnis gegen meine Person nicht für 100.000 Gulden angenommen hätte und da sie schließlich wider Willen auch die Wahrheit bekannt haben." Übers. G. L.)

158 WA 30III, 131a,7–132a,5 (Marburger Gespräch nach Hedio; 1529): „Lutherus: Concedit esse in baptismo, coena, praedicatione usque ad consummationem saeculi, usque venit. Donec veniat, vos distinguitis humanitatem, divinitatem; hoc non ego curo. Pauperes semper habebitis, hoc optimum argumentum, quod vos adduxistis hodie. Substantialiter, ut natus est e virgine, est in sacramento. Non vult se intromittere, ut sit in coelo et ut in pane. Dicit hic esse perfectissimam analogiam fidei, quia hic fides est rerum non apparentium." („Luther: Ich gestehe zu, dass er in der Taufe, im Abendmahl, in der Predigt ist bis zur Vollendung der Welt, bis er kommt. Bis er kommt, unterscheidet ihr Menschheit, Gottheit; darum kümmere ich mich nicht. Die Armen werdet ihr immer haben, das ist das beste Argument, das ihr heute angeführt habt. So, wie er der Substanz nach aus der Jungfrau geboren worden ist, so ist er [der Substanz nach; G. L.] im Sakrament. Es will sich nicht hineinschicken, dass er im Himmel und im Brot ist. Er sagt, dass hier die vollkommenste Analogie des Glaubens ist, weil hier der Glaube an das nicht Erscheinende ist." Übers. G. L.) Parallele WA 30III, 131c,27–132c,27 (Marburger Gespräch nach Collinus; 1529): „Oecolampadius. Per omnia nobis similis factus est. Ut consimilis patri in divinitate, ita nobis in humanitate. Lutherus. Donec veniat etc. Vos distinguitis humanitatem et divinitatem, ego non curo. Pauperes semper habebitis, me non etc. Optimum argumentum quod hodie adduxistis. Substantialiter ut natus est e virgine, ita est in sacramento: Hic requiritur analogia fidei, ex definitione fidei ad Heb. 11. cap." („Oecolampad: ‚Durch alles gleich ist er [sc. Christus; G. L.] uns geworden. So wie er dem Vater in der Gottheit wesensgleich ist, so ist er uns in der Menschheit gleich.' Luther: ‚Bis dass er kommt' usw. Ihr unterscheidet Menschheit und Gottheit, das kümmert mich nicht. ‚Die Armen werdet ihr immer haben, mich nicht' usw. Das ist das beste Argument, das ihr heute angeführt habt. So wie er der Substanz nach aus der Jungfrau geboren worden ist, so ist er [der Substanz nach; G. L.] auch im Sakrament: Hier ist die Analogie des Glaubens erforderlich, aufgrund der Definition des Glaubens bei Hebr. 11 [V. 1]." Übers. G. L.) Parallele WA 30III, 132a,1–8 (Marburger Gespräch nach Anonymus; 1529): „Pauperes semper habebitis, hoc optimum argumentum, quod vos adduxistis hodie. Substantialiter, ut natus est e virgine, est in sacramento. Non vult se intromittere, ut sit in coelo et ut in pane. Dicit hic esse perfectissimam analogiam fidei, quia hic fides est rerum non apparentium. Et quia ibi promissio est. Me non semper habebitis, ἀντίθεσις, pauperes visibiliter:

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

illis lavatis pedes, me non semper habebitis. Probat ex simili. Haec verba, quae locutus sum vobis, quando vobiscum eram. An Christus ab humanitate ad divinitatem attraxerit?“ („Die Armen werdet ihr immer haben, das ist das beste Argument, das ihr heute angeführt habt. So wie er der Substanz nach aus der Jungfrau geboren worden ist, so ist er [der Substanz nach; G. L.] im Sakrament. Es will sich nicht hineinschicken, dass er im Himmel und dass er im Brot ist. Er sagt, dass hier die vollkommenste Analogie des Glaubens ist, weil hier der Glaube an das nicht Erscheinende ist. Und weil dort die Verheißung ist. Mich werdet ihr nicht immer haben, Antithese, die Armen sichtbar: denen wascht ihr die Füße, mich werdet ihr nicht immer haben. Das beweist er aus dem Ähnlichen. Diese Worte, die ich zu euch geredet habe, als ich bei euch war. Ob Christus [sie] von der Menschheit auf die Gottheit gezogen hat?“ Übers. G. L.)

159 WA 12, 609a, 4–21 (1523): „Also secht ir nun hie, wie starck der glaub Elisabeth steet: die vernunfft hat sy gantz geblendet, dann het sy sollen richten nach der vernunfft, so het sy gesagt ‚ey sy kan kain kindt tragen, sy ist noch zu jung‘. Item ob sy gleich nun dahyn kummen wer, das sy es glaubt het, sy trieg ein kindt, so het sy dannocht nymmer mer dahyn kummen koennen, das sy hette gesagt ‚das ist Got, mein herr’, noch dannocht der glaub sichts: da lernet die natur des glaubens, das wol mag haissen ‚Argumentum rerum non apparentium’, das man das sehen sol, das man nit sicht, das hoeren das man nicht hoert. Summa summarum, alles anders versteen wann die notturfft fast oder versteet. Also wirts auch geen im sterben und allen andern noeten, da wirdt die natur dappen und sich weyt umb sehen, und wenn sie dann gleich nymmer zu dappen hat, nymmer sehen kan, wie es zu geet, so wirdt sy zu ruck fallen und verzweyffeln: da muß ich dann so geschickt sein, das ich sag ‚Ey mitten in dem todt wil ich das leben finden, Ich wil hie sterben, Ich waiß, mein herr ist bey mir’, wie auch der prophet im psalm sagt ‚In pace inidipsum dormiam et requiescam: quoniam in spe constituisti me‘. ‚Du hast mich in ein gutte zuversicht gestelt, das ich werdt das leben finden.‘“ WA 10I1, 613, 7–23 (1522): „Darumb ob sie wol ynn eyn armiß hawß gehen, finden eyn armes iunges weyble, mitt eynem armen kindle, unnd ist abermal da ßo gar eyn ungleych ansehen eynis koniges, das auch yhr hawßknecht ehrlicher unnd ansehelicher ist, lassen sie sich doch nichts anfechten, ßondernn ynn grossem, starcken, vollen glawben thun sie allis auß den augen und synnen, was die natur mit yhrem guttdunckel mocht antzihen und bewegen, folgen dem spruch des propheten und tzeugnis des sterniß eynfeltiglich und halten yhn fur eynen konig, fallen nyder, betten yhn an und schencken yhm. O wie eyn mechtiger glawb ist das geweßen, wie viell dings hatt er voracht, das die natur bewegtt hette, wie vill werden dabey geweßen seyn, die gedacht haben: Ey, wie sind myr das die grosten narren, die eyn solch arm kind anbeten, sie mussen freylich betzawbert seyn, das sie darauß eynen konig machen! Hie ligt nu der kern des Euangeli, darynnen es uns leret die art und eygenschafft des glawbens, das er sey argumentum non apparentium. Er hangt nur an dem blossen wort gottis und richt sich nach den dingen, die er nit sihet denn alleyn ynn demselbigen wort bedeuttet, und sihet daneben viel dings, das yhn reytzt, als sey es nichts und umbsonst, was yhm das wortt sagt.“

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

160 Vgl. im Blick auf die grammatische Analogie WA 39II, 104a,26–105a,4 (1540): „In grammatica analogia optime valet: Christus est creatus. Ergo Christus est creatura. At in theologia nihil minus valet. Quare eloquentia est restringenda et manendum est in formulis praescriptis Spiritus sancti. Non exeamus absque ulla necessitate, quia res est ineffabilis et incomprehensibilis." („In der Grammatik gilt die Analogie am besten: Christus ist geschaffen. Also ist Christus ein Geschöpf. Aber in der Theologie gilt nichts weniger. Daher ist die Redegewandtheit einzuschränken und bei den vorgeschriebenen Formeln des Heiligen Geistes zu bleiben. Wir sollten ohne Notwendigkeit nicht davon abweichen, denn die Sache ist unaussprechlich und unbegreiflich." Übers. G. L.)

161 WA 25, 263, 33–39 (1532): „Sic est fides rerum non apparentium, imo etiam contrarie apparentium. Omnes hae promissiones stabant supra Iohannem Huss et tamen exurebatur in concilio Constantiensi. Adeo tum omnia diversa evaniebant. Nos autem iam videmus veras fuisse. Papatus enim confusus est et perierunt viri, qui contradixere. Iohannes autem Huss tanquam martyr Dei celebratur et vivit cum Christo." („So ist der Glaube einer an das nicht Erscheinende, ja, auch an das Gegenteil des Erscheinenden. All diese Verheißungen standen über Johannes Hus, und dennoch wurde er auf dem Konstanzer Konzil verbrannt. So sehr verschwand damals alles Unterschiedliche. Wir aber sehen nun, dass es wahr gewesen ist. Denn das Papsttum ist in Verwirrung geraten, und die Männer, die widersprochen haben, sind zugrundegegangen. Johannes Hus aber wird gleichsam als Märtyrer Gottes gefeiert und lebt mit Christus.") WA 8, 370, 8–27 (1521): „Und S. Paulus an allen ortern begerdt, das wir tzu nehmen, bleyben, vol und reych werden yn der erkentnisz gottis und Jesu Christi. Das ist nit anders, denn auff disze weysze starck werden ym glauben, wenn got seyne gutte vorpirget und sich stellet, wie hie Christus gegen den aussetzigen sich stellet, das wir nit wissen, wie wir mit yhm dran seyn, denn der glawb soll seyn ‚Argumentum non apparentium'. eyn angeben odder begriff der ding, die vorporgen sind und nit empfunden werden. Darumb sihe hie tzu: wenn gott scheynet am fernisten seyn, szo ist er am nehisten. Ditz wort Christi lauttet, das man nit wissen mag, was er thun will, und sagt nichts abe noch tzu, das die auszsetzigen, die zuvor sich gewiszlich seiner gute aller ding vorsehen hatten, mochten sich dran gestossen haben und ynn zweyffell gefallen seyn und gar viel eynen andern vorstand drausz empfahen, denn Christus meynet. Christus redet es ausz szo ubirflussiger gutte, das er meynet, es sey nitt nodt yhn tzu sagen, sie haben schon erlangt, was sie wollen. Nu aber die meynung yhn nit offenbar war, mochtenn sie dencken, er were gar viel anderer meinunge und ferner von yhn, denn tzuvor. Alszo sind alle seiner ubirschwencklicher gutte werck und wort, das unsz dunckt, er sey tzuvor gutiger und gnediger geweszen, denn her nach, da er angefangen mitt unsz zu thun." Ebd., 375,16–376,3: „Das sag ich allisz darumb, das wir lernen fest am glawben hallten, den wir angefangen haben, unnd ymer bleiben ynn dem selben gutten wahn, der sich allisz gutten tzu gott vormesse, unnd unsz nitt davon lassen stossen oder dringen, es sey mensch, teuffel, sund, gesetz, gottis name, auch gott selber, wilchs wir deste basz vormugen, so wir nur darauff bleiben, das die eygentlich natur des glaubens sey, wie Paulus sagt, substantia sprerandarum, argumentum non apparentium, non autem substantia fugiendarum, nec argumentum visibi-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lium. Das ist, des glauben art ist, das er sich vorlasz auff die gutte gottis unnd bilde yhm nitt anders fur, denn des tzu hoffen und begeren sey. Darumb was da ander ding, das tzu fliehen unnd schrecklich ist, das ist nitt des glawbens furbild, szondernn der anfechtung unnd vorsuchung. Denn gott hatt unsern glawben odder gutt gewissen odder tzuvorsicht nitt auff tzorn, szondern auff gnade gebawet. Darumb auch alle seyne tzusagung lieblich unnd gnedig sind, widderumb sein drewen schrecklich unnd bitter, wilch man auch glawben musz, aber darauff kan sich der Christlich glawbe nitt bawen, der musz eyttel gutt ding yhm furbilden. Das ander, das man gewisz sey, dasselb gutt, das der glawbe yhm fur hat, unnd darauff er sich vorlest, mufz nit gesehen noch empfunden werden. Darumb allisz, was er fulet, es thu wol oder wehe, musz er wissen, das es nit das sey, das er glawben soll, szondern es ist die anfechtung und vorsuchung, unnd sich alszo druber schwingen unnd springen, die augen unnd alle synne tzu thun, nur an dem guten hangen, das er widder sihet noch fulet, bisz das die anfechtung vorgehe. Gleych wie Elias iij. Regum xix. seyn angesicht deckt mitt seynem mantell, da der grosse wind und erdbeben unnd fewr fur yhm uber gieng." WA 44, 751, 39–42 (1535): „Sic enim Noah credidit se servatum iri in diluvio, quo cernebat oculis suis universum mundum submergi et perire. Et qui hanc artem non novit, non est Christianus, nec erit haeres eorum, quae offeruntur credentibus in verbo." („Denn so hat Noah geglaubt, dass er in der Sintflut bewahrt bleiben würde, in der er mit seinen eigenen Augen sah, wie die ganze Welt unterging und zugrundeging. Und wer diese Kunst nicht kennt, ist kein Christ, noch wird er ein Anhänger dessen sein, was den Glaubenden im Wort angeboten wird." Übers. G. L.)

162 WA 27, 277b,32–278b,34 (1528): „Cuius rei aptum habemus exemplum in Mose. Qui cum educere debebat filios Israel mare rubrum, videbat a tergo persequentem hostem Pharaonem cum magno exercitu, prae se videt mare, utrinque circumdatus est montibus, ut nihil certius appareat, quam quod sint perituri omnes. Moses tamen per fidem videbat, quod liberarentur a manu Pharaonis. Aliud exemplum est de Noe &c.. Sic qui propter euangelium coniitiuntur in aquam aut comburuntur aut gladio occiduntur, in ipsa aqua vident paradysum, in igne celum, in gladio vitam et hoc certius quam mortem ipsam vident et credunt. Sentit quidem penas corporaliter, sed interim sentit etiam certo gaudium et consolationem. Nam credit huic verbo Christi ‚qui credit in me', non peribit, sed habebit vitam eternam. Darumme ys ydt ein selsam und wunderlick dinck um eines christen geloven. He schal dorch ein unmogelick dinck bicken yn ein mogelick dinck und ys ein wisse thovorsicht des yenne dat nichtes ys unde ock nicht erschinet." („Ein passendes Beispiel dieser Sache [sc. des Glaubens als eines Arguments für das nicht Erscheinende; G. L.] haben wir bei Mose. Als er die Kinder Israels durch das Rote Meer hinausführen sollte, sah er hinter sich den verfolgenden Feind, den Pharao, mit großem Heer; vor sich sieht er das Meer, an beiden Seiten von Bergen eingeschlossen, so dass nichts gewisser erschien, als dass alle verloren wären. Moses sah dennoch durch den Glauben, dass sie aus der Hand des Pharaos befreit würden. Ein anderes Beispiel ist das von Noah usw. Die so um des Evangeliums willen ins Wasser gestoßen, verbrannt oder durch das Schwert ermordet werden, sehen im Wasser selbst das Paradies, im Feuer den Himmel, im Schwert das Leben, und sehen das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewisser als den Tod selbst und glauben. Denn der spürt zwar die Strafen körperlich, aber derweil spürt er gewiss die Freude und den Trost. Denn er glaubt diesem Wort Christi: ‚wer an mich glaubt', wird nicht zugrundegehen, sondern das ewige Leben haben. Darum ist es ein seltsames und wunderliches Ding um einen Christen Glauben. Er soll durch ein unmögliches Ding in ein mögliches Ding blicken und ist eine gewisse Zuversicht dessen, das nichts ist und auch nicht erscheint." Übers. G. L.)

163 So schon 1516/17 in WA 59, 35, 10–18: „Quinta conclusio: Imagines rerum adorandarum eadem specie adorationis adorandae sunt qua res repraesentatae, tam capiendo species illas proprie quam communiter sive analogice. Probatur: Nam apprehensa imagine (gratia exempli) Christi aut Virginis intemeratae duos actus interius in cognitiva formare possumus et totidem in affectiva vel unum duobus aequivalentem: Unum, quo cognosco rem illam ut imaginem vel repraesentativam prototypi; et hic terminatur ad rem ipsam, quae est imago. Et similiter in affectu unum, quo mihi placet res ipsa non ut aurum vel argentum, sed ut repraesentativum imaginati." („Fünfte Schlussfolgerung: Die Bilder der anzubetenden Sachen sind mit derselben Art von Anbetung anzubeten wie die repräsentierten Sachen, beim Erfassen jener Gestalten auf eigentliche Weise ebenso wie auf allgemeine oder analogische. Das wird bewiesen: Denn beim aufgefassten Bild Christi oder der unbefleckten Jungfrau (des Beispiels halber) können wir zwei innere Akte im Erkenntnisbereich bilden und ebenso viele im Affektiven, oder einen Akt, der zweien äquivalent ist: einen, durch den ich jene Sache als ein Bild oder einen repräsentativen Prototypen erkenne; und dieser richtet sich auf die Sache selbst, die das Bild ist. Und ähnlich einen im Affekt, durch den mir die Sache selbst gefällt, nicht als Gold oder Silber, sondern als Repräsentation des Abgebildeten." Übers. G. L.) Vgl. z.B. WA 42, 556, 22–27 (1535): „Hanc tamen Analogiam historiae sacrae scripturae ostendunt, quod per divina somnia impressio fit in corda eiusmodi, ut non solum intellectus: sed etiam voluntas praeter solitum commoveatur. Nebucad Nezari sic percelluerat animum somnium, ut Magis mortem minaretur, si non, quale somnium vidisset, exponerent: quiescere enim animus non potuit, nisi somnium et eius interpretatio revelaretur denuo." („Dennoch zeigen die Geschichten der heiligen Schrift diese Analogie, dass durch göttliche Träume ein Eindruck auf die Herzen solcherart gemacht wird, dass nicht allein der Verstand: sondern auch der Wille über das Gewöhnliche hinaus bewegt wird. Ein Traum hatte das Gemüt Nebukadnezars so erschüttert, dass er den Magiern den Tod androhte, wenn sie ihm nicht darlegten, wie er den Traum gesehen hätte: Denn sein Gemüt hat nicht Ruhe finden können, wenn nicht der Traum und dessen Interpretation erneut offenbart würden." Übers. G. L.)

164 WA 39I, 192, 16–20 (1536): „Hypocritarum doctrina duplex est, primo quam ipsi tractant ex sese et gignunt ipsi, secundo quam habent ex scriptura. Illa doctrina non dicitur hypocritarum aut certe improprie, ut est baptismus. Sic dividenda est doctrina. Baptismus et sacramentum non sunt doctrina hypocritica." („Die Lehre der Heuchler ist eine zweifache, erstens die, welche sie selbst aus sich heraus behandeln und selbst hervorbringen, zweitens die, welche sie aus der Schrift haben. Diese Lehre, wie es die Taufe ist, heißt nicht, oder gewiss

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uneigentlich, Lehre der Heuchler. So ist die Lehre zu unterscheiden. Taufe und Sakrament sind keine heuchlerische Lehre." Übers. G. L.)

165 WA TR 5, Nr. 6417, 652, 22–30: „Item alio loco: Veni in altitudinem, et non est substantia; da bringet er viel tzu vber dem wordtlein ‚substantia', utrum Deus sit substantia, bringets in die praedicamenta. […] Quamvis illa pia in sanctis patribus non sunt contemnenda, sed si Sathan per falsos doctores a materia labitur, tunc illi resistendum est. Ut cum papa detorquet hunc locum Matthaei: Quidquid solveris super terram etc., ubi textus loquitur de clavibus et remissione peccatorum; so bringet der babst seinen dieterich de possessione regnorum etc." („Ebenso [uneigentlich; G. L.] an einer anderen Stelle [Ps Vulg 69,3]: ‚Ich bin in [tiefen Schlamm; G. L.] gekommen, und es gibt keine Substanz [sc. keinen Grund; G. L.]'; da bringt er [sc. Augustin; G. L.] viel zu über dem Wörtlein ‚substantia', ob Gott eine Substanz sei, bringt es in die Prädikamente. […] Obwohl jenes Fromme bei den heiligen Vätern nicht zu verachten ist, muss man aber dann widerstehen, wenn der Satan durch falsche Gelehrte von der Materie abschweift. So wie wenn der Papst jene Stelle bei Matthäus [Mt 16,19; G. L.] verdreht: ‚Was immer du auf der Erde lösen wirst' etc., wo der Text von den Schlüsseln und der Sündenvergebung redet; so bringt der Papst seinen Dietrich vom Besitz der Königreiche etc."

166 WA TR 4, Nr. 4321, 222, 34–37 (1539): „Die besten unter den Vätern und Lehrern haben sich bemühet und geflissen den Psalter auszulegen. Origenes hat eine Auslegung ubern Psalter gemacht, und sechs Comment zusammen bracht. Sie haben dennoch viel schönes Dinges darüber geschrieben, sonderlich Augustinus; aber *improprie*, das nicht eigentlich dazu gehöret." Parallele in WA TR 5, Nr. 6417, 652, 15–22: „Optimi quique patres sudarunt in exponendis psalmis. Origenes fecit psalterium ἑξαπλοῦν, sex concinnans commentatores. Sie haben dennoch viel schönes dinges daruber geschrieben, praecipue Augustinus, haben devotionalia, non historica gehandelt. Dicunt multa sancta, pura et pia, sed impropria. Lieber Herrgott, wie tzuengstiget sich Augustinus vber dem loco: In pace in id ipsum, ubi ‚in id ipsum' exposuimus adverbialiter ‚gantz vnd frolich'; Augustinus autem ‚in id ipsum' pronominaliter pie, sed improprie exponit." („Die besten Väter haben sich beim Auslegen der Psalmen abgemüht. Origenes hat den Hexaplon-Psalter gemacht, indem er sechs Kommentatoren zusammengestellt hat. Sie haben dennoch viel schöne Dinge darüber geschrieben, vorzugsweise Augustin, haben über Andachtsdinge, nicht Historisches gehandelt. Sie sagen vieles Heilige, Reine und Fromme, aber Uneigentliche. Lieber Herrgott, wie ängstigt sich Augustin bei der Stelle [Ps 4,9; G. L.]: ‚In Frieden, in ihn selbst hinein', wo wir ‚in ihn selbst hinein' adverbial ausgelegt haben: ‚ganz und fröhlich' [Ps 4,8; G. L.], Augustin jedoch ‚in ihn hinein' frommer-, aber uneigentlicherweise pronominal [sc. als ‚in Gott hinein'; G. L.] auslegt." Übers. G. L.)

167 WA 42, 173,41–174,2 (1535): „Qui igitur Allegoriis volunt uti, hi fundamentum earum ex ipsa historia petent. [...] Allegoria quasi Rhetorica pingere historiam debet, ad probandum autem nihil valet." („Die also Allegorien nutzen wollen, die sollen ihr Fundament aus der Geschichte selbst beziehen. [...] Die Allegorie muss, gleichsam wie die Rhetorik, die Geschichte ausmalen, aber sie gilt nichts zum Beweis." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

168 WA 2, 52, 22–25 (1518): „Tu enim, qui tua doctrina mundum te innovaturum putas et eversurum antiquorum monumenta, dum scripturas indistincte intelligis, quasi nihil equivocationis aut analogiae contineant, consequenter autem confuse intelligas et scribas et doceas necesse est." („Denn du [sc. Luther; G. L.], der du meinst, dir mit deiner Lehre die Welt erneuern und die Denkmäler der Alten umstürzen zu können, indem du die Schriften unterschiedslos verstehst, so als enthielten nichts an Äquivokationen oder Analogien, kannst jedoch folgerichtigerweise nur verworren verstehen, schreiben und lehren." Übers. G. L.)

169 WA 2, 584,35–585,4 (1519): „Haec diligentius et latius retuli propter impropriistas meos, qui negant omnem actum bonum adhuc simul ex parte malum esse et peccatum concupiscentiae dicunt esse peccatum improprie dictum. Verum tu Apostolo et Augustino crede, qui dicunt, bonum fieri sed non perfici. Fieri autem bonum bonum est, sed non perfici malum est, quia lex dei perfici debet, a qua omnes sancti deficiunt et ita in omni opere peccant. Nec est peccatum improprie, sed vere peccatum, quia non est improprie gratia, nec improprie deus, nec improprie Christus, nec improprie spiritussanctus, qui haec remittit et expurgat." („Dies habe ich auf das sorgfältigste und breiteste wegen meiner Kritiker dargestellt, die verneinen, dass jede gute Tat bis zu einem gewissen Grad zugleich teilweise schlecht ist, und die sagen, dass die Sünde der Begierde uneigentlich ‚Sünde' heißt. Doch glaube du dem Apostel und Augustinus, die sagen, dass das Gute getan, aber nicht vollendet wird. Gutes zu tun ist gut, es aber nicht zu vollenden ist schlecht, denn das Gesetz Gottes muss vollendet werden, woran es allen Heiligen mangelt, und so sündigen sie in jedem Werk. Es ist nicht uneigentlich Sünde, sondern wahrhaft Sünde, denn es ist nicht uneigentlich Gnade, nicht uneigentlich Gott, nicht uneigentlich Christus, nicht uneigentlich der Heilige Geist, der diese Sünde vergibt und reinigt." Übers. G. L.) 587, 2–5: „At si cor immundum est, iam nec opus mundum est: qualis enim arbor, talis et fructus. Quod iterum dico contra impropriistas, qui inveniunt in seipsis actus bonos sine omni vitio aut peccato improprie dicto […]." („Auch ist, wenn das Herz unrein ist, das Werk nicht sogleich rein: Denn wie der Baum ist, so auch die Frucht. Das sage ich erneut gegen die Kritiker, die in sich selbst gute Taten vorfinden, ohne jeglichen uneigentlich genannten Makel oder Sünde […]." Übers. G. L.)

170 WA 1, 31, 15–19 (1515): „Nolunt, inquam, audire, quod iustitiae eorum peccata sint, quae gallina egeant, imo quod peius est, versi in vultures etiam ipsi alios a gallina rapere nituntur et persequuntur reliquos pullos, qui in misericordia huius gallinae sperant salvari, ut abstractos a fiducia Christi et improprie iustitiae fiduciam indutos certius devorent." („Sie wollen nicht, sage ich, hören, dass ihre Gerechtigkeiten Sünden sind, die einer Henne bedürfen; ja, was schlimmer ist: Die in Geier verwandelt sind, bemühen sich auch selbst, anderen die Henne zu entreißen, und verfolgen die restlichen Küken, die hoffen, durch die Barmherzigkeit dieser Henne gerettet zu werden, um sie, die vom Vertrauen auf Christus abgezogen und uneigentlich mit Vertrauen auf [die eigene; G. L.] Gerechtigkeit angetan sind, umso sicherer zu verschlingen." Übers. G. L.)

171 WA 57, 192, 5–12 (1515): „Spes autem, que videtur, non est spes. Ista locucio, licet sit grammatice figurativa et impropria, sicut ubi effectus vel obiectum

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nomine habitus exprimitur, ut ibi: ‚Meus ignis Amyntas' i. e. amatus etc., theologice tamen est propriissima et ad expressionem vehementis affectus ita posita. Quia spes ex amore amate rei exorta facit omnium oblivisci, que videt, et rapit in id, quod non videt, ut sic ex re sperata et sperante velut unum fiat, secundum illud Beati Augustini: ‚Anima plus est, ubi amat, quam ubi animat.'" („‚Doch die Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung.' Diese Rede ist – wenngleich sie grammatikalisch eine figurative und uneigentliche ist, so wie da, wo die Wirkung oder das Objekt durch das Nomen ‚Habitus' ausgedrückt wird, etwa dort: ‚Mein Feuer Amyntas', d.h. der Geliebte usw. – theologisch dennoch eine höchst eigentliche und zum Ausdruck eines heftigen Gefühls so formulierte. Denn die aus der Liebe zur geliebten Sache hervorgegangene Hoffnung macht einen alles vergessen, was man sieht, und reißt einen zu dem hin, was man nicht sieht, so dass aus der erhofften Sache und dem Hoffenden gleichsam eines wird, gemäß jenem Wort des seligen Augustinus: ‚Die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als da, wo sie lebt.'" Übers. G. L.)

172 WA 39II, 305, 9–24 (1544): „Ita tres personae et unus Deus in scriptura clarissime probantur. Neque enim crederem vel Augustini vel Magistri scriptis, nisi hunc de trinitate articulum vetus et novum testamentum liquidissime ostenderent. In novo testamento ita dicitur: Baptizate eos in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti. Et in veteri testamento clara sunt et multa testimonia. Verum est, quod improprie sit dictum: Tres res sunt una res, verum est, etiam ipsum vocabulum trinitatis non esse expressum in sacris scripturis, ich muß aber pro captu infirmorum so reden. Et veritas nostrae fidei loqui ita requirit; ὑπόστασις significat personam Patris, Filii et Spiriritus sancti, wiltu ein ander vocabulum gebrauchen, so thue es, modo ut rei proprietatem serves et exprimas. Trinitas macht ein seltzam cogitation, man muß aber propter infirmos et docendi causa also reden. Ita vocabulum originale non est valde proprium, nostrum Erbsundt ist besser. Et tamen docendi causa ad res ipsas tradendas propria vocabula tenenda sunt. Rem mussen wir behalten, wir redens mit Vocabln, wie wir wöllen. Es bleyben auch die vocabl, wie sie wöllen." („So werden in der Schrift drei Personen und ein Gott auf das klarste bewiesen. Denn ich würde den Schriften weder Augustins noch des Magisters glauben, wenn nicht das Alte und das Neue Testament diesen Artikel über die Trinität auf das deutlichste zeigten. Im Neuen Testament heißt es so: ‚Tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.' Und im Alten Testament gibt es klare und viele Zeugnisse. Es ist wahr, dass es uneigentlich gesagt ist: ‚Drei Dinge sind ein Ding'; es ist wahr, dass auch die Vokabel ‚Trinität' in den Heiligen Schriften nicht ausgedrückt wird; ich muss aber um des Auffassungsvermögens der Schwachen willen so reden. Und die Wahrheit unseres Glaubens erfordert es, so zu reden; ‚ὑπόστασις' bezeichnet die Person des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes; willst du eine andere Vokabel gebrauchen, so tu es, vorausgesetzt, dass du die Eigentlichkeit der Sache bewahrst und ausdrückst. ‚Trinität' führt zu einer seltsamen Vorstellung, man muss aber wegen der Schwachen und zum Zweck des Lehrens so reden. So ist die Vokabel ‚ursprünglich' [im Blick auf ‚Ursprungssünde'; G. L.] nicht sehr eigentlich; unser [deutsches; G. L.] ‚Erbsünde' ist besser. Und dennoch sind die eigentlichen Vokabeln zum Vermitteln der Dinge selbst zum Zweck des Lehrens festzuhalten. Die Sache

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssen wir behalten; wir reden sie mit Vokabeln, wie wir wollen. Es bleiben auch die Vokabeln, wie sie wollen." Übers. G. L.) WA 39II, 383a,9–384a,20 (1545): „D. Caspar Crucigerus: Vos discernitis personas in relatione et non in essentia. Illae propositiones verae sunt: Filius est de substantia Patris, item lumen de lumine. Ideo Pater et Filius non tantum relatione distinguuntur, sed ita, ut Filius est genita substantia et Pater generans. Respondet Hegemon: Non duas res in essentia ponimus, sed duas personas, una est essentia, scilicet Pater eandem habet essentiam et Filius eandem, et est una, sed personae et relationes sunt distinctae. Lutherus: Persona constituitur ex relatione et essentia Patris, sic oportet nos loqui, quamvis non proprie sic loqui possumus, tamen ad res explicandas ita dicendum est: Natura et relatio faciunt personam, relatio est res, essentia est res, et sunt duae res constituentes unam personam. Das ist impropriissime geredt, aber wie soll man im thun, natura humana non potest aliter, es heist crede." („D. Caspar Cruciger: Ihr unterscheidet die Personen in der Relation und nicht in der Essenz. Jene Sätze sind wahr: Der Sohn ist aus der Substanz des Vaters, desgleichen Licht aus Licht. Deswegen werden Vater und Sohn nicht nur durch die Relation unterschieden, sondern so, dass der Sohn die gezeugte Substanz ist und der Vater die zeugende. Es antwortet Hegemon: Nicht zwei Sachen setzen wir in die Essenz, sondern zwei Personen, die Essenz ist eine, der Vater hat nämlich dieselbe Essenz und der Sohn hat dieselbe, und sie ist eine; aber die Personen und die Relationen sind unterschieden. Luther: Die Person wird aus der Relation und der Essenz des Vaters gebildet; so gebührt es uns zu reden, wenngleich wir nicht eigentlich so reden können; dennoch ist zur Erklärung der Sachen so zu sprechen: Natur und Relation machen die Person aus; die Relation ist die eine Sache, die Essenz ist die andere Sache, und es sind zwei Sachen, die die eine Person bilden. Das ist höchst uneigentlich geredet, aber wie soll ihm tun, die menschliche Natur kann nicht anders; es heißt: glaube!" Übers. G. L.) Parallele WA 39II, 384b, 1–22 (1545): „D. Crucigerus: Sed in persona tamen duas res ponitis. I. Ioan. 5. dicitur: Pater, Filius et Spiritus unum sunt, sed non duae res ponuntur in una persona, essentia, scimus, quod una sit. Respondet Dominus Doctor Martinus Lutherus: Doctores sic dicunt, quod persona constituitur ex essentia et ex relatione. Das mans reden konne. Est sermo improprius. Sed ad explicandum est ita dicendum, scilicet quod persona est distincta a persona, sed non ab essentia. Natura et relatio faciunt personam. Relatio est res, essentia est res, constituentes unam personam. Das ist impropriissime geredt. Aber wie soll man Jm thuenn? Nos in his rebus non possumus perfecte loqui, et tamen ita loquendum est. Das heist credere." („D. Cruciger: Aber in der Person setzt ihr dennoch zwei Sachen. In 1. Johannes 5 heißt es: Der Vater, der Sohn und der Geist sind eines, aber in einer Person werden nicht zwei Sachen gesetzt; die Essenz, wissen wir, ist eine. Es antwortet Herr Doktor Martin Luther: Die Gelehrten sagen so, dass eine Person aus der Essenz und aus der Relation gebildet wird. Dass man es reden könne. Es ist eine uneigentliche Predigt. Aber zur Erklärung muss man so reden, nämlich dass die Person von der Person unterschieden ist, aber nicht von der Essenz. Natur und Relation machen die Person aus. Die Relation ist eine Sache, die Essenz ist eine Sache, indem sie eine Person bilden. Das ist höchst uneigentlich gesagt. Aber was soll man ihm tun?

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir können in diesen Sachen nicht vollkommen reden, und dennoch muss man so reden. Das heißt Glauben.“) Parallele WA 39II, 383c,27–384c,34 (1545): „Vos discernitis personas relatione et non essentia. Contra hoc argumentor: Filius est de essentia Patris, ut dicitur lumen de lumine. Ergo Pater et Filius non tantum relatione distinguuntur. Respondens: Non duas res in essentia ponimus, sed duas personas. Una est deitas, una est essentia, sed postea personae sunt distinctae ... ponitis duas res in per ... ate hoc vos ponitis, primo relationem, postea essentiam. Respondit Lutherus: Ex ratione declarare non possumus, sed sacrae literae dicunt, I. Ioan. 5: Pater, Filius, Spiritus sanctus, hi tres unum sunt. Persona constituitur ex relatione et ex essentia tamquam ex duabus rebus. Ita loquendum est docendi causa, quamvis sit sermo improprie dictus, tamen sic loquuntur ad explicandum utrumque. Persona est distincta a persona non in essentia, qua constituitur, sed in relatione. Pater se ipsum loquitur et profert imaginem Filii sui. Essentia eadem omnibus et singulis. Das heist nun: Crede et beatus eris.“ („Ihr unterscheidet die Personen durch die Relation und nicht durch die Essenz. Dagegen argumentiere ich: Der Sohn ist aus der Essenz des Vaters, so wie man sagt: Licht aus Licht. Also werden Vater und Sohn nicht nur durch die Relation unterschieden. Respondent: Wir setzen nicht zwei Sachen in der Essenz, sondern zwei Personen. Eine ist die Gottheit, eine ist die Essenz, aber danach sind die Personen unterschieden … Ihr setzt zwei Dinge in der Per[son] … das setzt ihr, zuerst die Relation, danach die Essenz. Es hat Luther geantwortet: Aus der Vernunft heraus können wir es nicht erklären, aber die Heiligen Schriften sagen, 1. Johannes 5: Vater, Sohn und Heiliger Geist, diese drei sind eins. Die Person wird aus der Relation und aus der Essenz gebildet, gleichsam wie aus zwei Sachen. So muss man der Lehre halber reden, wenngleich es uneigentlich gesprochen ist; dennoch redet man so, um beides zu erklären. Die Person ist von der Person nicht der Essenz nach unterschieden, durch die sie gebildet wird, sondern der Relation nach. Der Vater redet aus sich selbst und trägt das Bild seines Sohnes vor. Es ist dieselbe Essenz bei allen und jedem einzelnen. Das heißt nun: Glaube, und du wirst selig sein.“ Übers. G. L.)

173 WA 9, 85,32–86,12 (zu Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 6, c. 2; 1510): „*ex duabus naturis esse compositum*: Si compositum capitur proprie, verum dicit. Sed si large, ut constitutum, falsum est. c. 3. verum hominis filium: i. e. humanitatem unde dicitur filius hominis. — et utrumque simul: i. e. utramque naturam. — zum Ganzen: Isti manifeste aequivocant nomen homo, quia dicunt, quod compositus sit ex anima et carne tantum. 2° quod ipse idem sit filius dei: Et sic unomodo supponit pro filio dei (ut quando: ille homo est filius dei) aliomodo supponit pro composito ex anima et carne (ut quando: verbum assumpsit illum hominem) sive quando ipse non constituitur ex divina et humana anima. Credo enim, quod ‚componi‘ hoc loco large pro ‚constitui‘ capiant seu ‚uniri. ‘ Aut si non aequivocatur, tunc impossibile est intelligere, quomodo homo ille non constituatur ex deitate et humanitate i. e. quomodo non supponat pro filio dei tantum: quia sic subjectum et praedicatum supponerent pro diversis et pro eodem simul et simul: quae sunt impropriissime dicta. Quod patet: quia homo ille est assumens et assumptus simul. Et sic sunt diversa et eadem simul. Sunt duo et unum simul: quod omnem praedicationem horret.“ („„aus zwei Natu-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren zusammengesetzt zu sein‘: Wenn ‚zusammengesetzt‘ eigentlich verstanden wird, sagt er [sc.Lombardus; G. L.] Wahres. Aber wenn es weit verstanden wird, dass er zusammengesetzt ist, ist es falsch. ‚Wahrer Sohn des Menschen‘: d.h. Menschheit, weshalb er [sc. Christus; G. L.] Sohn eines des Menschen genannt wird. C. 3. ‚und beides zugleich‘: d.h. jede der beiden Naturen. – Zum Ganzen: Diese setzen den Namen ‚Mensch‘ offenkundig äquivok ein, denn sie sagen, dass er ausschließlich aus Seele und Fleisch [und nicht noch aus einer göttlichen Ingredienz; G. L.] zusammengesetzt sei. Zweitens, dass er selbst [sc. der Mensch; G. L.] derselbe sei wie der Sohn Gottes: Und so supponiert er auf die eine Art für den Sohn Gottes – wie wenn [man sagt; G. L.]: ‚Jener Mensch ist der Sohn Gottes‘ –, auf die andere Art aber supponiert er für das aus Seele und Fleisch Zusammengesetzte – wie wenn [man sagt; G. L.]: ‚Das Wort hat jenen Menschen angenommen‘ – oder wenn er nicht aus der göttlichen und menschlichen Seele zusammengesetzt ist. Denn ich glaube, dass sie an dieser Stelle ‚zusammengesetzt werden‘ breit als ‚gebildet werden‘ oder ‚vereint werden‘ auffassen. Oder es ist dann, wenn es keine Äquivokation ist, unmöglich zu verstehen, wie jener Mensch nicht aus Gottheit und Menschheit gebildet sein soll, das heißt, wie er nicht ausschließlich für den Sohn Gottes supponieren soll: denn so würden Subjekt und Prädikat für Verschiedenes und für dasselbe supponieren, zugleich und zugleich, was äußerst uneigentliche Sprüche sind. Was offenkundig ist: weil jener Mensch der Annehmende und zugleich der Angenommene ist. Und so sind sie verschieden und zugleich dasselbe. Sie sind zwei und zugleich eines: was jeder Prädikation zuwider ist.“ Übers. G. L.)

174 Z.B. WA 27, 187a,36–188a,4 (1528): „Ibi Simplices dicant: dominus iussit apostolos baptizare in nomine patris, filii et spiritus sancti. ‚In nomine‘ dicit vocans unum nomen, unicum nomen et tamen personae tres, scilicet dei, quia pater, filius, spiritus sanctus heist Gott. Et istud nomen ‚deus‘ hat in sich patrem, filium, spiritum sanctum, drei person, ein got. Quis dicit? hic scriptum: unum nomen est et 3 personae et conveniunt tres personae, das sie all drei gotter sind. Pater certe verus est deus, si idem nomen, oportet sit verus deus. Si una persona, nomen est rechtschaffen, in tribus ist recht.“ („Da sollen die Einfältigen sagen: Der Herr hat die Apostel beauftragt, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. ‚Im Namen’, sagt er, indem er einen Namen nennt, einen einzigen Namen, und dennoch sind es drei Personen, nämlich Gottes, weil Vater, Sohn und Heiliger Geist Gott heißen. Und dieses Nomen ‚Gott‘ hat in sich den Vater, den Sohn und Heiligen Geist, drei Personen, ein Gott. Wer sagt das? Hier steht es geschrieben: Ein Nomen ist es und drei Personen, und die drei Personen stimmen darin überein, dass sie alle drei Götter sind. Der Vater ist gewiss wahrer Gott; wenn dasselbe Nomen [genannt wird; G. L.], muss er wahrer Gott sein. Wenn es eine Person ist, ist das Nomen rechtschaffen, [auch; G. L.] in dreien ist es recht.“ Übers. G. L.)

175 WA 7, 446, 6 (1521).

176 WA 18, 682,33–37 (1525): „Sic enim argutatur dicens: Ezechiel dicit: Si averterit se impius et fecerit iustitiam et iudicium, vivet. Ergo impius mox ita facit et potest facere. Ezechiel significat, quid fieri debeat, Diatribe intelligit, id fieri et factum esse, iterum nova grammatica nos doctura, quod idem sit debere et habere, idem exigi et praestari, idem postulare et reddere.“ („Denn so klügelt er, indem

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er sagt: Ezechiel sagt: Wenn sich der Gottlose abkehrt und Gerechtigkeit und Urteil übt, wird er leben. So also tut der Gottlose sogleich und kann es tun. Ezechiel bezeichnet, was geschehen soll, die Diatribe versteht, dass es geschieht und geschehen ist; eine neue Grammatik ist dabei, uns zu lehren, dass Sollen und Haben dasselbe sind, dasselbe Fordern und Erfüllen, dasselbe Verlangen und Liefern." Übers. G. L.) Ebd. 703, 28–36 (1525): „Et ut uno verbo dicam: Illuc redit licentia ista interpretandi, ut nova et inaudita grammatica omnia confundantur, ut cum deus dicit: Ego indurabo cor Pharaonis, mutatis personis sic accipias: Pharao indurat sese mea lenitate; Deus indurat cor nostrum, id est: nos ipsi induramus nos Deo poenas differente; Tu, Domine, errare nos fecisti, id est: nos errare fecimus nos ipsos te non castigante. Ita: Deum misereri, iam non significat, donare gratiam, aut exhibere misericordiam, remittere peccatum, iustificare, aut a malis liberare, sed contra significat inferre malum et castigare." („Und damit ich es mit einem Wort sage: Diese Erlaubnis zum Interpretieren läuft dort darauf hinaus, dass durch eine neue und unerhörte Grammatik alles durcheinandergebracht wird, wie du, wenn Gott sagt: ‚Ich will das Herz des Pharao verhärten', nach Vertauschung der Personen es so auffassen sollst: Pharao verhärtet sich selbst durch meine Milde; Gott verhärtet unser Herz, das heißt: wir selbst verhärten uns, wobei Gott die Strafen aufschiebt; du, Herr, hast uns irregehen lassen, das heißt: wir haben uns selbst irregehen lassen, wobei du uns nicht züchtigst. So: das Erbarmen Gottes bezeichnet nicht mehr das Schenken von Gnade oder das Erweisen von Barmherzigkeit, das Vergeben von Sünde, das Rechtfertigen oder das Befreien von Übeln, sondern es bezeichnet im Gegenteil das Zufügen von Übel und das Züchtigen." Übers. G. L.) Ebd., 774, 2–6 (1525): „Ego non haberem, etiam si vellem, quod Paulo opponerem aut responderem, Sed cogerer vim mei liberi arbitrii una cum suo conatu complecti inter omnes et nullos illos, de quibus Paulus loquitur, nisi nova grammatica aut novus usus loquendi introducatur." („Ich hätte auch dann, wenn ich wollte, nichts, was ich Paulus entgegensetzen oder ihm antworten würde, sondern wäre gezwungen, die Kraft meines freien Willens zusammen mit dessen Bemühung unter jene ‚alle' [sc. ‚alle sind abgefallen'; G. L.] und ‚keine' [sc. ‚keiner ist da, der gerecht wäre', G. L.] einzuschließen, von denen Paulus redet [Röm 3,10.12; G. L.], es sei denn, man führte eine neue Grammatik oder einen neuen Redegebrauch ein." Übers. G. L.)

177 WA 34II, 480c, 18 (1531): „ein seltzame sprache"; 30: „diese kunst und newe sprache". WA 36, 643b, 30 (1532): „eine newe rede und sprach"; 34f.: „nicht ein menschliche, jrdische sprache, Sondern ein Goettliche, himlische sprache"; 644b, 14f.; „eine kendliche, gemeine und genge sprache"; 17: „andere sprache"; 18f.: „diese sprache […], die man jm himel redet"; 25f.: „auff recht himlisch deudsch"; 27: „solche sprache". WA 59, 296, 17 (1534): „eyn neu und ungewonlich sprache". WA 42, 413, 27 (1535): „nova lingua". WA 39I, 231b, 1 (1537): „Omnia vocabula fiunt nova". WA 39II, 19a, 7 (1539): „[…] vox philosophica in theologia plane fit nova". WA 39II, 94, 21 (1540): „Novae linguae"; 23: „nova […] vocabula". WA 39II, 303, 23 (1544): „novas voces"; 304,7: „novam linguam". WA 22, 281, 1 (1541): „newe sprache". WA 49, 726, 12 (1545): „nova lingua".

178 Ch. Helmer, The Trinity and Martin Luther, 72: „The term, ‚nova lingua,' not found in either Ockham or Ailly […]."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

179 WA 59, 296, 10–22 (1534): „Videmus hic, Christianis nullum peccatum iudicat praeter incredulitatem. Omnia enim alia peccata sublata sunt de Christianis et translata super agnum illum dei Christum Iesum, de quo dicitur: ‚Ecce agnus dei, qui tollit peccata mundi', sed sola infidelitas peccatum manet, si non creditur in Christum Iesum, ad quod alia peccata sequuntur, sed si in Christum creditur, omnia alia peccata de Christianis sublata sunt etc. ‚De iusticia, quia vado ad patrem', et haec locutio est insolita rationi, ist eyn neu und ungewonlich sprache. De hac iusticia non reperitur in ullis libris compositis ab humana ratione aut in legibus Mose, sed in mundo iusticia est, si vivitur secundum leges civiles, Caesareas aut secundum Mosem, secundum imperia et praescripta magistratuum, parentum, dominorum, quae iusticia, etsi deus quoque eam requirat, tamen non est satis haec iusticia in ecclesia vel in regno dei." („Wir sehen hier, dass er bei Christen keine Sünde verurteilt außer der Ungläubigkeit. Alle anderen Sünden nämlich sind den Christen weggenommen und auf jenes Lamm Gottes, Christus Jesus, übertragen worden, von dem gesagt wird: ‚Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt', sondern allein der Unglaube bleibt Sünde, wenn nicht an Christus Jesus geglaubt wird, woraus die anderen Sünden folgen, aber wenn an Christus geglaubt wird, sind alle übrigen Sünden von den Christen genommen usw. ‚Von der Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe', und diese Rede ist der Vernunft fremd, ist eine neue und ungewöhnliche Sprache. Von dieser Gerechtigkeit wird in jeglichen von der menschlichen Vernunft verfassten Büchern oder in den Gesetzen des Mose nichts wiedergefunden, sondern in der Welt ist Gerechtigkeit, wenn nach den bürgerlichen oder kaiserlichen Gesetzen gelebt wird oder nach Mose, nach den Ordnungen und Vorschriften der Obrigkeit, der Eltern, der Herren, welche Gerechtigkeit, wenngleich Gott auch sie verlangt, in der Kirche oder im Reich Gottes, diese Gerechtigkeit nicht genügt." Übers. G. L.)

180 WA 33, 254a, 1–25 (1530): „Es ist mit trefflichen wortten geredet ‚des menschen Sohn', Zeiget darmit an, das ehr warhafftiger gott undt mensch sei, undt wil die menschliche natur mitt haben, die ehr von Maria an sich genommen hat, wie sonst kinder von einer mutter geboren werden, undt wil sagen: Darvon bin ich auch ein menschen Sohn, ein recht naturlich kindt undt lebendig bildt, nicht eine larven, gespocknis oder gespenst undt fabel. Undt dennoch wil dieser Menschen Sohn wider dohin, do ehr zuvor gewesen ist. Flichtets in einander, das in einer person sei gottes Sohn undt Marien Sohn, undt des Menschen Sohn wil das werden, das ehr zuvor wahr, das ist: Gott. Zuvor ehen dan ehr mensch wurde, war ehr gottes Sohn von ewigckeit, undt do eher mensch wurde, hat ehr zeittlich angefangen undt ein zeittlich new wesen undt auch ein ewig wesen gehabt. Stimmet also die zwo Naturen in einer person zusammen."

181 WA 39II, 303,23–304,9 (1544): „Lutherus: Oportet hic etiam grammaticam totam induere novas voces, cum loqui vult de Deo. Cessat etiam numeri ordo: unus, duo, tres. In creaturis quidem valet, sed hic nullus numeri ordo, loci et temporis est. Drumb muß mans hie gar anderst machen et constituere aliam formam loquendi, quam est illa naturalis. Hic nullus ordo, sed coaeternitas, coaequalitas, imago, natura muß gar neue sein. Multi disputarunt de hominis vocabulo, an unitatem in Christo significet. Es mus nova res sein. Christus est homo, Filius Dei est indutus humanitate, das kann man von keinem menschen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reden. Homo est animal rationale, loquens, sedens, stans, et recte dicuntur secundum sua praedicamenta et ordinem naturae. In Christo autem habent novam grammaticam et dialecticam, novam linguam et novam cogitationem et sapientiam, das heist: nova facit omnia. Drumb muß man hie originem, imaginem, similitudinem alles anderst verstehn." („Luther: Hier gebührt sich auch, dass die gesamte Grammatik zu neuen Ausdrücken greift, wenn sie über Gott sprechen will. Auch die Rangordnung der Zahl hört auf: eins, zwei, drei. Gültig ist dies sicherlich für die Kreaturen; hier aber gibt es keine Rangordnung der Zahl, des Ortes und der Zeit. Darum muss man es hier gar anders machen und eine andere Form des Sprechens einsetzen, als es die natürliche ist. Hier gibt es keine Rangordnung, sondern Gleichewigkeit, Gleichheit, Bild und Natur müssen gar neue sein. Viele haben über die Vokabel ‚Mensch' disputiert, ob sie die Einheit in Christo bezeichne. Es muss eine neue Sache sein. Christus ist Mensch, der Sohn Gottes ist mit der Menschheit bekleidet; das kann man von keinem Menschen reden. Der Mensch ist ein vernünftiges Tier, das spricht, sitzt und steht, und zu Recht sagt man dies gemäß seiner Prädikamente und der Ordnung der Natur. Durch Christus hat man aber eine neue Grammatik und Dialektik, eine neue Sprache und eine neue Weisheit, das heißt: er macht alles neu. Darum muss man hier ‚Ursprung', ‚Bild', ‚Ähnlichkeit', alles anders verstehen." Übers. G. L.)

182 WA 39II, 94, 21f. (1540): „Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabiliter in eandem personam ineffabilibus modis coniunctam." („Nach dem Gebrach der neuen Sprache bezeichnet ‚Geschöpf' eine in ein und derselben Person auf unaussprechliche Weisen mit der Gottheit untrennbar verbundene Sache." Übers. G. L.)

183 WA 39II, 19a, 7–9 (1539): „[…] quia vox philosophica in theologia plane fit nova, ut homo in philosophia est persona subsistens, sed in theologia est quaedam divinitas in Christo. Ergo haec est proprietas verbi." Dt. Übers. im Text G. L.

184 WA 21, 368, 1–32 (1544): „Sjhe das heisst auff Christi weise und mit seinen worten von der Gerechtigkeit geredt, die er fur Gerechtigkeit helt, Das heisst nicht ein eusserlich menschlich wesen auff Erden, Sondern ein unbegreifflich und in diesem leben unsichtbar, und nicht auff Erden in uns Menschen gefunden noch durch Menschen erlangt, sondern ein new himlische Gerechtigkeit, die er allein durch sein sterben und aufferstehen gemacht und gestifftet, und wir jtzt im Glauben fassen muessen (weil wir sie nicht sehen), Und dahin gerichtet, das es sey ein ewig unendlich leben und wesen, da er regieret in newem himlischen wesen. Denn es thuts doch nicht mit diesem leben, weil es doch alles durch Suend und Tod verderbt und endlich zu nicht wird, Darumb hat der Son Gottes von Himel solch Reich gestifftet, das nicht mit eusserlichen weltlichen sachen und Regiment (wie die Jueden und Aposteln von seinem Reich wehneten) zu thun habe, noch mit dieser armer bettlischen Gerechtigkeit dieses lebens, Sondern ein new ewige Gerechtigkeit zu machen, dadurch die gantze natur verendert und vernewet werde, da kein Suende noch Tod mehr sey, sondern eitel volkomen goettlich werck und leben. Das ist das werck, das er durch diesen gang zum Vater angefangen hat und schon in seiner person volliglich ausgerichtet, und solch Reich in diesem leben durch die Predigt des

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Euangelij und wirckung des heiligen Geists in der Gleubigen hertzen jmerdar treibt bis an den Juengsten tag, Aber in jenem leben gantz und volkomen wird in uns gelebt und erfunden werden. Das ists (wil er hie sagen) Das ich zum Vater gehe, und jr mich fort nicht sehet, Ich rede nicht von diesem zeitlichen leben und wesen auff Erden, welches in dieser verderbten natur on Suende und Tod nicht sein kan, Darumb kan da auch kein volkomene Gerechtigkeit und leben sein, Es sol auch mein Reich nicht stehen in solchem vergenglichen wesen, Sondern es mus ein ander ding werden und dahin komen, das jr mich nicht mehr sehet, da ich ausser diesem leiblichen sichtbarn wesen ewig regiere und euch auch dahin bringe, da eitel newe volkomene Gerechtigkeit und ewig Leben sey, Welches ich jtzt in der Christenheit durch des heiligen Geists Predigt und Werck anfahe."

185 WA 36, 642b,38–644b,29 (1532): „Darumb ist S. Paulus ein koestlicher meister, das er diesen Artikel so fein und lieblich fur bilden kan, Denn solch gemeld hette kein mensch nimer mehr konnen treffen, das er aus dem, so alle welt fur tod achtet, ein bilde des lebens machete und dasselbige also fur malete jnn so gemeinen und geringen dingen, nemlich jnn allerley samen oder koernlin auff dem felde, Das mans nicht anders muesse ansehen, wenn der mensch stirbt denn als das koernlin, so man jnn die erden wirfft, Welchs, wenn es selbs sehen und fuelen koende, was jm widderfuere, muest es dem selben nach auch dencken, das es damit ewig verdorben were, Aber der Ackerman wuerde es jm viel anders sagen und so einbilden odder malen, als stehe es schon da und wachse daher mit einem schonen halm und ehern auffs aller feinste. Also muessen wir uns auch hie lassen malen und jnns hertz bilden, wenn man uns unter die erden bescharret, das es nicht mus heissen gestorben und verdorben, sondern geseet und gepflantzet, das es eben jnn dem sol auffgehen und wachsen jnn einem newen, unvergenglichen und ungebrechlichem leben und wesen. Und muessen hinfurt eine newe rede und sprach lernen vom tod und grabe zu reden, wenn wir sterben, das es nicht gestorben heisst, sondern auff den zukuenfftigen somer geseet, und der kyrchoff odder begrebnis nicht ein todten hauff, sondern ein acker vol koernlin, die da heissen Gottes koernlin, die itzt sollen widder erfur grunen und wachsen, schoener, denn kein mensch begreiffen kan, Das ist nicht ein menschliche, jrdische sprache, Sondern ein Goettliche, himlische sprache, Denn solchs findet man jnn keinen buechern aller gelerten und weisen auff erden, Liss alle Historien, Philosophen und Juristen buecher und schrifft, so wirstu kein wort noch buchstaben des gemelds odder der gleichen rede hoeren, das aus dem tod sol ein ander new, ewig leben werden, und wenn die leut sterben, das es sol geseet heissen, Sondern all zumal heissen sie es ewig verdorben und zu nicht worden, das nichts mehr weiter zu hoffen noch zu warten ist, Den selben nach redet auch der ander rohe hauff, der da heisst Meister Epicurus, beide unter pfaffen, adel, burger und bawr, Meinstu, das ein Kerl jm andern stecke? &c.. Und ist jnen gar ein frembde, undeudsche sprache, wenn man von der Aufferstehung odder ewigem leben sagt. Aber unter den Christen sol dis eine kendliche, gemeine und genge sprache sein, Denn weil sie ander leut sind, die nicht mehr jrdisch leben noch reden, sondern himlisch als Gottes kinder und der Engel gesellen, so mussen sie auch andere sprache fueren, Darumb haben sie auch einen andern meister,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Heiligen geist, der sie durch Gottes wort leret diese sprache verstehen und reden, die man jm himel redet, Wenn ich nu sehe meinen Vater, mutter, bruder, schwester, kind odder freund begraben und unter der erden ligen, da mus ich als ein Christ nicht sagen: Da ligt ein stinckend, verfaulet ass odder todten bein, Sondern: Da ligt mein lieber Vater, mutter, kind, freund, fuerst und herr &c.. und ich heut oder morgen auch bey jnen, Was sind sie? Eitel koernlin, die da bald sollen daher wachsen, unsterblich und unverweslich, viel schoener denn die gruene saat auff dem felde, wenn es somer wird, Das ist auff recht himlisch deudsch davon gered, wie Gott und seine Engeln reden, Darumb ob die welt solche sprache nicht kan noch verstehet, so muessen doch wir so lernen die zungen schaben und die augen leutern, das wirs nach Gottes wort ansehen und davon reden koennen." WA 49, 726, 5–35 (1545): „Paulus vocat: ‚Seminatur incorruptibile', verweset erbeis, tamen wird schoner. Sic nos weiset in hortum et agrum neben dem verbo, quod promittit resurrectionem mortuorum. Hoc operabitur in die extremo, quod quotannis per totum mundum. Quisque consideret hoc opus und las dir das erbeissichen predigen: Christus pro te mortuus. Sic tecum aget Deus ut matrona mecum. Oportet te in die Erden stecken. Ja ich mus verwesen. Sic nobiscum loquitur nova lingua: qui effertur mortuus, sol nicht heissen: es ist verloren. Da nim zu zeugen alle garten, ecker, beume. Omnes dicunt: Jch bin verwesen, verschorren, sed cum fructu. Sic sol mit uns werden, da wir heissen gepflantzet, geseet. Et merito debet dici: non sepelire, sed seminare, plantare. Nulla matrona dicit: sepelivi, sed wil pflantzen, seen. Sic rusticus: non sepelio korn, sed pflantze, see, ut sol auffgehen post aliquot septimanas. Es mus wol verwesen. Ut ergo Gartenfraw gewis, sic nos. Alioqui mustus nicht geseet, gepflantzet. Unser kirchhoff non est sepultura, sed ut patres Dei agrum, agrum Domini, agricultura Domini. Non est opus rustici nec Dominae hortus, sed Dei. Davon hat er sein erbeisen geseet. Ibi ipse colonus, Agricola, qui des Garten pflegt. Homo effertur. Da tregt man unsers Herr Gots erbeisen hin in seinen Acker, Garten, ut resurgat, quia Dei pisum est. Deus longe certiores cogitationes habet quam rusticus, qui certo novit post 10 hebdomades. Ideo seminat, occat, mittit horreum, non ut pereat, sed ut metat. Sic Matrona &c.. Multomagis Deus habet has cogitationes nobiscum, qui sumus eius bonen &c.. und kirchhoff est Gottes Acker, ubi sein Moeren, Zwibel geseet, einer so, so et varia resurrectio et tamen omnes resurgent. Hat sie 10 kinder gehabt, wird mans sehen an irem leib. Sed Dei ager, nec kan lebendig werden, nisi prius redigamur &c.. Coloni sunt todengreber, sed non machens lebendig. Sic nos homines bescharren und lassen mich ligen, non cogitant de me resurgendo. Sed Deus est meus Agricola, qui dicit: Jch wil ein solchen regen und Sonneschein, ut resurgas. Omnes Creaturae schreien uber unsern hals: Crede, Crede, ne dubita. Certo excitaberis, et tamen sumus taub." („Paulus ruft: ‚Es wird unverweslich gesät', es verwest die Erbse, doch wird sie schöner. So weist er uns in den Garten und auf den Acker neben dem Wort, das die Auferstehung der Toten verheißt. Das wird er am Jüngsten Tag wirken, was er doch alljährlich in der ganzen Welt [wirkt; G. L.]. Jeder betrachte das Werk und lass dir das Erbschen predigen: Christus ist für dich gestorben. So wird Gott mit dir verfahren wie die Hausfrau mit mir. Sie muss dich in die Erde stecken. Ja, ich muss verwesen. So redet mit uns die neue Sprache: Wer tot

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinausgetragen wird, [von dem; G. L.] soll nicht gesagt werden: Es ist verloren. Da nimm zu Zeugen alle Gärten, Äcker, Bäume. Alle sagen: Ich bin verwest, verscharrt, aber mit Frucht. So soll es mit uns werden, da wir gepflanzt, gesät heißen. Und mit Recht soll man sagen: nicht begraben, sondern säen, pflanzen. Keine Hausfrau sagt: Ich habe begraben, sondern: [ich; G. L.] will pflanzen, säen. So der Bauer: Ich begrabe nicht Korn, sondern pflanze, säe, damit es nach einigen Wochen aufgehen soll. Es muss wohl verwesen. Wie also die Gärtnerin gewiss [ist; G. L.], so wir. Andernfalls musst du's nicht gesät, gepflanzt [haben; G. L.]. Unser Kirchhof ist kein Grab, sondern, so die Väter, ein Acker Gottes, des Herrn Acker, die Ackerwirtschaft des Herrn. Er ist nicht das Werk des Bauern noch der Garten einer Herrin, sondern Gottes. Davon hat er sein Erbschen gesät. Dort ist er selbst der Landmann, der Ackersmann, der den Garten pflegt. Ein Mensch wird hinausgetragen. Dort trägt man unseres Herrn Gottes Erbschen hin in seinen Acker, Garten, damit es auferstehe, denn es ist Gottes Erbse. Gott hat weit gewissere Gedanken als der Bauer, der gewiss weiß [, was; G. L.] nach 10 Wochen [kommt; G. L.]. Deswegen sät er, eggt er, bringt es in die Scheune, damit es nicht zugrundegehe, sondern damit er ernte. So die Hausfrau usw. Umso mehr hat Gott diese Gedanken mit uns, die wir seine Bohnen sind usw., und der Kirchhof ist Gottes Acker, wo er seine Möhren und Zwiebeln gesät [hat; G. L.], einer so, [ein anderer so,; G. L.] so ist auch die Auferstehung verschieden, und dennoch erstehen alle auf. Hat sie zehn Kinder gehabt, wird man's sehen an ihrem Leib. Aber Gottes Acker, man kann nicht lebendig werden, wenn wir nicht zuvor verwandelt werden. Die Landleute sind Totengräber, aber sie machen's nicht lebendig. So verscharren sie uns Menschen, und lassen mich liegen, denken nicht von mir, dass ich auferstehen werde. Aber Gott ist mein Ackersmann, der sagt: Ich will einen solchen Regen und Sonnenschein geben, dass du auferstehst. Alle Kreaturen schreien über unseren Hals: Glaube, glaube, zweifle nicht! Gewiss wirst du auferstehen, und dennoch sind wir taub." Übers. G. L.)

186 WA 22, 281, 16–23 (1544). Ebd., 280,36–281,16: „Hierueber schmuecket und preiset er sein truebsal und leiden den Ephesern zu trost und stercke noch weiter und spricht: ‚Welche euch eine ehre sind'. Was ist das fur eine newe sprache? Heisst es nicht viel mehr also (wie jnen jre Vernunfft sagt und alle Welt bestetigt): Das du da ligst im kercker, das ist unser aller schande? Denn was kan groesser unehre den armen Christen widerfaren, denn das jre Prediger und Seelsorger, von denen sie lere und trost sollen haben, so schendlich untergehen? Wolan, fur der Welt ist es ja also, Aber ich sage euch: Es ist fur Gott und in der warheit euch ein grosse ehre, der jr euch rhuemen und darauff trotzen mueget. Denn jr koennet eben solches, damit man euch schmehen und ergern wil, umbkeren und sagen: Eben daher weis ich, das diese lere recht und Gottes Wort ist, Denn Gottes Wort und der heilsamen seligen lere sol es also gehen, das sie vom Teufel und Welt also geschmehet und verfolget werde sampt denen, die daran hangen. Das heisst der Christen rhum und ehre, wie S. Paulus Rom. v. sagt ‚Wir rhuemen uns der truebsal', das ist, wir haltens fur herrlich, heilsam, koestlich und selig ding. Denn der Christen rhum kan und sol nicht stehen in dem, das die Welt hoch hebt und ehret, Denn sie kan und wil auch Gott und sein Wort nicht ehren."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

187 Dazu A. Jensen, Art. Frauen, 134: „Die Überbewertung der Jungfräulichkeit hatte eine [...] verhängnisvolle Auswirkung auf die verheirateten Geschlechtsgenossinnen: Sie wurden zunehmend als minderwertige ‚Geschlechtswesen' abqualifiziert."

188 WA 30II, 19c, 33–35 (1539): „Mater in philosophia significat mulierem impuram, in theologia mater Christi significat puram et virginem. Et sic vocabula usitata philosophiae fiunt nova." („‚Mutter' bezeichnet in der Philosophie eine unreine Frau, in der Theologie bezeichnet‚Mutter' eine reine Frau und Jungfrau. Und so werden die in der Philosophie gebrauchten Vokabeln neu." Übers. G. L.)

189 WA 39I, 231b, 1–10 (1537): „Omnia vocabula fiunt nova, quando transferuntur ex philosophia in theologiam. Coram Deo sunt prohibita et mala, quae hic in terris possunt dici bona philosophiae. Philosophus dicit esse bona secundum suum finem; sed cum ascendimus in coelum, coram Deo loquendum est novis linguis, videlicet quod omnia sint damnata." Dt. Übers. im Text G. L.

190 WA 21, 368, 1–9 (1544): „Sjhe das heisst auff Christi weise und mit seinen worten von der Gerechtigkeit geredt, die er fur Gerechtigkeit helt, Das heisst nicht ein eusserlich menschlich wesen auff Erden, Sondern ein unbegreifflich und in diesem leben unsichtbar, und nicht auff Erden in uns Menschen gefunden noch durch Menschen erlangt, sondern ein new himlische Gerechtigkeit, die er allein durch sein sterben und aufferstehen gemacht und gestifftet, und wir jtzt im Glauben fassen muessen (weil wir sie nicht sehen), Und dahin gerichtet, das es sey ein ewig unendlich leben und wesen, da er regieret in newem himlischen wesen." WA 42, 413, 22–30 (1535): „Magnum igitur novi Testamenti beneficium et singulare miraculum est, quod Spiritus sanctus in die pentecostes per varietatem linguarum, omnium nationum homines, in unum corpus unius Christi capitis redegit. Christus enim coagmentat et coniungit omnes in unam fidem per Euangelium, manentibus tamen diversis linguis, destruens maceriam, non tantum reconciliando nos per suam mortem Deo, et loquendo ad nos nova lingua, Sed etiam foris faciendo concordiam, ut quasi diversi greges, socientur sub uno Pastore et colligantur ad unum ovile. Hoc Christi beneficium est, quod cum sit commune omnibus, nihil offendit dissimilitudo, quae est in externa vita." („Groß ist also die Wohltat des Neuen Testaments und ein einzigartiges Wunder, dass der Heilige Geist am Pfingsttag durch die Vielfalt der Sprachen die Menschen aller Nationen zu einem Leib eines Hauptes, Christus, zusammengefügt hat. Denn Christus setzt alle durch das Evangelium in einen Glauben zusammen und verbindet sie, wobei die verschiedenen Sprachen dennoch bleiben, indem er die Trennmauer zerstört, nicht nur, indem er uns durch seinen Tod mit Gott versöhnt und mit neuer Sprache zu uns redet, sondern auch, indem er nach außen Eintracht schafft, so dass gleichsam verschiedene Herden unter einem Hirten vergemeinschaftet und zu einem Schafstall versammelt werden. Das ist die Wohltat Christi, denn da sie allen gemeinsam ist, gibt die Unähnlichkeit, die im äußeren Leben ist, keinerlei Anstoß." Übers. G. L.)

191 WA DB 5, 184, 12–17 (zu Num 16; 1529): „(28) Et ait Moses, In hoc scietis, quod Dominus miserit me, ut facerem (29) universa *opera hæc*, et non ex proprio corde, Si consueta hominum morte interierint, et visitaverit eos plaga

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

qua et cæteri visitari solent, non misit (30) me Dominus. Sin autem novam rem fecerit Domimus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis, quod blasphemaverint viri isti Dominum." („Und Mose sagt: Dadurch sollt ihr wissen, dass der Herr mich gesandt hat, um all diese Werke zu tun, und [ich; G. L.] nicht aus eigenem Herzen heraus [all diese Werke getan habe; G. L.]; wenn sie den üblichen Menschentod sterben und sie die Plage heimsuchen wird, von der auch die übrigen heimgesucht zu werden pflegen, hat mich der Herr nicht gesandt. Wenn aber der Herr eine neue Sache tut, so dass die Erde, die ihr Maul öffnet, sie und alles, was zu ihnen gehört, verschlingt, und sie lebendig in die Unterwelt hinabfahren, sollt ihr wissen, dass diese Männer den Herrn gelästert haben." Übers. G. L.)

192 WA TR 1, Nr. 1181, 586, 11–15 (1530): „Femina circumdabit virum, vel feminam circumdabit masculus. Feminam circumibit masculus, id est, dolentes non dolebunt, femina non parturiet, sed erit passim sicut masculus, qui non parturit nec sentit dolores partus. Ita infirmi erunt fortes, ac si femina esset vir. Nova res est!" („Die Frau wird den Mann umfangen oder der Mann wird die Frau umfangen' [Jer 31,22; G. L.]. Der Mann wird die Frau umgeben, das heißt: Die Leidenden werden nicht mehr leiden, die Frau wird nicht gebären, sondern sie wird allenthalben so sein wie der Mann, der weder gebiert noch die Schmerzen der Geburt empfindet. So werden die Schwachen stark sein, als ob die Frau ein Mann wäre. Das ist eine neue Sache!" Übers. G. L.)

193 WA 36, 645b, 30–32 (1532). Ebd., 645b,19–646b,15: „Denn gehe itzt diese stund jnn einen garten und sihe, wie es drinn stehet, wie allerley kraut und bewme wachsen, so sihestu, das es alles rein tod ist, Kompstu aber auff den somer hinein, so ist es gar ein ander ding, grunet und bluehet, und ist eitel freud und leben gegen diesem rauhen, todten winter, Meinstu aber nicht, das es wol so gros werck und wunder were, wenn wirs zuvor nie gesehen hetten, aus einem kleinen korn einen solchen schonen apfelbawm odder kirschbawm zu machen, der fur eine kern tausent epffel odder kirschen tregt? Aber das mus man nicht sehen noch achten, sondern fur uber hingehen und nur fressen und sauffen von allem, was da wechset, wie sonst eine saw uber den acker leufft odder jm garten sich wuelet und frisst, was sie findet. Doch wer eine saw ist, der sey es, Denn solch bild ist nicht den sewen fuer gemalet noch geschrieben, sondern denen, die Christen sind, das sie jr lust und freud daran haben, wenn sie solche schone bluet und fruecht sehen und sagen: Ey wie lieblich ding ist das? das es so hertzlich schon daher grunet, bluehet und wechset, Wie schendlich und jemerlich stund es dagegen vor eim halben jar, da es alles erfroren und erstorben war jnn der erden, Das mus doch ein feiner gott sein, der aus dem todten winter so schon, lebendig ding machen kan? Lieber, was meinet er damit, odder was bedeut es doch? Denn es ist ja freilich umb unsern willen so gemacht, das wir jn daran kennen lernen und uns sein werck zum vorspiel gestelt; was er mit uns machen wil, umb welcher willen er solchs alles geschaffen hat, Denn weil er aus einem todten kern und samen alle jar solch schon, new gewechs machet, so wird ers gewislich viel mehr mit uns also machen, wenn wir auch also unter der erden bescharret ligen, und nu die zeit

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kompt, das ein ewiger somer angehen wird, da wir viel schoner und herrlicher sollen erfuer komen […]."

194 WA 40II, 283a,11–285a,3 (1532): „Ex oculis tollendae omnium Regum, gentium religiones, etiam Mosi, quia novus Rex hic venit, quia omnia vetera promissa et ceremoniae illum Christum etc. Ideo cum petitur hic servitus, de nova intelligendum etc. Admittimus, si velint Iudaei, permanere in sua Circumcisione et ritibus, Et monachus velit suam servare Cappam, tantum hoc sciat: positam differentiam inter istam servitutem Christi huius et veterem. Nova res agitur, nova est servitus, quia nova praedicatio. Ex decalogo intelligis servitutem dei: ‚Dominum deum tuum adorabis', Matth. 4. etiam. ‚Non adorabis ea nec serves eis.' Ego distinguo sic: Adorare est conversi a deo, servire est missi a deo. Ut Christus in Ioh. X. cap.: ‚Ingredietur et egredietur', quia qui adorat, est passivus servus, i. e. qui recipit a deo, agnoscit et fatetur se recipere. Sic servum appello eum, qui iam sua praecepta exequitur erga homines, Ut Paulus Ro. 1., qui, posteaquam recepit a deo gratiam, spiritum sanctum, agnovit etc., vadit, exercet suum officium, praedicat etc., paterfamilias laborat, servus colit agrum et haec omnia in ista obedientia, quasi sint dei praecepta." („Aus den Augen zu schaffen sind alle Religionen der Könige, der Völker, auch des Mose, weil hier ein neuer König gekommen ist, weil alle alten Verheißungen und Zeremonien diesen Christus etc. [bezeichnen; G. L.]. Wenn daher hier ‚Dienst' [steht; G. L.], muss man ihn als neuen [Dienst; G. L.] verstehen usw. Wir geben zu, wenn die Juden wollen, sollen sie bei ihrer Beschneidung und Riten bleiben, und wenn ein Mönch seine Kappe behalten will, wisse er nur dies: den zwischen diesem Dienst Christi und dem alten [Dienst; G. L.] gesetzten Unterschied. Eine neue Sache wird hier betrieben, es ist ein neuer Dienst, weil eine neue Predigt. Aus dem Dekalog verstehst du den Dienst Gottes: ‚Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten' [Mt 4,10; G. L.], auch: ‚Du sollst sie weder anbeten noch ihnen dienen' [Ex 20,5; G. L.]. Ich unterscheide so: Anbeten ist sich von Gott bekehren lassen; dienen ist von Gott gesandt werden. So Christus in Joh 10: ‚Er wird hineingehen und hinausgehen', weil, wer anbetet, ein passiver Diener ist, das heißt: wer von Gott empfängt, anerkennt und bekennt, dass er empfängt. So nenne ich ‚Diener' denjenigen, der nun seine Gebote gegenüber den Menschen ausführt, wie Paulus in Römer 1 [sagt; G. L.], der, nachdem er von Gott die Gnade, den Heiligen Geist empfangen hat, dies anerkennt usw., hingeht, sein Amt ausübt, predigt usw., als Hausvater arbeitet, als Knecht den Acker bestellt, und all das in diesem Gehorsam, als wären es Gebote Gottes." Übers. G. L.)

195 WA 34II, 480c, 20–32 (1531). Ebd., 480c,32–481c,11: „Denn wenn wir unser vernunfft und weisheit folgen, so koennen wir nichts denn dafur schrecken und fliehen, Denn die selb hat es nicht gerne, das alles so finster und saur sihet, blitzet und donnert, brauset und rumort, als wolt sich alles umbkeren, Aber daran sol sich ein Christen nicht keren, sondern das wort fassen, damit er wil uns die augen auff thun und deuten, wie ers deutet, als gehe es gegen der lieben Sommer zeit und seien eitel schoene rosen und lilien, die daher bluehen, das lust zu sehen ist, Das nu alles eitel freud und lust werden solle nach diesem schendlichen, boesen wesen und unglueck, darinn wir jtzt sind."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

196 WA 36, 646b, 19–20 (1532). Ebd., 21–26: „Denn die das Wort nicht haben, ob sie solch werck Gottes auch sehen an den Creaturn, wie alles aus dem tod daher wechset (wie es die Philosophi unter den Heiden wol angesehen und beschrieben haben), doch konnen sie solchs nicht dar inn sehen noch hie her ziehen, das dieser Artikel darinn fuergemalet sey. Darumb sollen wir uns solch gemeld S. Pauli lassen befolhen sein, das wir die Aufferstehung wol ein bilden und diese newe, himlische sprache wol lernen."

197 Dem entspricht, dass für Luther im Paradies ebenso wie im Eschaton ein Gebrauchen der Kreatur nicht vorkommt. WA TR 1, Nr. 1162, 574,24–575,2 (1530): „Wir sind vnter dem himel geschaffen; das wir aber vnter dem tach vnd yn heusern wonen, das ist der sunde schulde, vnd ist itzt mit vns gleich wie mit einem krancken, vmb den viel kriglein stehen, vnd der viel pflaster haben mus, das ist, wir mussen kamern, stuben, heuser, kleyder, essen, trincken etc. haben. Zuuor ehe Adam gefallen, weren wir gewesen wie junge gesellen, die nacken vnd blos her springen. Da were kein zimerman, maurer, haus etc. von noten gewesen."

198 WA 36, 255b, 24–29 (1532).

199 WA 42, 35b,40–36b,6 (1535): „Sicut igitur Philosophus suis terminis utitur, ita etiam Spiritus sanctus utitur suis. Quod igitur Astronomus sphaeras, auges, epiciclos appellat, recte facit, licet enim id in sua professione, ut commodius alios doceat. Econtra Spiritus sanctus et scriptura sacra illas appellationes nesciunt et totum hoc, quod supra nos est, vocant coelum. Nec debet id reprehendi ab Astronomo, sed uterque loquatur suis terminis." Dt. Übers. im Text G. L.

200 H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, 53: „Wenn Wiklef gefordert hatte, die Einsetzungsworte figurative zu verstehen, so kann das nur im Gegensatz zur praedicatio identifica gesehen werden, deren Konsequenzen unter allen Umständen vom Abendmahl ferngehalten werden müssen. Wiklefs Verdienst besteht darin, daß er den Begriff der *identificatio* erörtert und als untauglich für das Abendmahl abweist." Ebd., 52: „Subsistierten der Leib Christi und das Abendmahlsbrot in einem suppositum, fände also zwischen ihnen eine Identifikation statt, dann müßte man eine communicatio idiomatum annehmen, deren Folgen unausdenkbar erscheinen."

201 WA 26, 445b, 2–8 (1528).

202 H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, 52: „Eine praedicatio identifica muß allein im Hinblick auf die Person Christi gebraucht werden. Keine der Aussagen über ihn darf figuraliter, uneigentlich, verstanden werden; hier muß man wirklich einräumen, daß Jesus Christus Gott und Mensch ist."

203 WA 26, 444b, 39f. (1528).

204 WA 26, 445a, 1 (1528).

205 J. Baur, Luther und die Philosophie, 23: „Daraus ergibt sich nun aber ein neues Verständnis von predicatio identica. Dieses neue Verständnis sagt nicht mehr selbiges als selbiges aus, sondern spricht ‚zwei unterschiedliche Wesen' als ‚ein Wesen' (458, 26; W A 26, 441, 10f.) aus, nicht in einer beliebigen Vermischung oder Verwirrung der Identitäten, sondern infolge der neuen Situation, ‚daß die zweierlei Wesen ein Ding geworden sind... in Christo, um der persönlichen Einigkeit willen' (459, 19–21; WA 26, 442, 3f.). ‚Also muß man auch vom Sakra-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ment reden. Das ist mein Leib, obwohl solches ‚das' aufs Brot deutet, denn es ist auch eine Einigkeit aus zwei unterschiedlichen Wesen geworden' (459, 21–24; WA 26, 442, 5–7). Von dieser Einheit des Unterschiedlichen spricht auch die Schrift […]."

206 WA 26, 445, 10–15 (1528).

207 WA 39II, 94, 17–25 (1540): „20. Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata. 21. Nam creatura veteris linguae usu et in aliis rebus significat rem a divinitate separatam infinitis modis. 22. Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabiliter in eandem personam ineffabilibus modis coniunctam. 23. Ita necesse est, vocabula: homo, humanitas, passus etc. et omnia de Christo dicta nova esse vocabula 24. Non quod novam seu aliam rem, sed nove et aliter significet […]." („20. Dennoch ist gewiss, dass durch Christus alle Vokabeln bei gleicher bezeichneter Sache eine neue Bedeutung annehmen. 21. Denn ‚Geschöpf' bezeichnet nach dem Gebrauch der alten Sprache und bei anderen Dingen [sc. Dingen außer Christus; G. L.] eine von der Gottheit auf unendliche Weisen getrennte Sache. 22. Nach dem Gebrach der neuen Sprache bezeichnet ‚Geschöpf' eine in ein und derselben Person auf unaussprechliche Weisen mit der Gottheit untrennbar verbundene Sache. 23. So ist es notwendig, dass die Vokabeln ‚Mensch', ‚Menschheit', ‚gelitten' etc. und alles über Christus Gesagte neue Vokabeln sind. 24. Nicht weil sie eine neue oder andere Sache, sondern [weil sie] auf eine neue und andere Weise bezeichnen […]." Übers. G. L.)

208 WA 39II, 94, 29–30 (1540): „Homo sine literis, disciplinis, sine sensu quoque humano nescit discernere inter vocabula aequivoca." („Ein Mensch ohne Bildung, ohne Wissenschaften, auch ohne menschlichen Sinn weiß nicht zwischen äquivoken Vokabeln zu unterscheiden." Übers. G. L.)

209 So offenbar auch D. Bielfeldt, Luther on Language, 195–220, der meines Erachtens zu Recht die Position vertritt, dass es nicht die syllogistischen Regen als solche sind, die in der keine Theologie keine Anwendung finden, sondern dass die syllogistischen Regeln an den „new meanings of terms" scheitern, die „arise in theological contexts" (ebd., 204), und der gegen Graham White „an intensionalist, ‚new meaning' […] view of theology in Luther" (ebd., 212) vertritt.

210 WA 39II, 94, 26 (1540): „[…] nisi id quoque novam rem dicere velis."

211 WA 26, 439b,36–440b,3 (1528): „[…] wenn wir denn nu uns gefangen geben und bekennen, das wir sein wort und werck nicht begreiffen, das wir uns zu friden stellen und von seinen wercken reden mit seinen worten einfeltiglich, wie er uns davon zu reden furgeschrieben hat, und fursprechen lest und nicht mit unsern worten als anders und besser davon zu reden furnemen, Denn wir werden gewislich feylen, wo wir nicht einfeltiglich yhm nach sprechen, wie er uns fur spricht, gleich wie ein iung kind seym Vater den glauben odder Vater unser nach spricht […]." WA 18, 186, 10–38 (1525): „Denn so man die eynfelltige art der sprachen ansihet, kan man sagen von eym feurigen eysen ‚Das ist feur' odder also ‚das eyssen, das da ligt, ist eyttel feur'. Wenn nu hie eyn zenckischer sophist seyne spitze klugheyt zu beweysen, sich auff mecht und wider alle wellt fechten wollt, Eyssen und feur weren zweyerley und kůnd nymer mehr war seyn, das eyssen feur sey, sage myr, ob der nicht eyn unsynniger narr were?

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der die leut von der eynfelltigen weyse zu reden, auff seyne spitze, scharffe sophistische weyse wollt fueren, So doch die eynfeltige sprache nichts mehr will mit dem spruch ‚Das eyssen ist eytel feur', denn das sie deuten will, wie da eyssen und feur ynneynander sind, das wo eyssen ist, da auch feur sey. Und niemant so toll ist, der hie beduerffe der grossen sophistischen klugheyt, wie holtz nicht steyn, feur nicht eyssen, wasser nicht erden sey. Wie nu eyssen feur ist und feur eyssen nach eynfeltiger art der sprache und die zweyerley ynneynander und gleich eyn ding sind, doch eyn iglich seyn wesen fur sich hellt, Also hetten sie sich hie auch leichtlich muegen demuetigen und yhre spitze klugheyt lassen und mit Christo und aller wellt auff eynfeltige schlechte weyse der sprache sagen vom brod ‚Das ist meyn leyb'. Syntemal das so viel gesagt ist, da ist brod und leyb eyn ding odder miteynander, wie feur und eyssen, und ist doch niemant so toll, der darumb sollt sagen, das leyb und brod nicht zweyerley unterschiedliche wesen seyen, Gleich wie wyr auch von dem menschen Christo sagen ‚Der ist Gott', und widderumb ‚Gott ist mensch'. Und doch niemant so toll ist, der nicht wisse, das gottheyt und menscheyt zwo unterschiedliche natur sind, wilcher keyne ynn die ander verwandelt wird, sondern die eynfelltige rede will so viel sagen und deuten, das da ynn Christo sey gottheyt und menscheyt ynneynander wie eyn ding, das wo der mensch ist, daselbst auch Gott ist leyblich, wie Paulus sagt. Sihe, so hette sie die eynfeltige art der sprachen leychtlich konnen entrichten, die durch yhre spitze und ersuchte scherpffe der vernunfft yhn selbs und andern so viel unnuetzer mühe und erbeyt machen."

212 WA 40II, 253, 1f. (1532). WA 8, 63, 27–29 (1521): „In nulla enim scriptura, nedum divina, figuras captare licet pro mera libidine, sed vitari debent et simplici purae primariaeque verborum significationi nitendum est […]." („Denn in keiner Schrift, erst recht nicht in der göttlichen, ist es gestattet, die Figuren nach bloßem Belieben zu ergreifen, sondern sie müssen gemieden werden, und man muss sich auf einfache, reine und primäre Bedeutung der Wörter stützen […]." Übers. G. L.) WA 39II, 96, 31f. (1540): „Tanta est simplicitas et bonitas Spiritus sancti, ut homines sui, dum falsa loquuntur grammatice, vera loquuntur sensu." („So groß sind Einfachheit und Güte des Heiligen Geistes, dass die ihm gehörenden Menschen dem Sinn nach Wahres sprechen, während sie grammatisch Falsches sprechen." Übers. G. L.)

213 WA TR 4, Nr. 5099, 664, 22–24 (1540). WA 34I,191a, 8–13 (1531): „‚Festum azymorum.' Ista verba etiam locutus am dinstag vel gestern zu Bethanien, da er von Hierusalem hin gangen ist ynn sein herberg ad Martham &c.. dicit: vos scitis, wir haben uber morgen den ostertag, quid futurum, dicam. Nempe ein newe, seltzam zeit, quae an keinem ostertag geschehen ist, uber morgen bin ich da hin. Sunt simplicia verba et simpliciter dicta, et discipuli habens nicht sonderlich angenomen […]." („‚Das Fest der ungesäuerten Brote'. Auch diese Worte hat er am Dienstag oder gestern zu Bethanien gesprochen, als er von Jerusalem hingegangen ist in seine Herberge zu Martha etc. und gesagt hat: Ihr wisst, wir haben übermorgen den Ostertag; ich will sagen, was zukünftig ist. Es ist allerdings eine neue, seltsame Zeit, die an keinem Ostertag geschehen ist, übermorgen bin ich dahin. Es sind einfache Worte und einfach gesprochen, und die Jünger haben's nicht sonderlich angenommen […]." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

214 WA 26, 440, 5 (1528).

215 WA TR 4, Nr. 4612, 402,24–403,1 (1539): „20. Maii de dialectica fiebat mentio et eius usu. Respondit: Praecipuus fructus dialecticae est definitio, ut ita proprietate sermonis assuescamus, nam singulare Dei donum est, si quis sermonis proprietatem habeat. Quam multi scioli monstrosis suis allegoriis et obsoletis verbis studiose obscurare volunt." („Am 20. Mai kam es zur Erwähnung der Dialektik und ihres Gebrauchs. Er [sc. Luther; G. L.] antwortete: Die vorrangige Frucht der Dialektik ist die Definition, damit wir uns auf diese Weise an die Eigentlichkeit beim Sprechen gewöhnen, denn es ist ein einzigartiges Geschenk Gottes, wenn jemand die Eigentlichkeit beim Sprechen pflegt. Wieviele Halbgebildete wollen mit ihren grässlichen Allegorien und ihren abgenutzten Wörtern eifrig Dunkelheit schaffen." Übers. G. L.)

216 WA 26, 273b, 1.1f. (1528). Ebenso, mit Blick auf die Synekdoche, WA 18, 188, 12 (1522).

217 WA 26, 274a, 8f. (1528).

218 S. Streiff, „Novis linguis loqui", 175. Ebd., 177: „Wie oben bemerkt, reflektiert Luther selber die neue Sprache nicht als metaphorische Rede."

219 P. Meinhold, Luthers Sprachphilosophie, 41.

220 H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, 423, Anm. 139.

221 H. Saarinen, Luther and the Gift, 58.

222 H. Saarinen, Luther and the Gift, 61. Ebd., 61f.: „What Luther says in the dense passages against Latomus is fully comprehensible within the frame of conventional and traditional views of metaphor. Moreover, these passages have parallels in Luther's *Second Psalm Lectures* and the classical definitions of metaphor and allegory." Ebd., 72: „[…] Luther's strategy of applying the metaphor of things in this context is a brilliant theological move. Given his defense of a univocal concept of sin, he needs to admit that the phrase Christus factus est peccatum in 2. Cor. 5:21 employs ‚sin' as a conventional metaphor. Taken alone this might give the false impression that the reality of sin is downplayed. Through adding the metaphora rerum, Luther turns this problem into an advantage, as the metaphor of things highlights the reality of Christ's work on the cross."

223 WA 36, 412, 14–22 (1532): „Sic unterschiedlich handlet Johannes: ‚im anfang', antequam omnes creaturae fierent, war das wort bereit da in sua substantia. Cum ergo verbum unterschieden wird a deo et est deus, ergo altera persona etiam deus verus. Ideo dicam, cur Euangelista ein solch gering deusch nimpt et vocat verum deum cum sinistro verbo ‚wort', logos, sapientia, consilium. Et ist undeudsch, quia dicit ‚verbum', ideo entfelt unicuique homini dignitas divinae maiestatis, quando audimus de verbo, intelligimus verbum ex ore, quanquam etiam gedancken, quem homo beschlossen in corde, dicitur etiam verbum." („So unterschiedlich handelt Johannes [es ab; G. L.]: ‚Im Anfang', bevor alle Kreaturen erschaffen worden sind, war das Wort bereits da in seiner Substanz. Wenn also das Wort unterschieden wird von Gott und [doch zugleich] Gott ist, ist es also eine andere Person [und doch zugleich] auch wahrer Gott. Deswegen will ich sagen, warum der Evangelist ein solch geringes Deutsch nimmt und es wahren Gott nennt mit dem linken Wort ‚Wort', Logos, Weisheit, Rat. Und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es ist undeutsch, weil er ‚Wort' sagt, deswegen entfaltet sich einem jedem Menschen die Würde der göttlichen Majestät; wenn wir vom Wort hören, verstehen wir darunter das Wort aus dem Mund, obwohl auch der Gedanke, den der Mensch im Herzen beschlossen [hat; G. L.], ‚Wort' genannt wird." Übers. G. L.)

224 WA 39II, 103, 6–9 (1540): „Est nova locutio, quae non est antea audita in mundo. Christus non est verbum mathematicum nee physicum, sed verbum divinum et increatum, quod significat substantiam et personam, quia verbum divinum est divinitas. Christus est verbum divinum. Ergo est divinitas, id est, ipsa substantia et persona." Dt. Übers. im Text G. L.

225 WA 28, 612b, 16–17 (1529): „Da erzelt er, was Gott sey, was seine Natur und Eigenschafft sey, nemlich das er wolthue […]."

226 WA 39II, 19b, 17–19 (1539): „Verbum est nova et alia vox in theologia et significat divinam personam. Non significat verbum. Caro factum est, id est, promissio Dei est impleta." Dt. Übers. im Text G. L.

227 WA 26, 443b, 10f. (1528).

228 Z.B. WA 25, 88, 9–13 (1532): „Sicut etiam Grammaticae cognitionem non eam tantum voco: nosse, quid quaeque vox significet, Sed maxime figuras et phrasin, quam Hebraea lingua prae reliquis peculiarem et a nostra consuetudine alienam habet. Atque hac in parte merito querimur nimium nos destitui, neque enim adhuc excultam Grammaticam Hebraeam habemus." („So nenne ich auch die Kenntnis der Grammatik nicht nur diese: zu wissen, was irgendeine Lautgestalt bezeichnet, sondern vor allem die Figuren und Redewendungen, die die hebräische Sprache vor den übrigen besonders und im Blick auf unsere Gewohnheit fremd macht. Und diesbezüglich klagen wir berechtigterweise, dass wir allzu verlassen sind, und auch eine ausgefeilte hebräische Grammatik haben wir nicht." Übers. G. L.)

229 WA 26, 444b, 36–38 (1528): „Denn man mus nicht achten, was solche spitze Sophisten gauckeln, sondern auff die sprache sehen, was da fur eine weise, brauch und gewonheit ist zu reden." – Vind, Latomus and Luther (wie Anm. 84), 242: „Grammar reveals that things are not always as human logic would have it [...]."

230 Siehe dazu A. Vind, „Christus factus est peccatum metaphorice", 115.

231 WA 59, 707, 8f. (1535): „Nos habemus novam grammaticam ut nova omnia, caro hanc non intelligit." Dt. Übers. im Text G. L.

232 Eck an Kurfürst Friedrich von Sachsen, WA B 1, 480f., Nr. 192, 60–71 (1519): „Es werden die von Paryß wohl urteilen, wer die Bibel, die heilig Geschrift, baß eingeführt hab und rechter verstanden. Aber E. F. G., nach hochberühmptem Verstand und Vernunft in Allem reich wissend, kann wohl vermessen, was Blindigkeit das sei: Gott sicht nit an die Person des Menschen, darum ist St. Petrus nit von ihm über ander Apostel gewesen gewaltig. Sprich ich: Gott sicht nit an die Person des Menschen, darum ist Moyses nit in Oberkeit gesetzt worden über die Kinder Jsrahel. Also schön verstand euer Doctor secundum novam grammaticam die heilig Geschrift, tut auch dem heiligen Hieronymo Unrecht, daß er verstand die Wort wider primatum und Oberkeit Petri, der ausdruckt, Petrum von Christo ein Haupt gesetzt der Apostel, ut schismatis tolleretur occasio."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

233 WA 42, 195, 18–21 (zu Gen 4; 1535): „Re igitur non cognita impossibile est, ut verba possint recte intelligi. Etsi enim verborum cognitio ordine prior est, tamen rerum cognitio est potior. Nam mutatis rebus etiam verba mutantur in alium sensum et fit plane nova Grammatica." Dt. Übers. im Text G. L. WA TR 5, Nr. 5246, 26, 11–16 (1540): „De interpretatione. Res sunt praeceptores. Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere. Quare Munsterus saepe errat, quia res non intelligit. Ego plures locos explicavi per cognitionem rerum quam reliqua cognitione grammatices. Si iureconsulti non intelligerent res, verba nemo intelligeret. Quare studium rerum, das thuts." („Von der Interpretation. Die Sachen sind die Lehrer. Wer die Sache nicht versteht, kann den Worten keinen Sinn entlocken. Weshalb [Sebastian; G. L.] Münster oft irrt, denn er versteht die Sachen nicht. Ich habe mehr Stellen aufgrund der Erkenntnis der Sachen erklärt, als die Grammatiker mit der restlichen Erkenntnis. Wenn die Rechtskundigen die Sachen nicht verstehen, kann niemand die Worte verstehen. Deshalb das Studium der Sachen, das tut's." Übers. G. L.) WA 42, 596, 16f. (zu Gen 16,12; 1535): „Notitiae enim duplices sunt: alia, quid nominis: alia, quid rei. Qui notitiam rei non habet, illum notitia nominis non sublevabit." („Denn der Kenntnisse gibt es zweierlei: die einen, was mit den Namen ist, die anderen, was mit den Sachen ist. Wer die Kenntnis der Sache nicht hat, dem wird die Kenntnis des Nomens nicht helfen." Übers. G. L.] Ebd., 597, 19f.: „[...] ubi autem notitia, quid rei, non est, ibi notitia, quid nominis, frustra est." („[...] wo jedoch die Kenntnis, was es mit der Sache auf sich hat, fehlt, da ist die Kenntnis, was es mit dem Nomen auf sich hat, vergeblich." Übers. G. L.)

234 WA 36, 412, 9–14 (zu Joh 1,1; 1532): „Es ist ein wenig hoch gepredigt und mit ungewonlichen worten geschrieben, tamen est praedicandum propter ipsum, ut eius honorem et maiestatem audiamus, Die sprach sey, wie ungewonlich. Et der gleichen sprach ist articulus, quod natus ex virgine, et omnes articuli haben undeudtlich sprach. Sic hic faciendum, ut capiatur ratio et audiamus et occludamus oculos und lassen uns leiten ut caecos." Dt. Übers. im Text G. L.

235 WA 39II, 307,25–308,5 (1544): „Quicquid generatur, est subiectum passioni. Deus autem non patitur. Ergo non est generatio in divinis. Maior: Non valet argumentum a creaturis ad creatorem. Minor loquitur de essentia divina, quae non est mutationi obnoxia. Lutherus: Dixi in hoc articulo novam esse faciendam grammaticam, et si vultis inferre passionem, inferte internam, non actionem aut passionem externam." Dt. Übers. im Text G. L.

236 WA 26, 443b, 12–28 (1528).

237 WA 26, 443b, 29–32 (1528).

238 WA 39II, 104,24–105,19 (1540): „R. Spiritus sanctus habet suam grammaticam. Grammatica omnibus modis valet, sed quando res maior est, quam ut comprehendi possit grammaticis et philosophicis regulis, relinquenda est. […] Creatura est in veteri lingua id, quod creator creavit et a se separavit, sed haec significatio non habet locum in creatura Christo. Ibi creator et creatura unus et idem est. Quia autem ambiguitas in vocabulo est et homines audientes hoc statim cogitant de creatura separata a creatore, ideo metuerunt eo uti, sed parce licet eo uti ut novo vocabulo, sicut aliquando Augustinus dicit summa laetitia adfectus: Nonne admirabile mysterium? qui creator est, voluit esse crea-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tura. Hoc ignoscendum est sancto patri, quem nimia laetitia coegit ita loqui. Loquitur autem de unitate, non de separatione, ut grammatice significat, sed tamen, ut dixi, est parcius loquendum et restringenda laetitia, ne pariat errores. Et patribus ignoscendum, quia prae nimio gaudio sic loquuntur, mirantes creatorem esse creaturam. Apud infirmos non licet uti istis vocabulis, quod facile offenduntur, sed apud doctos et radicatos in illo articulo quocunque modo loquaris, nihil refert, ut mihi nihil nocet, si dicis: Christus est sitis, humanitas, captivitas, creatura." („Antwort: Der Heilige Geist hat seine eigene Grammatik. Die Grammatik gilt in allen Hinsichten, aber wenn eine Sache größer ist, als dass sie durch grammatische und philosophische Regeln erfasst werden könnte, muss man die Grammatik zurücklassen. […] ‚Geschöpf' ist in der alten Sprache das, was der Schöpfer geschaffen und von sich getrennt hat; aber diese Bezeichnung hat keinen Ort im Geschöpf Christus. Dort sind Schöpfer und Geschöpf ein und derselbe. Weil es aber in der Vokabel [sc. ‚Geschöpf'; G. L.] eine Zweideutigkeit gibt und die Menschen, die sie hören, sofort an ein vom Schöpfer getrenntes Geschöpf denken, haben sie deswegen gescheut, es zu verwenden, aber man darf es sparsam als neues Wort verwenden, so wie Augustin irgendwann einmal, von höchster Freude affiziert, gesagt hat: Ist es nicht ein bewunderungswürdiges Geheimnis? Der Schöpfer ist Geschöpf, hat Geschöpf sein wollen. Das muss man dem heiligen Vater nachsehen, den allzuviel Freude dazu genötigt hat, so zu reden. Er redet jedoch von der Einheit, nicht von der Trennung, wie das Wort ‚Geschöpf' es grammatisch bezeichnet, und dennoch ist, wie ich gesagt habe, sparsamer zu reden und die Freude zurückzuhalten, damit sie keine Irrtümer hervorbringt. Und den Vätern ist es nachzusehen, denn aus übergroßer Freude reden sie so, im Staunen, dass der Schöpfer ein Geschöpf ist. Bei den Schwachen darf man diese Vokabeln nicht verwenden, weil sie leicht Anstoß nehmen, aber bei Gelehrten und in jenem Artikel Verwurzelten sollst du auf welche Weise auch immer reden, es macht nichts, und mir schadet es nichts, wenn du sagst: Christus ist Durst, Menschheit, Gefangenschaft, Geschöpf." Übers. G. L.)

239 WA 59, 706,33–707,18 (1535): „Deus autem spectat internam voluntatem et fidem prius et sic iudicat, docet, scribit, ‚Lex est spiritualis'. Moses est celatus. Iudica secundum iudicium dei et spiritus, non prophana ratione. Miscent illi imaginem secundam cum prima, dicentes: Ille facit opera, ergo est iustus. Hoc iudicium est oculi nostri. ‚An oculus tuus nequam est?' Pau[lus]: ‚Nescientes, de quibus affirmant'. Sic ibi. ‚Hoc fac et vives' non est grammatica prophana, sed theologica, non bovina aut asinina, sed christiana. Fac, non manu aut corpore solum, ut quando rex faciebat opera regiminis, nihil sibi coram deo lucrabatur. Cum bestiis existens nullum bonum opus facit. Postea videtur facere ut ante et vere facit. […] Redemptoris cor praerequiritur, ut in fide redimat. Mendacium est doctrina eorum, quando dicunt: Quando homo facit, quod in se est, tunc deus infallibiliter infundit gratiam. Prophana abiiciamus. Verba scripturae intelligenda sunt de toto homine. Deus iudicat de corde iustificati. Hoc fit, quando agnosco peccatum et fido. Cum redemeris peccatum in corde, redime etiam foris vel ostende hanc redemptionem eleemosyna, alioqui non vere redemisti. Manifesta autem fallacia est, quod dividunt redemptionem cordis a redemptione externa eleemosynarum et composita dividunt, totum discerpunt

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

[…]." („Gott aber betrachtet den inneren Willen und Glauben zuerst, und so richtet er, lehrt, schreibt: ‚Das Gesetz ist geistlich'. Mose ist verborgen. Richte gemäß dem Urteil Gottes und des Geistes, nicht der weltlichen Vernunft. Jene mischen das zweite Bild mit dem ersten, indem sie sagen: ‚Der tut Werke, also ist er gerecht'. Das ist das Urteil unseres Auges. ‚Ob dein Auge nicht untauglich ist?' Paulus sagt: ‚Sie wissen nicht, über was sie Aussagen treffen.' So ist es dort. ‚Tu das, und du wirst leben' ist keine weltliche Grammatik, sondern eine theologische, keine von Rindviechern, sondern eine christliche. Tu es, nicht allein mit Hand oder Leib, so als wenn ein König die Werke seiner Regentschaft täte, sich vor Gott nichts verdiente. Wenn er mit den Tieren existiert, tut er kein gutes Werk. Danach scheint er zu tun wie vorher und tut es wahrhaftig. […] Das Herz des Erlösers wird vorausgesetzt, damit er durch Glauben erlöst. Es ist eine Lüge ihrer Lehre, wenn sie sagen: Wenn der Mensch tut, was in ihm ist, dann gießt Gott unfehlbar Gnade ein. Wir müssen das Weltliche verwerfen. Die Worte der Schrift sind in Bezug auf den gesamten Menschen zu verstehen. Gott richtet das Herz des Gerechtfertigten. Das geschieht, wenn ich die Sünde anerkenne und glaube. Wenn du von der Sünde im Herzen erlöst bist, erlöse auch äußerlich oder zeige diese Erlösung durch Almosen, sonst bist du nicht wahrhaftig erlöst. Es ist jedoch ein offenkundiger Trugschluss, dass sie die Erlösung des Herzens von der äußeren Erlösung durch Almosen trennen und das Zusammengesetzte zerteilen, das Ganze zerreißen […]." Übers. G. L.) WA 39I, 69, 10–32 (1535): „Differentiam igitur discamus inter nostram et ipsorum doctrinam, et sic respondere potes ad omnia argumenta ex hoc loco ducta: Primum de corde loquitur scriptura. Cor ante omnia opera iustificatum sit et haereat in timore et fiducia Dei. Iam igitur opera praestanda et ostendenda redemptio operibus. Haec ergo est fallacia divisionis. Male dividunt compositum et partem externam opponunt alteri. Hae igitur sententiae de tota vita dictae sunt. Persona est prior opere. Aristoteles id fatetur, quod ante actum secundum necessario praesupponatur actus primus, sicut in grammatica opus est primo nominativo, post desideratur appositum cum adverbiis. Qui non habeat primum actum, id est, vitam, huic non praecipio, ut agat. Quale nam opus, ubi non est persona operans? […] Loquitur secundum cor, non tractat res prophanas et obscuras vel mirabiles. Rex ille, de quo supra dictum est, faciens bona multa non placet Deo, quia persona mala est. Et ideo sunt ipsa opera plane impia, abiecta et adversa. At non est in usu, inquiunt, dato praecepto exigi et intelligi fidem. Bene, oportet novam discere grammaticam, novas linguas, sicuti Apostoli loquebantur novis linguis. Parisiensium propositio falsa est et contra deum, quod homo, si facit, quod in se est, placeat Deo et acquirat gratiam infallibiliter. Nam concedunt, quod impius placet Deo, quia faciens, quod in se est, vere est impius." („Wir wollen also die Unterscheidung zwischen unserer und ihrer Lehre lernen, und so kannst du auf alle aufgrund dieser Stelle [sc. Dan 4,24; G. L.] angeführten Argumente antworten: Zuerst redet die Schrift vom Herzen. Das Herz sei vor jedem Werk gerechtfertigt und bleibe in Gottesfurcht und Gottvertrauen. Also sind nun die Werke zu leisten und die Erlösung durch Werke zu zeigen. Dies ist also der Trugschluss der Trennung. Auf schlechte Weise trennen sie das Zusammengehörige und setzen das äußere Teil [sc. die Werke; G. L.] dem anderen [sc. dem Herzen; G. L.] entgegen. Diese

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sätze sind also vom gesamten Leben gesagt. Die Person kommt vor dem Werk. Aristoteles gesteht das zu, dass vor dem zweiten Akt notwendigerweise der erste Akt vorausgesetzt wird, so wie in der Grammatik zuerst das Nominative nötig ist, danach das Appositum mit den Adverbien verlangt wird. Wer den ersten Akt nicht hat, das heißt, das Leben, dem schreibe ich nicht vor, dass er handele. Denn welch ein Werk, wo es keine handelnde Person gibt? […] Er redet nach dem Herzen, behandelt nicht profane, dunkle oder wunderbare Sachen. Jener König, von dem oben gesprochen worden ist, gefällt Gott nicht, obwohl er viel Gutes tut, denn seine Person ist schlecht. Und deswegen sind die Werke selbst schlicht gottlos, verworfen und zuwider. Auch ist es nicht gebräuchlich, sagen sie, dass der Glaube durch ein gegebenes Gebot vorgeschrieben und daraus verstanden wird. Gut, man muss die neue Grammatik lernen, neue Sprachen, so wie die Apostel in neuen Sprachen redeten. Der Satz der Pariser, dass der Mensch, wenn er tut, was an ihm ist, unfehlbar Gott gefällt und Gnade erlangt, ist falsch und gegen Gott. Denn sie gestehen [damit; G. L.] zu, dass der Gottlose Gott gefällt, weil er, indem er tut, was an ihm ist, wahrhaft gottlos ist." Übers. G. L.)

240 WA 26, 439b, 13–15 (1528).

241 WA 6, 511, 28–33 (1520): „Quod autem in graeco et latino pronomen ‚hoc' ad corpus refertur, facit similitudo generis, sed in hebraeo, ubi neutrum genus non est, refertur ad panem, ut sic liceat dicere ‚Hic est corpus meum', quod et ipse usus loquendi et sensus communis probat, subiectum scilicet esse monstrativum panis et non corporis, dum dicit ‚Hoc est corpus meum, das ist meyn leyp', id est, ‚iste panis est corpus meum'." Dt. Übers. im Text G. L.

242 H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, 60.

243 WA 34II, 480c, 13–20 (1531). Ebd., 478c,37–480c,12 (1531): „Sihe also wird der tag nicht schrecklich, sondern eitel zucker werden, nicht der welt, sondern uns armen, betruebten sundern, die wir jtzt hie jnn der Moerder gruben ligen muessen, da uns der Teuffel trachet nicht allein leib und gut zu nemen, sondern auch unfride machet im hertzen und gewissen, das wir uns fur dem lieben tag unser erloesung furchten sollen und eben den trost wil entzihen, das wir im unglueck sollen verzagen und umbkomen, Der welt aber wird er eitel schrecken und zittern, tod und gifft und helle marter sein, ob sie es wol nicht gleubet, bis sie es erferet, Darumb wenn er nu wird herein platzen und alles jnn einen hauffen schmeissen, so darffestu nicht furchten, das er dich treffen wird und mit untergehen und verderben muessest, Sondern sollest entweder aus dem grab und staub widder lebendig gen himel gezuckt werden odder jnn einem augenblick verwandelt zu ewiger klarheit, da keine sunde, kein schrecken, fahr, betruebnis, sondern eitel gerechtigkeit, freud und leben sein wird, Des warten und predigen wir fur den kleinen hauffen, die es annemen, und darueber leiden wir auch, das wir allein dieses tags erleben und froelich sehen moegen, Wie wir hoffen und begeren von gantzem hertzen, das der zeichen so viel geschehen seien, das er fur der thuer sey und nicht mehr lang verzihen werde, und das noch jmand sey, der es erleben wird. Sihe das ist nu der trost, des gleichen kein mensch auff erden geben noch erdencken kan on der Heilig geist durch Christus wort, Darumb lass nur Sonn und Mond und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alle Creatur saur sehen und sich schrecklich stellen, Denn ob sie gleich der welt saur sehen, so sollen sie doch uns nicht saur sehen, sondern freundlich zu lachen, als die darunter den trost ersehen, den Christus durch diese wort zeiget, Nu beschleusst er und gibt dazu ein schoen gleichnis: Sehet an den feigenbawm und alle bewme, wenn sie jtzt ausschlahen, so sehet jrs an jn und mercket, das jtzt der Sommer nahe ist, Also auch wenn jr das alles sehet angehen, so wisset, das das Reich Gottes nahe ist."

244 WA 40III, 486a,14–487a,9 (zu Ps 90,7; 1534): „Hoc etiam crescit in hoc psalmo, egregie suo officio fungitur et pingit mortem horribilissime, ut ostendat nos iam occisos et plenos calamitatibus; Et non verbis humanis, sed loquitur nova rhetorica, vocans mortem iram divinam additque causam Efficientem principalem, finalem et tractat mortem perfecte; Et exponit iratum deum: ‚In ira tua'. Opponit maiestatem illam intolerabilem et divinam iracundiam contra nos et dicit eam per iram intulisse mortem. Non de temporali morte, – Summum nec metuas diem nec optes, – sed ponit aeternam mortem, quia obiicit iram dei. Atrocissime tractat mortem et calamitates humanas universas, et per omnes causas." („Dies entfaltet sich auch in diesem Psalm, er übt sein Amt hervorragend aus, indem er den Tod auf das schrecklichste malt, um zu zeigen, dass wir schon getötet sind und voller Elend; und er redet nicht mit menschlichen Worten, sondern mit einer neuen Rhetorik, indem er den Tod ‚göttlichen Zorn' nennt und die Hauptwirk- und die Zweckursache hinzufügt und den Tod vollständig behandelt; und er stellt den zornigen Gott hin: ‚In deinem Zorn'. Er setzt jene unerträgliche Majestät und jenen göttlichen Zorn gegen uns und sagt, dass durch diesen Zorn der Tod gebracht worden sei. Nicht vom zeitlichen Tod [spricht er; G. L.] – zusammengefasst: weder fürchte den Tag noch begehre ihn –, sondern den ewigen Tod setzt er, weil er den Zorn Gottes anklagt. Er behandelt den Tod und die gesamten menschlichen Qualen auf das schrecklichste und nach allen Ursachen." Übers. G. L.)

245 WA 34II, 480c, 20–26 (1531). Ebd., 480c,26–481c,38: „[…] Da sehe ich die bletter und bluet ausschlahen, Also kan kein mensch, vernunfft noch weisheit auff erden reden noch deuten, Das darunter eitel erloesung und froelich wesen kome, da sie nichts denn eitel tod und verderben fur augen sihet. Darumb las uns diese kunst und newe sprache auch lernen und gewonen, das wir diese zeichen so troestlich koennen jnn uns bilden und nach dem wort ansehen und urteilen, Denn wenn wir unser vernunfft und weisheit folgen, so koennen wir nichts denn dafur schrecken und fliehen, Denn die selb hat es nicht gerne, das alles so finster und saur sihet, blitzet und donnert, brauset und rumort, als wolt sich alles umbkeren, Aber daran sol sich ein Christen nicht keren, sondern das wort fassen, damit er wil uns die augen auff thun und deuten, wie ers deutet, als gehe es gegen der lieben Sommer zeit und seien eitel schoene rosen und lilien, die daher bluehen, das lust zu sehen ist, Das nu alles eitel freud und lust werden solle nach diesem schendlichen, boesen wesen und unglueck, darinn wir jtzt sind. Denn er wil, weil wir sollen newe menschen sein, das wir auch ander und new gedancken, verstand und sinne haben und kein ding ansehen nach der vernunfft, wie es fur der welt stehet, sondern wie es fur seinen augen ist, und uns richten nach dem zukuenfftigen, unsichtbarn newen wesen, des wir zu hoffen haben und nach diesem leiden und elenden wesen folgen sol,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auff das wir uns nicht dieses lebens lassen geluesten noch trawren und jamern, das wir davon sollen, noch das die welt so gar sampt allem, was drinnen ist und so viel grossen leuten, vergehen sol, Sondern viel mehr erbarmen der lieben armen Christen, beide, der lebendigen, die jtzt leiden und unterdruckt werden, und der todten, die da ligen und gerne widder erfur und verkleret weren, als das korn, das jnn dem winter jnn der erden verscharret odder der safft jnn bewmen, der fur kelte nicht heraus kan und des Sommers wartet, das es widder ausschlahen, grunen und bluehen moege, So sollen wir auch uns frewen gegen diesem tag und sagen: Es ist lang gnug Winter gewesen, Nu wil ein mal auch ein schoener Sommer komen, und ein solcher Sommer, der nimer mehr auffhoeren wird, Zu welchem nicht allein alle heiligen, sondern auch die lieben Engel sich frewen, Ja auch alle Creaturn warten und sich engstlich darnach sehnen (wie Sanct Paulus zun Roemern am 8. sagt), das ein mal ein ewiger Sommer und darinn alles new werde, Denn es ist himel, erde, sonn, stern, lufft und alle Creatur muede der bosheit der welt, die sie sehen und tragen mus, als der es leid ist, das sie so schendlich misbraucht wird und der welt und Teuffel zu allen sunden und boesem dienen mus, Und wolt gerne mit uns des schendlichen wesens los sein und new himel und erden werden (wie Sanct Petrus aus Esaia sagt) darinn eitel gerechtigkeit wonen wird, Denn es ist zu gros ubermacht, das sie es nicht lenger ertragen kan, und darumb sich so alles reget und weget, als zu Gott schreiend, das er sie erloese."

246 WA 22, 278, 20–27 (zu Eph 3,13–15; 1544). Ebd., 28–36: „Denn das ich leide (spricht er), das leide ich nicht umb meinen willen, sondern fur Euch, das ist, euch zu nutz, das es euch besser ist, denn das ich bey euch were und predigte, Wie das? Denn ich leide allein umb der Predigt willen und des Euangelij, das ich euch gegeben habe, und setze daran, was ich bin und habe, auff das jr es behalten moeget und sehet, das es mein ernst ist, und darob kempffe und halte mit fahr und erwegen meines lebens, das mir von Christo gegeben und befolhen, Und also mit meinen ketten und banden das Euangelium ehre und bestetige, auff das jr dadurch gesterckt, auch deste fester daran haltet."

247 WA 39II, 115b, 32 (1540).

248 WA TR 4, Nr. 4612, 403, 4–9 (1539): „Ideo universalia non definiuntur, quia non sunt realia; sola species et individuum definiuntur. Nihil enim existit nisi singulare, ut dicit Boetius: Omne, quod existit, eo, quia existit, singulare est. Ideo individuum et species definiuntur per praedicabilia. Differentia est constituens proprium, proprium sequitur constitutum." („Deswegen werden die Universalien nicht definiert, denn sie sind nicht Realien; nur die Spezies und das Individuum werden definiert. Denn nichts außer dem Einzelnen existiert, wie Boethius sagt: Alles, was existiert, ist dadurch, dass es existiert, ein Einzelnes." Übers. G. L.)

249 WA TR 3, Nr. 2834b, 13, 3f. (1532).

250 WA 39II, 93, 16f. (1540): „In divinis praedicatis seu idiomatibus non est differentia talis inter concreta et abstracta." Dt. Übers. im Text G. L.

251 Z.B. WA 15, 518, 32–34 (1524): „Videat, quam magnum opus resurrectio. Nos non cognoscimus et videmus, quantum opus sit, quod vicerit mortem et peccatum Christus, oportebat talem personam adesse, quae eterna et omnipotens". („Man sehe, wie groß das Werk der Auferstehung ist. Wir erkennen und sehen

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht, wie groß das Werk ist, dass Christus den Tod und die Sünde besiegt hat, es war nötig, dass eine solche Person da war, die ewig und allmächtig [ist; G. L.]." Übers. G. L.) WA 34I, 450b, 18f. (1531): „qui est omnipotens et sedet ad dexteram patris" („der allmächtig ist und zur Rechten des Vaters sitzt", Übers. G. L.). WA 49, 543a, 15 (1544): „Christus verus et omnipotens Deus cum patre" („Christus, wahrer und allmächtiger Gott mit dem Vater"; Übers. G. L).

252 WA 39II, 93, 4 (1540): „4. Vere dicitur: Iste homo creavit mundum […]." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 100,25–101,22 (1540): „Christus homo non est ante creatum mundum. Ergo non recte dicitur: Christus homo creavit mundum. Vel sic: Cum crearetur mundus, Christus non creat tanquam homo. Ergo non recte dicitur: Homo creavit mundum. R. Est communicatio idiomatum, et iterum philosophicum argumentum. Manet hoc: Distinctae sunt naturae, sed post illam communicationem est coniunctio, id est, una persona, non duae sunt personae. Sed illa persona est Deus et homo, est una persona et eadem, quae est ante mundum creatum, etiamsi non erat homo natus ex Maria virgine ante mundum, tamen filius Dei erat, qui nunc est homo. Sic exempli gratia: Cum video regem purpuratum et coronatum in solio, dico: Hic rex natus est ex muliercula nudus sine corona. Quomodo hoc potest esse, tamen sedet in magno solio coronatus et purpura indutus? At haec induit iam postquam factus est rex, nihilominus tamen est una et eadem persona, sic etiam hic in Christo est una persona Deus et homo coniuncta nec distingui debent. Sed hoc verum est, quod Christus creavit mundum, antequam factus est homo, sed tamen facta est arcta quaedam unitas, quae non permittit, ut diversa loquar." („Der Mensch Christus ist nicht vor der erschaffenen Welt. Also sagt man nicht richtig: Der Mensch Christus hat die Welt erschaffen. Oder so: Als die Welt erschaffen wurde, schuf Christus nicht gleichsam als Mensch. Also sagt man nicht richtig: Der Mensch hat die Welt erschaffen. Antwort. Es ist eine Mitteilung der Eigenschaften und wiederum ein philosophisches Argument. Das bleibt: Die Naturen sind unterschieden, aber nach jener Mitteilung [sc. der Eigenschaften; G. L.] gibt es eine Vereinigung, das heißt: eine Person, es sind nicht zwei Personen. Aber jene Person ist Gott und Mensch, es ist ein und dieselbe Person, die vor der erschaffenen Welt ist; auch wenn der Mensch nicht vor der Welt aus der Jungfrau Maria geboren worden ist, war es doch der Sohn Gottes, der jetzt Mensch ist. So zum Beispiel: Wenn ich einen König in Purpur und gekrönt auf dem Thron sehe, sage ich: Dieser König ist von einem Weibsbild nackt, ohne Krone, geboren worden. Wie kann das sein, wenn er doch auf einem großen Thron sitzt, gekrönt und in Purpur gewandet? Doch den Purpur hat er erst angezogen, nachdem er König geworden ist, nichtsdestoweniger ist er dennoch ein und dieselbe Person; so auch hier bei Christus; es ist eine Person, Gott und Mensch, verbunden, dürfen nicht getrennt werden. Aber das ist wahr, dass Christus die Welt erschaffen hat, bevor er Mensch geworden ist, aber dennoch ist irgendeine enge Einheit entstanden, die nicht zulässt, dass ich anders rede." Übers. G. L.)

253 WA 39II, 93, 15 (1540): „8. Licet homo et humanitas sint alias synonyma, sicut Deus et divinitas." („8. Es ist gestattet, dass an anderen Stellen ‚Mensch' und ‚Menschheit' Synonyme sind, so wie ‚Gott' und ‚Gottheit'." Übers. G. L.) 10–14: „5. Non tamen haec rata sunt in abstractis (ut dicitur) humanae naturae. 6. Non

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

enim dicere licet, Christus est sitiens, servus, mortuus, ergo est sitis, servitus, mors. 7. Unde et illa damnatur: Christus est humanitas, etiamsi dicatur: Christus est divinitas." („5. Nicht jedoch ist dies für die Abstracta, wie sie sagen, der menschlichen Natur gültig. 6. Denn es ist nicht gestattet zu sagen, dass Christus ein Dürstender sei, ein Sklave, gestorben, und also der Durst, die Sklaverei der Tod sei. 7. Weshalb auch dies verdammt wird: ‚Christus ist die Menschheit', wenngleich es heißen muss: ‚Christus ist die Gottheit.'" Übers. G. L.)

254 WA 39II, 114b,21–115b,15 (1540): „Quaestio. Quare facitis dicrimen inter hominem et humanitatem in praedicatione de Christo? R. Quia vocabulum homo significat personam. Humanitas non, sed formam tantum. Homo et humanitas aut sunt synonyma aut non sunt. Si sunt synonyma, septima propositio est falsa; si non sunt, octava est falsa. R. In philosophia sunt simpliciter synonyma, in theologia non. Octava propositio est philosophica." („Frage. Warum macht ihr einen Unterschied zwischen ‚Mensch' und ‚Menschheit' in der Prädikation über Christus? Antwort. Weil die Vokabel ‚Mensch' eine Person bezeichnet. ‚Menschheit' nicht, sondern [‚Menschheit' bezeichnet; G. L.] nur die Form. ‚Mensch' und ‚Menschheit' sind entweder Synonyme, oder sie sind es nicht. Wenn sie Synonyme sind, dann ist die siebte Proposition [‚was vom Menschen gesagt wird, wird von Christus gesagt'; G. L.] falsch. Wenn sie keine Synonyme sind, ist die achte Proposition [‚was von der Menschheit gesagt wird, wird von Christus gesagt'; G. L.] falsch. Antwort. In der Philosophie sind es einfach Synonyme, in der Theologie nicht. Die achte Proposition ist eine philosophische." Übers. G. L.) WA 39II, 115a, 3–7 (1540): „Homo hic in concretis significat humanam naturam, quia est persona, sed humanitas non significat personam. Ergo differt in theologia et philosophia." („‚Mensch' bezeichnet hier die menschliche Natur im Konkreten, denn es ist eine Person, aber ‚Menschheit' bezeichnet nicht die Person. Also ist dies in der Theologie und der Philosophie unterschiedlich." Übers. G. L.) WA 39II, 115b,23–116b,11 (1540): „Synonyma sunt eiusdem naturae et significationis. Humanitas et homo non idem significant. Ergo non sunt synonyma ex vestra distinctione. R. Capiuntur pro eodem, quia universalia non sunt nisi in subiecto, simpliciter idem significant usu moderno Sophistae distinguunt realiter et formaliter, in theologia non. Homo in theologia significat personam, humanitas autem non. Humanitas significat formam, homo subiectum cum forma. Inter concreta et abstracta in praedicamento substantiae est magna differentia et in praedicamento accidentium. Homo non potest existere sine humanitate." („Synonyme haben dieselbe Natur und dieselbe Bedeutung. ‚Menschheit' und ‚Mensch' bezeichnen nicht dasselbe. Also sind es aufgrund eurer Unterscheidung keine Synonyme. Antwort: Man versteht sie als dasselbe, weil Universalien ausschließlich im Subjekt sind; nach dem Gebrauch der Modernen bezeichnen sie einfach dasselbe. Die Sophisten unterscheiden realiter und formaliter, [aber; G. L.] nicht in der Theologie. ‚Mensch' bezeichnet in der Theologie eine Person, ‚Menschheit' aber nicht. ‚Menschheit' bezeichnet eine Form, ‚Mensch' ein Subjekt mit der Form. Zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten gibt es beim Prädikament der Substanz und beim Prädikament der Akzidentien einen großen Unterschied. Der Mensch kann ohne die Menschheit nicht existieren." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

255 WA 39II, 93, 18 (1540).

256 WA 39II, 93,18–94,4 (1540): „10. Quamvis et scriptura et patres aliquot in multis praedicatis humanae naturae nihil distinguant inter concreta et abstracta. 11. Symbolum canit: Tu ad liberandum suscepturus hominem; idem saepe facit Augustinus, 12. Cum regula (ut videtur) dicendum dictet: Tu ad liberandum suscepturus humanitatem seu humanam naturam. 13. Ita non verentur aliqui dicere: Christus est creatura, cum dicendum videatur: Christus est creatus. („10. Obwohl sowohl die Schrift als auch manche Väter bei vielen Prädikaten der menschlichen Natur nicht zwischen Concreta und Abstracta unterscheiden. 11. Das Bekenntnis singt: Du, dabei, den Menschen anzunehmen, um zu befreien; dasselbe macht oft Augustin. 12. Während die Regel (wie es scheint) vorschreiben würde zu sagen: Du, dabei, die Menschheit oder die menschliche Natur anzunehmen, um zu befreien. 13. So scheuen sich einige nicht zu sagen: Christus ist ein Geschöpf, während es schiene, dass man sagen müsste: Christus ist geschaffen." Übers. G. L.) WA 39II, 96, 9–22 (1540): „53. Ut Aethiops secundum dentes est albus, potest grammaticus aliter sic dicere: Aethiops est albus dentibus vel alborum dentium vel albis dentibus. 54. Quod si hoc non placet, dicat: Aethiops habet albos dentes, vel dentes in Aethiope albent, vel simplicissime, dentes Aethiopis sunt albi. 55. Cum omnibus istis formis dicendi eandem rem significare velit autor, frustra quaeritur in verbis contentio. 56. Ita cum nihil aliud velint istae formae locutionis: Christus secundum quod homo, vel secundum humanitatem, vel humanitate, vel per humanitatem, vel in humanitate est creatura, quam quod habet creaturam vel assumpsit creaturam humanam, vel, quod simplicissimum est, humanitas Christi est creatura; contemnendi sunt pravilogicales, qui diversis formis grammatice loquendi diversas affingunt in eadem re sententias." („53. Dass der Äthiopier den Zähnen nach weiß ist, kann der Grammatiker auf andere Weise so sagen: Der Äthiopier ist an den Zähnen weiß, oder: von weißen Zähnen, oder: mit weißen Zähnen. 54. Wenn auch das nicht gefällt, sage er: Der Äthiopier hat weiße Zähne, oder: Die Zähne beim Äthiopier sind weiß, oder, am einfachsten: Die Zähne des Äthiopiers sind weiß. 55. Da der Autor mit all diesen Sprachformen dieselbe Sache bezeichnen will, wird der Streit um Worte vergeblich gesucht. 56. So auch, wenn diese Redeformen: Christus ist dem Mensch nach oder der Menschheit nach oder mit der Menschheit oder durch die Menschheit oder in der Menschheit ein Geschöpf, nichts anderes [sagen; G. L.] wollen als dass er ein menschliches Geschöpf hat oder ein menschliches Geschöpf angenommen hat oder, was am einfachsten ist, dass die Menschheit Christi ein Geschöpf ist; zu verachten sind die schlechten Logiker, die für die verschiedenen grammatischen Formen des Redens verschiedene Sätze über dieselbe Sache erfinden." Übers. G. L.)

257 WA 39II, 94, 5f. (1540): „Et Ioannis 1. dicit: Verbum caro factum est, cum diceretur aptius nostro iudicio: Verbum est incarnatum seu carneum factum." („Und Johannes 1 sagt: Das Wort ist Fleisch geworden, während nach unserem Urteil passender gesagt würde: Das Wort ist inkarniert bzw. fleischhaft gemacht worden." Übers. G. L.)

258 WA 39II, 112a, 22–113a,7 (1540): „XXI. Argumentum. Si recte dicitur: Christus est sitiens et mortuus, et recte dicitur sitis et mors, quia etiam in psalmo dicitur: Ego sum vermis et abiectio et opprobrium, et non dicitur: Sum abiectus. Ergo

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

simili ratione dicendum videtur: Christus mors, sitis. R. Analogia vel etymologia hic non valet. Et ut dixi, oportet nos retinere formulas a Spiritu sancto praescriptas, praesertim apud infirmos; apud fortes christianos nihil nocet, quomodo loquaris, sicut apud me, quia iam non doceor talia et scio iam; apud docendos est abstinendum. Non errante corde non erret lingua, balbutiam nostram condonat nobis Spiritus sanctus." („21. Argument. Wenn es richtig gesagt wird: Christus ist durstig und tot, und wenn es richtig gesagt wird: Durst und Tod, weil auch im Psalm gesagt wird: Ich bin ein Wurm und Verwerfung und Schmach, und nicht gesagt wird: Ich bin verworfen worden, also scheint mit ähnlicher Begründung gesagt werden zu müssen: Christus [ist; G. L.] der Tod, der Durst. Antwort. Die Analogie oder Etymologie gilt hier nicht. Und wie ich gesagt habe, müssen wir die vom Heiligen Geist vorgeschriebenen Formeln festhalten, besonders bei den Schwachen; bei den starken Christen schadet es nicht, wie du redest, so wie bei mir, weil ich solche Dinge nicht mehr lerne und ich sie schon weiß; bei denen, die lernen müssen, ist davon abzusehen. Bei einem nicht irrenden Herz irrt die Zunge nicht; der Heilige Geist vergibt uns unsere Stammelei." Übers. G. L.) Parallele 112b,23–113b,2: „Aliud. Si recte: Christus est mortuus, sitiens etc., recte quoque dicitur: Christus est mors, sitis etc. Probo, in ps. 21 dicit Christus: Ego sum abiectio, opprobrium. R. Inter docendum est cautissime loquendum. Christus ibi in summo affectu cordis ita loquitur. Et hic non quaerenda est analogia." („Ein anderes [Argument; G. L.]. Wenn es richtig ist: Christus ist gestorben, dürstet usw., ist es auch richtig gesagt: Christus ist der Tod, der Durst usw. Das beweise ich: In Psalm 21 sagt Christus: Ich bin die Verwerfung, die Schmach. Antwort. Beim Lehren ist es auf das vorsichtigste zu reden. Dort redet Christus so im höchsten Herzensaffekt. Und hier ist keine Analogie zu suchen." Übers. G. L.)

259 WA 39II, 108a, 4–9 (1540): „Paulus dicit: Christus est factus maledictum. Ergo eadem ratione potest dici: Christus est factus humanitas. Responsio: Non est sequenda analogia, sed ductus Spiritus sancti, quemadmodum ipse praescripsit, ita loquendum est. Christus est factus maledictum, ibi significat valde concretum, id est, Christus est factus hostia, victima pro nobis." („Paulus sagt: Christus ist zum Fluch gemacht worden. Mit derselben Begründung kann man also sagen: Christus ist zur Menschheit gemacht worden. Antwort: Der Analogie ist nicht zu folgen, sondern geführt vom Heiligen Geist ist so zu reden, wie auch immer er es vorgeschrieben hat. ‚Christus ist zum Fluch gemacht worden' bezeichnet dort etwas sehr Konkretes, das heißt: Christus ist zur Opfergabe gemacht worden, zum Opfer statt unser." Übers. G. L.)

260 WA 39II, 93, 8f. (1540): „Vere dicitur: […] Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc." Dt. Übers. im Text G. L. WA 39II, 101,22–102,6 (1540): „Ergo recte quod dico de homine Christo, dico etiam de Deo, quod sit passus, crucifixus. Obiectio: At Deus non potest crucifigi aut pati. R. Scio, cum nondum esset homo. Ab aeterno non est passus, sed cum factus est homo, est passibilis. Ab aeterno non erat homo, sed iam conceptus ex Spiritu sancto scilicet, natus ex virgine fit Deus et homo una persona et sunt eadem praedicata Dei et hominis. Hic facta est unio personae. Da gehets ineinander humanitas et divinitas. Die unitas, die helts. Duas fateor naturas, sed non separari possunt. Hoc facit unitas, quae est maior et firmior coniunctio quam animae et corporis, quia haec separantur,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

illa nunquam, immortalis natura divina et mortalis natura humana, sed unita in una persona. Da heists Christus, filius Dei impassibilis, Deus et homo crucifigitur sub Pontio Pilato." („Also sage ich das vom Menschen Christus richtig, was ich auch von Gott sage, dass er gelitten hat, gekreuzigt worden ist. Einwand: Doch Gott kann nicht gekreuzigt werden oder leiden. Antwort: Ich weiß, als er noch nicht Mensch war. Von ewig her hat er nicht gelitten, aber da er Mensch geworden ist, ist er leidensfähig. Von ewig her war er kein Mensch, aber sobald er aus dem Heiligen Geist empfangen worden ist, nämlich geboren aus der Jungfrau, ist er eine Person geworden, Gott und Mensch, und die Prädikate Gottes und des Menschen sind dieselben. Hier ist die Einheit der Person entstanden. Da geht's ineinander, Menschheit und Gottheit. Die Einheit, die hält's. Zwei Naturen bekenne ich, aber sie können nicht getrennt werden. Das macht die Einheit, die eine größere und festere Verbindung als die von Seele und Körper ist, denn diese können getrennt werden, jene niemals, die unsterbliche göttliche Natur und die sterbliche menschliche Natur, aber vereint in einer Person. Da heißt es: Christus, der Sohn des leidensunfähigen Gottes, Gott und Mensch, wird unter Pontius Pilatus gekreuzigt." Übers. G. L.) – Indem Luther für die „Einheit, die hält's", nicht den Begriff der Natur, sondern den der Person in Anspruch nimmt, ist der potentielle Vorwurf des Miaphysitismus abgewehrt.

261 Vgl. G. Biel, Collectorium circa quattuor libros sententiarum, 154, 12–13 (III d. 7 q. 1 a. 1): „Est autem communicatio idiomatum in Christo mutua praedicatio concretorum utriusque naturae de seinvicem et de supposito in his subsistente [...]." („Es ist jedoch die Mitteilung der Eigenschaften bei Christus die gegenseitige Prädikation der Concreta beider Naturen [jeweils; G. L.] voneinander und von dem Suppositum [sc. Christus; G. L.], das durch sie [sc. die Naturen; G. L.] subsistiert [sc. eigenständig besteht; G. L.] [...]." Übers. G. L.) – Siehe dazu R. Cross, *Communicatio Idiomatum*, 21.

262 WA 43, 32, 23–25 (1535): „Ac in coena singulariter sic adest, ut ipse filius Dei nobis cum pane corpus suum, et cum vino sanguinem suum exhibeat." Dt. Übersetzung im Text G. L.

263 WA TR 4, Nr. 4612, 403, 1–4 (1539): „Ad definitionem maxime pertinent quinque praedicabilia aut universalia, quae non realia, sed imagines in mente conceptae, quae sunt actus intelligendi. Nam mens est pictrix, quae concipit articulatim linguae vocem." („Zur Definition gehören vor allem die fünf Prädikabilien [sc. Genus, Species, Differentia, Proprium, Accidens; G. L.] oder Universalien, die keine Realien, sondern im Geist empfangene Bilder sind, die Akte des Erkennens sind. Denn der Geist ist ein Maler, der die Stimme der Sprache abschnittsweise auffasst." Übers. G. L.) WA B 5, 536, Nr. 1674a, 23–32 (Luther an Melanchthon; 1530): „Nullum igitur cum sit opus, quod traditio possit de nouo statuere, Consequens est, vt opus iam diuinitus pręceptum apprehendat, Et veluti predicamentum substantię pręsupponat, Quod postea solemniset (vt dicunt), et vestiat quantitate, qualitate, Vbi, quando, adaliquid, vt Gratias agere Opus est traditionis, imo non traditionis, Sed praecepti diuini, Fit vero traditionis, dum ea dictat: hac hora, hoc loco, hac voce, tanta mora, hoc habitu, hoc gestu volumus id efficere. At hęc predicamenta accidentium in operibus suis Deus voluit esse libera et vere accidentia, nequaquam vero substantiam."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(„Also ist, wenn es ein Werk gibt, das die Tradition von neuem festsetzen kann, es keine Folge, dass sie nun ein göttlich gebotenes Werk ergreift und es gleichsam als Prädikament der Substanz voraussetzt, das sie danach feierlich begeht (wie sie sagen) und mit Quantität, Qualität, Wo, Wann, Zu-Etwas [sc. Relation; G. L.] bekleidet, wie: Dank abzustatten ist ein Werk der Tradition, ja, nicht der Tradition, sondern des göttlichen Gebots; es wird jedoch [ein Werk] der Tradition, indem sie vorschreibt: zu dieser Stunde, an diesem Ort, mit dieser Stimme, mit solcher Dauer, mit dieser Haltung, mit dieser Geste wollen wir das hervorbringen. Aber diese Prädikamente der Akzidentien hat Gott in seinen Werken frei und wahrhaft akzidentiell sein wollen, keineswegs jedoch die Substanz." Übers. G. L.) – Siehe auch WA 45, 462b, 5–463,29 (1537), wo Luther in aller Ausführlichkeit die Abschiedsrede Christi Joh 16,16ff. mit Hilfe der fünf Prädikamente der Umstände, *circumstantiae*, erläutert: *tempus*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio* und *locus*.

264 WA 8, 88, 9–25 (1521): „Ut ergo crassissime loquamur pro sophistis, peccatum secundum praedicamenta tractemus, si forte possint nos sequi. Peccatum citra metaphoram, ubi ubi [sic] fuerit, vere peccatum est natura sua, nec unum magis peccatum quam aliud iuxta proprietatem substantiae, quae non suscipit magis neque minus, licet unum sit maius et fortius alio, sicut et substantia una maior quam altera, non enim minus substantia est musca quam homo, nec minus homo infirmus quam robustus. Porro, ne me in verbis captent, ‚Substantiam' hic accipio non more Aristotelis, sed Quintiliani, quo modo de quavis re mundi possis primum disputare, quid sit, deinde quanta, deinde qualis, et sic de aliis: quod et Aristoteles observat, ubicunque disserit, sed et sophistae cuivis praedicamento suam tribuunt quidditatem. Sic enim de iustitia disserturus, per praedicamenta dispones locos orationis, primum, quid sit secundum substantiam suam, deinde, quanta, qualis, quorum, quid agat, quid patiatur, ubi sit, quo tempore sit, quid habeat, quo modo gerat sese. Nam hic de praedicamentis intellectus meo iudicio ad eloquentiam, ad memoriam, ad intellectum, ad cognitionem rerum utilissimus foret, si exerceretur, sed scholis sophisticis prorsus ignotus." („Damit wir also für die Sophisten auf das gröbste reden, wollen wir die Sünde nach den Prädikamenten behandeln, wenn sie uns vielleicht folgen können. Die Sünde, diesseits der Metapher, ist, wo auch immer sie sei, wahrlich Sünde durch ihre Natur; nicht [ist; G. L.] die eine Sünde mehr als die andere gemäß der Eigentümlichkeit der Substanz, die weder ein Mehr noch ein Weniger zulässt, auch wenn die eine größer und mächtiger als die andere sein mag, so wie auch die eine Substanz größer [sein mag] als die andere: Denn nicht ist die Fliege weniger Substanz als der Mensch, noch ist der schwache Mensch weniger [Substanz; G. L.] als der starke. Ferner nehme ich hier, damit man mich nicht mit Worten fange, ‚Substanz' nach der Weise nicht des Aristoteles, sondern des Quintilian, nach welcher Weise du über welche Sache der Welt auch immer zuerst disputieren kannst, was sie ist, dann wie groß, dann von welcher Art, und so im Blick auf die anderen [Sachen; G. L.]: was auch Aristoteles beachtet, wo immer er etwas abhandelt, aber auch die Sophisten schreiben jedem beliebigen Prädikament seine eigene Washeit zu. So wirst du nämlich, wenn du die Gerechtigkeit abhandeln willst, die Loci der Rede durch die Prädikamente anordnen, zuerst, was sie ihrer

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Substanz nach ist, dann, wie groß sie ist, welcher Art, wem sie eignet, was sie tut, was sie leidet, wo sie ist, zu welcher Zeit sie ist, was sie hat, auf welche Weise sie sich verhält. Denn dieses Verständnis der Prädikamente wäre, wenn es geübt würde, meinem Urteil nach für die Beredsamkeit, für das Gedächtnis, für den Verstand, für die Erkenntnis der Dinge äußerst nützlich, ist aber den sophistischen Schulrichtungen ganz und gar unbekannt." Übers. G. L.)

265 WA 40 III, 334, 24–26 (1540): „[…] nos debemus nos ex simplici et absoluto substantiae praedicamento transferre in praedicamento relationis." Dt. Übers. im Text G. L.

266 WA 39II, 110b, 7–16 (1540): „Ubi imaginamur unitatem ita, ut divinitas in Christo sit tamquam substantia, ipsius humanitas autem tamquam accidens in Christo, sicut albedo, nigredo, sed hoc non est proprie et commode locutum, tantum sic loquimur, ut comprehendi possit aliquo modo. Sed maxima est illa unitas duarum naturarum in una persona, ut pares sint in praedicatione, communicant sibi idiomata, quasi vel solum esset Deus vel solum homo." („Wo wir uns die Einheit so vorstellen, dass die Gottheit in Christo gewissermaßen eine Substanz, seine Menschheit jedoch gleichsam eine Akzidentie in Christus ist, so wie Weiße, Schwärze, ist das nicht eigentlich und angemessen gesprochen; so reden wir nur, damit wir irgendwie verstanden werden können. Aber jene Einheit der zwei Naturen in einer Person ist die allerengste, so dass sie in der Prädikation gleichwertig sind und sich gegenseitig die Eigenschaften mitteilen, so als ob entweder allein Gott oder allein Mensch [da; G. L.] sei." Übers. G. L.)

267 WA 42, 646, 29–31 (1535): „Deus enim, ut saepe dixi, in praedicamento substantiae est incompraehensibilis, et habitat lucem, ad quam ne cogitationibus quidem accedere possumus, et velle scrutari iuditia eius vere est ad impossibilia tendere." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 32–35: „Resistendum igitur est in verbo, Ibi audiendum, quid promittat nobis, quid comminetur nobis. Haec cum fructu fiunt, sicut primus Psalmus et 119. docent. Caetera, quae verbo non sunt patefacta, simpliciter relinquenda sunt, sine periculo enim tentari non possunt." („Durch das Wort ist also zu widerstehen; da ist zu hören, was er [sc. Gott; G. L.] uns verheißt, was auf uns zukommt. […] Etliches, was durch das Wort nicht offenbar geworden ist, muss einfach weggelassen werden, denn ohne Gefahr können sie nicht geprüft werden." Übers. G. L.)

268 WA 40III, 334b, 12–33 (1532): „Sed cum respicimus ad veram magnitudinem, quam nobis verbum proponit, cogimur dicere, quod mors, peccatum, Satan cum portis inferorum vere nihil sint quam foenum in tectis, quam stipula et bulla innatans aquae, quae levissima occasione rumpitur et evanescit. Sic sunt haec dilatanda adversus omnia genera tentationum, sive sint persecutores verbi, mundus et Principes, sive peccatum, mors et Satan, omnia haec discamus extenuare, quantum omnino possumus, ideo scilicet, quia Christus vivit et nos verbum eius retinemus. Is enim est, qui devorare ista omnia potest et dicere, quod sint unum nihil. Cum vero ista consideramus extra verbum et Christum, respectu nostri et nostrarum virium, tunc profecto non sunt foenum, sed magni et insuperabiles montes. Sed debemus esse Dialectici et, quando adversus hostes pugnandum est, nos debemus nos ex simplici et absoluto substantiae praedicamento transferre in praedicamentum relationis: ut scilicet pugnemus non simpliciter ut homo constans ex corpore et anima, sed ut Christianus,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

baptisatus in nomine Christi, habens donum Spiritus et verbum. Diabolus itaque, mors, infernus ipse, mundus cum omnibus iratis Principibus comparatus ad Christianum vere sunt foenum tectorum et si quid aliud potest dici vilius ac contemptius. Habet enim verbum, quod est omnipotens, siquidem est potentia Dei. Item habet ipsum Christum. Itaque Christiani sunt in victi, etiam tum, cum vincuntur et succumbunt." („Wenn wir aber auf die wahre Größe blicken, die uns das Wort vorsetzt, werden wir gezwungen zu sagen, dass Tod, Sünde, Satan mit den Pforten der Hölle wahrlich nichts sind als Stroh auf den Dächern, wie ein Halm oder eine im Wasser schwimmende Blase, die bei der geringsten Gelegenheit zerplatzt und vergeht. So ist das auch auf alle Arten der Anfechtungen auszudehnen, ob es Verfolger des Wortes seien, die Welt und die Fürsten oder Sünde, Tod und Satan; all das sollen wir herabzustufen lernen, nämlich deswegen, weil Christus lebt und wir an seinem Wort festhalten. Er nämlich ist es, der all dies verschlingen und sagen kann, dass sie ein einziges Nichts seien. Wenn wir jedoch dies außerhalb des Wortes und Christi betrachten, im Blick auf uns und unsere Kräfte, dann sind sie freilich nicht Stroh, sondern große und unüberwindbare Berge. Aber wir müssen Dialektiker sein und müssen uns, wenn gegen Feinde gekämpft werden muss, aus dem einfachen und absoluten Prädikament der Substanz in das Prädikament der Relation hinüberbegeben: damit wir nämlich nicht einfach wie ein aus Leib und Seele bestehender Mensch kämpfen, sondern als Christ, getauft im Namen Christi, der die Gabe des Geistes und das Wort hat. Daher sind der Teufel, der Tod, die Hölle selbst, die Welt mit allen zornigen Fürsten, verglichen mit einem Christen, wahrlich nichts anderes als Dachstroh, und wenn es noch wertloser und verächtlicher genannt werden kann [, auch das; G. L.]. Er hat nämlich das Wort, das allmächtig ist, da es ja die Macht Gottes ist. Ebenso hat er Christus selbst. Daher sind die Christen Sieger, auch dann, wenn sie besiegt werden und unterliegen." Übers. G. L.)

269 Z.B. Albert von Rickmersdorf, der das Prädikament der Relation aus dem Prädikament der Quantität ableitet. A. von Sachsen, Logik, 180, 15–19: „Et quantitatem sequitur magnitudo, ergo praedicamentum quantitatis sequitur praedicamentum relationis, de quo sunt isti termini *aequale* et *inaequale*, *magnum* et *parvum*." Ebd., 181: „Und der Quantität folgt die numerische Größe, somit die Gleichheit und Ungleichheit, also folgt dem Prädikament der Quantität das Prädikament der Relation, zu dem die Terme ‚gleich' und ‚ungleich', ‚groß' und ‚klein' gehören." Siehe auch die ausführliche Diskussion ebd., 204–217.

270 WA TR 5, Nr. 5292, 47, 27 (1540).

271 Zum Relativen siehe G. Linde, Zeichen und Gewißheit, 386, Anm. 162.

272 WA TR 5, Nr. 5292, 47, 23–34 (1540): „Von fremden Göttern. Doctor Martinus Luther ward gefraget: Wie man beweisen könnte, daß fremde Götter haben hieße so viel, als einen Gottesdienst anrichten und einsetzen wider Gottes Wort? Darauf antwortete er und sprach: ‚Deus et cultus sunt relativa, Gott und Gottesdienst gehören zusammen, eins kann ohn das ander nicht sein. Denn Gott muß je eines Menschen oder Volks Gott sein, und ist allzeit in praedicamento relationis, referirt und zeuhet sich auf ein andern. Gott will etliche haben, die ihn anrufen und ehren; denn einen Gott haben und ihn

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ehren, gehören zusammen, sunt relativa, wie Mann und Weib im Ehestand; keines kann ohn das ander sein. Darum wer einen Gottesdienst einsetzt und anrichtet von ihm selber, aus eigener Andacht, ohne Gottes Befehl, der ist ein Ehebrecher und abgöttisch, wie eine Ehefrau, wenn sie mit einem andern zuhält und buhlet mit ihm, und wiederum; und suchet einen andern Gott denn den rechten, wahren Gott, ob er gleich meinet, er thue Gott einen rechtschaffenen Dienst.“ Parallele, ebd., 11–21: „Dei alieni, quid? Doctor interrogatus, quomodo probari possit Deos alienos significare cultum institutum contra verbum Dei? respondit: Deus et cultus sunt relativa. Nam Deus est alicuius Deus et semper est in praedicamento relationis. Deus requirit, qui invocant et colunt. Nam habere Deum est colere Deum. Cultus semper requirit Deum, ut uxor et vir sunt relativa; maritus et scortum non sunt relativa. Quicunque igitur aliquem cultum instituit ex se ipso, is est adulter et quaerit alium Deum quam verum Deum, etiamsi opinetur se vero Deo eum cultum praestare, ut Hieroboam, is instituit cultum vero Deo Israhelis, sed cum cultus erat falsus, etiam Hieroboam erat falsus, qui eum instituerat.“

273 WA 42, 635, 14–23 (1538): „Deus autem, qui se patefecit visibilibus notis, qui dedit verbum promissionis, et instituit Sacramenta, ille est verus Deus et salvator, quem appraehendere et intelligere possumus. Cavendum autem hoc est, ne quid vel addas, vel adimas iis, quibus se Deus manifestavit. Quod si a Deo hoc, quem ponimus in praedicamento relationis, discesseris, et scrutatus fueris Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis, opprimeris a maiestate: Si quaesiveris in praedicamento qualitatis, consumeris. ‚Est enim Deus ignis consumens‘ et ‚habitans lucem inaccessibilem‘. Maneto igitur apud Deum in praedicamento relationis, super quem extollitur Antichristus, hoc est Papa Romanus, et Turca quoque […].“ Dt. Übers. im Text G. L.

274 WA 39II, 141a, 1–6 (1540): „Christianus est dupliciter considerandus, in praedicamento relationis et qualitatis. Si consideratur in relatione, tam sanctus est, quam angelus, id est, imputatione per Christum, quia Deus dicit, se non videre peccatum propter filium suum unigenitum, qui est velamen Mosi, id est, legis. Sed christianus consideratus in qualitate est plenus peccato.“ Dt. Übers. im Text G. L.

275 WA 39II, 140c,32–141c,24 (1540): „XXVIII. Argumentum. [Philippus Melanchton]. Vos docetis, quod iustus non habeat legem damnantem. Ergo nec David habuit legem damnantem nec peccavit. R. [M. L.] Duo dicit Philippus. Est distinctio gratiae et doni. Iam es sub gratia et sine peccato, sed formaliter adhuc adest peccatum, sed in praedicamento relationis, non est peccatum in nobis relatione, sic christianos in relatione esse iam sanctos atque angelos in coelo. Deinde de dono iam habeant donum satisfaciendi legi. Hoc non est verum, illud donum non habent christiani.“ („28. Argument. [Philipp Melanchthon.] Ihr [sc. Luther; G. L.] lehrt, dass der Gerechte kein verdammendes Gesetz habe. Also hat auch David kein verdammendes Gesetz gehabt und nicht gesündigt. Antwort [Martin Luthers; G. L.]: Philipp [Melanchthon; G. L.] sagt zweierlei: Es gibt eine Unterscheidung zwischen Gnade und Gabe. Nun bist du unter der Gnade und ohne Sünde, doch formaliter ist die Sünde noch da, aber im Prädikament der Relation ist die Sünde der Relation nach nicht in uns, so seien die Christen in der Relation schon heilig und Engel im Himmel. Sodann [sagt

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er; G. L.] über die Gabe, dass sie [sc. die Christen; G. L.] schon die Gabe haben, dem Gesetz Genüge zu tun. Das ist nicht wahr, jene Gabe haben die Christen nicht." Übers. G. L.)

276 Vgl. auch WA 40II, 420b, 20–28 (1532): „Nam hanc distinctionem Paulus tradit, Aliud esse gratiam et aliud esse donum. Gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et iustificans gratis per Christum. Pertinet autem ad praedicamentum relationis, quod dixerunt Dialectici minimae entitatis et maximae virtutis esse, Ne putetis esse qualitatem, sicut Sophistae somniarunt. Pendet enim remissio peccatorum simpliciter ex promissione, quam fides accipit, non ex nostris operibus aut meritis, sed ex eo, quod Deus gratuito nos ad se revocat per compunctionem legis, ut agnoscamus eum largitorem esse gratiae." („Denn diese Unterscheidung überliefert Paulus, dass Gnade das eine und Gabe das andere ist. ‚Gnade' bezeichnet eine Gunst, durch die Gott uns ergreift, indem er Sünden vergibt und umsonst durch Christus rechtfertigt. Dies betrifft aber das Prädikament der Relation, von dem die Dialektiker gesagt haben, es sei von geringstem Sein und von größter Kraft; haltet es nicht für das Prädikament der Qualität, so wie die Sophisten träumen. Denn die Vergebung der Sünden ergibt sich aus der Verheißung, die der Glaube empfängt, nicht aus unseren Werken oder Verdiensten, sondern aus Gott, denn Gott ruft uns durch den Stachel des Gesetzes unentgeltlich zu sich zurück, so dass wir erkennen, dass er der Spender der Gnade ist." Übers. G. L.) Vgl. ebd., 421a, 4–10 (1532): „Sicut scitis, nos habere hanc distinctionem ex S. Paulo: ‚Aliud gratiam, donum', Ro. 5. Gratia ad ipsum favorem divinum, quo consolatur nos et remittit nobis peccata nostra. Dilectio versatur in praedicamento relationis, quod minimae entitatis, tamen etc. Cum ‚reputatur fides ad iusticiam', das ist gratia, simpliciter ex promissione dei, sine nostris meritis, imo econtra gratuito complet nos per cognitionem legis, ut humiliati." („So wisst, dass wir diese Unterscheidung vom heiligen Paulus haben: ‚Anders [verhält es sich; G. L.] mit der Gnade [als mit; G. L.] der Gabe', Röm 5. ‚Gnade' [bezieht sich] auf jene göttliche Gunst, durch die er [sc. Gott; G. L.] uns tröstet und uns unsere Sünden vergibt. Die Freude hängt am Prädikament der Relation, das von geringstem Sein ist, dennoch usw. [d.h.: von größter Kraft; G. L.]. Denn ‚der Glaube wird als Gerechtigkeit gegolten lassen', das ist Gnade, einfach aufgrund der Verheißung Gottes, ohne unsere Verdienste, vielmehr vollendet er uns im Gegenteil unentgeltlich durch die Erkenntnis des Gesetzes, auf dass wir gedemütigt werden." Übers. G. L.)

277 Vgl. WA 9, 38, 28–37 (1510): „Ego nisi aliter diceret b. Augustinus, Ego dicerem, quod pater non est pater nisi ex filio sive filiatione. Ita nec apud seipsum sapiens, sed per filium qui est ejus sapientia qua est sapiens. Nec apud se ipsum bonus nisi per spiritum sanctum qui est ejus bonitas. Ita quod quandocunque nominatur potens, sapiens, bonus, semper simul nominantur omnes tres personae. Ratio est, quia pater est relativum. Et ut hic dicit Ambrosius: non potest nominari nec dici pater, nisi connominetur et filius. Sic Sapiens et sapientia sunt relativa. Et non potest nominari talis, nisi et filius connominetur." („Ich – nicht anders würde es der selige Augustin sagen –, ich würde sagen, dass der Vater ausschließlich aufgrund des Sohnes oder der Sohnschaft Vater ist. So ist er nicht bei sich selbst weise, sondern durch den Sohn, der seine Weisheit

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, wodurch er weise ist. Noch ist er bei sich selbst gut, wenn nicht durch den Heiligen Geist, der seine Güte ist. So werden immer zugleich alle drei Personen benannt, wann immer er als mächtig, weise, gut benannt wird. Die Begründung ist, weil Vater ein Relativum ist. Und wie hier Ambrosius sagt: Man kann nicht als Vater benannt oder ausgesagt werden, wenn nicht der Sohn mitbenannt wird. So sind ‚der Weise' und ‚Weisheit' Relative. Und ein solcher [sc. Vater; G. L.] kann nicht benannt werden, wenn nicht auch der Sohn mitbenannt wird." Übers. G. L.)

278 WA 40III, 227b, 23–27 (1532): „Idem accidit in Politia. Dicit igitur Psalmus: Nisi Dominus custodierit etc. Pone igitur nomen: Dominus in praedicamentum Relationis contra nostrum originale peccatum et contra naturalem praesumptionem nostram, quasi dicat: Ego quidem sic dico infoeliciter custodiri civitatem, nisi Dominus custodiat." („Dasselbe tritt auch im Staat ein. Also sagt der Psalm: ‚Wenn der Herr nicht bewahrt' usw. Setze also das Nomen ‚Herr' ins Prädikament der Relation, gegen unsere Erbsünde und gegen unsere natürliche Vermessenheit, als sagte er: Ich will ja unglückseligerweise so reden, dass die Stadt bewahrt wird, wenn nicht der Herr sie bewahrt." Übers. G. L.)

279 WA 40III, 653,36–654,1 (1543): „Porro Filii vocem accipio non tantum substantive, sed etiam relative et in praedicamento relationis. Sic enim sonant verba: Datus nobis est Filius. Supra dixit nos fuisse oppressos ‚iugo oneris, virga humeri et sceptro exactoris', hoc est, captivos Diaboli, subiectos morti, servos pecati, obnoxios legi. Nunc vero per contrarium relative in Christum credentes amplius non sunt servi mortis, peccati, legis et diaboli, sed Filii per hunc Filium nobis datum." Dt. Übers. im Text G. L. WA 46, 337c,12–338c,15 (1538): „Denn wer ist er, der uns solche Bruederschafft bringet? Der einige Gottes Son und Almechtiger Herr aller Creaturn, der nie keiner sunden ist schueldig worden, Esaia am drey und funsszigsten Cap. und jnn der ersten Epistel S. Petrj am andern, Das er fur seine person keine marter noch tod leiden duerffte, Aber ich habe es alles gethan (spricht er) umb ewern willen als ewer lieber Bruder, der da nicht kuend leiden, das jr jnn solchem elend unter dem Teuffel, sunde und tod von Gott ewiglich gescheiden, verderben soltet. Sondern bin an ewer stat getretten und habe ewern jamer auff mich genomen, mein leib und leben fur euch hin gegeben, das euch davon geholffen wurde, Und bin darumb wider aufferstanden, das ich solche huelff und sieg euch verkuendige und zu eigne und jnn meine Bruederschafft setze, das jr das alles, was ich habe und vermag, mit mir haben und geniessen sollet. Also sihestu, das ers nicht wil bey dem lassen bleiben, das die Historia geschehen ist, und ers fur seine person ausgericht hat, Sondern mengets unter uns und machet eine Bruederschafft daraus, das es ein gemein gut und erbe unser aller sein sol, Setzets nicht jnn predicamento absoluto, sondern Relationis, das ers gethan habe als unser Bruder, Und wil nicht anders angesehen und erkand werden, denn als der mit diesem allen unser sey, und wir widerumb sein, und also gar zu samen gehoeren auffs aller nehest, das wir nicht neher verbunden sein kuendten, als die zu gleich einen Vater hab en und sitzen jnn gleichem gemeinem und ungeteiletem gut und uns moegen alle seiner gewalt, ehre und guts annemen, rhuemen und troesten als des unsern."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

280 WA 49, 95, 33–35 (1540): „In praedicamento relationis ist peccatum hinweg et per remissionem peccatorum. Non in praedicamento qualitatis i. e. stickt dir in der haut, fulest, quod geneigt ad omnia peccata." WA TR 3, Nr. 2933a, 96, 3–6 (1533): „Nos volumus manere in iustitia praedicamenti relationis et non qualitatis, scilicet das vns Gott fur frum vnd gerecht halte; dafur konnen wir vns nicht halten, quia iudicamus secundum sensum, non iudicamus secundum fidem, quae est nostra infirmitas." („Wir wollen in der Gerechtigkeit im Sinne des Prädikaments der Relation und nicht der Qualität bleiben, dass nämlich Gott uns für fromm und gerecht hält; dafür können wir uns nicht halten, denn wir urteilen gemäß der Wahrnehmung, wir urteilen nicht gemäß dem Glauben, der unsere Schwäche ist." Übers. G. L.) Vgl. WA TR 3, Nr. 2933b, 97, 24–27 (1533). WA 39II, 151b, 11f. (1542): „Iustitia christianorum non est in praedicamento qualitatis, sed in relatione, quia est reputatio iustitiae, qua Deus nos reputat iustos." („Die Gerechtigkeit der Christen liegt nicht im Prädikament der Qualität, sondern in dem der Relation, denn es handelt sich um eine Zusprechung der Gerechtigkeit, durch die Gott uns gerecht spricht." Übers. G. L.) WA 40II, 354a, 2–5 (1532): „Ideo Christianus non est sanctus intrinsece et formaliter. Nec Sanctitas est in praedicamento substantiae sed relationis, est gratuita misericordia, simpliciter per Confessionem et agnoscentiam, quod praedicaret deum misericordem peccatoribus." („Heilig ist der Christ deswegen nicht intrinsisch und formal. Die Heiligkeit kommt nicht durch das Prädikament der Substanz, sondern der Relation; sie ist die unentgeltliche Barmherzigkeit, einfach durch das Bekenntnis und die Erkenntnis, dass der barmherzige Gott den Sündern predigt." Übers. G. L.) Vgl. auch WA TR 3, 267, 17–26 (1533): „Spiritus Sanctus arguit mundum de peccato, quod non agnoscit, et reicit iustitiam in solum Christum; ideo opponit se totus mundus cum sua potentia, sanctitate et iudicio, non vult enim infidelitatem hoc suum peccatum esse, neque reici suam iustitiam aequanimiter patitur et solum Christum extolli. Ideo arguitur mundus a Spiritu Sancto. Ideo dicit principem mundi iudicatum esse […]. Satanas autem hic ponendus est in praedicamento relationis cum toto suo regno et efficacia; secundum enim praedicamentum substantiae antea est iudicatus, nunc autem per euangelium potentia eius." („Der Heilige Geist klagt die Welt der Sünde an, die sie nicht erkennt, und schiebt die Gerechtigkeit allein auf Christus; deswegen widersetzt sich die ganze Welt seiner Macht, seiner Heiligkeit und seinem Urteil, denn sie will nicht, dass dieser Unglaube ihre Sünde sei, und duldet nicht, dass ihre Gerechtigkeit gleichmäßig weggeschoben und allein Christus gerühmt werde. Deswegen wird die Welt vom Heiligen Geist angeklagt. Deswegen sagt er [sc. Jesus in Joh 16; G. L.], dass der Fürst der Welt gerichtet ist […]. Satan aber ist hier mit seinem ganzen Reich und seiner ganzen Wirksamkeit durch das Prädikament der Relation darzustellen, denn nach dem Prädikament der Substanz ist er zuvor gerichtet; nun aber ist seine Macht durch das Evangelium [gerichtet]." Übers. G. L.)

281 WA 43, 455, 1–5 (zu Gen 26; 1535): „Uxor servit mihi indignissimo in omnibus praedicamentis substantiae, quantitatis, qualitatis. Sed in praedicamento relationis sum dignus. […] sum peccator. Sed tum efficior dignus, quando Deus dicit: Volo indulgere et connivere […]." Dt. Übers. im Text G. L.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

282 WA 40III, 62b, 33–38 (1532): „Ergo in haec intueamur et discamus in tentatione recte dividere seu distinguere, nempe, quod afflictio et crux in se, hoc est, quod carnem et sensum cordis nostri, est quiddam infinitum. Si enim Christus et Deus nihil est, etiam levissimum malum a nobis non posset vinci, sed opprimeret nos. Ad hunc modum quaevis calamitas est infinita. Sed an non mandacium est, quod Deus et Christus nihil sit aut nunquam sit?“ („Also sollen wir darauf schauen und lernen, in der Anfechtung recht zu unterteilen oder zu unterscheiden, nämlich, dass die Qual und das Kreuz an sich, das heißt, was das Fleisch und die Gesinnung unseres Herzens [quält; G. L.], etwas Unendliches ist. Denn wenn Christus und Gott ein Nichts sind, könnte auch das winzigste Übel von uns nicht besiegt werden, sondern würde uns erdrücken. Diesbezüglich ist ein jedes Unglück unendlich. Aber ob es nicht eine Lüge ist, dass Gott und Christus ein Nichts sind oder niemals sind?“ Übers. G. L.)

283 WA 40III, 62b, 23–32 (1532): „Sic igitur debemus discere distinctiones Spiritus sancti. Moritur tibi pater, filius, uxor, amittis rem, gloriam, sanitatem, fiduciam cordis, etiam Christum interdum, sunt sane illa magna. Sed cave, ne ex hoc tempore huius sensus facias spheram et ex puncto hoc lineam infinitam. Quantumvis enim magnum est malum, Deus certe infinitis modis maior est. Si igitur ille adhuc stat, si non periit, sicut perire nequit, quid magni est, quod uxor, quod liberi tibi perierint? quid magni est, quod tuum corpus et vita tua perit? quid enim ea est, si eam ad Deum et eius gratiam compares? nimirum omnia, quae habemus et sumus, vere sunt punctum mathematicum collata ad Deum et eius opes, quas in verbo promittit.“ („So also müssen wir die Unterscheidungen des Heiligen Geistes lernen. Dir stirbt der Vater, der Sohn, die Frau stirbt, du verlierst Besitz, Ehre, Gesundheit, die Zuversicht des Herzens, auch Christus zuweilen, jene Dinge sind fürwahr groß. Aber hüte dich, dass du aus dieser Zeit einer solchen Gesinnung nicht eine Sphärenkugel machst und aus diesem Punkt eine unendliche Linie. Denn wie groß das Übel auch immer ist, Gott ist gewiss auf unendliche Weisen größer. Wenn er also noch steht, wenn er nicht zugrundegegangen ist, so wie er nicht zugrundegehen kann, was für ein Großes ist es dann, dass Frau, Kinder dir gestorben sind? Was für ein Großes ist es, dass dein Leib und dein Leben zugrundegeht? Was nämlich ist das, wenn du das mit Gott und seiner Gnade vergleichst? Selbstverständlich ist alles, was wir haben und sind, verglichen mit Gott und seinen Reichtümern, die er mit seinem Wort verheißt, ein mathematischer Punkt.“ Übers. G. L.)

284 WA 40III, 62b,38–63b,21 (1532): „Si igitur vivit et est Deus et Christus, sicut esse necesse est, non est absolute iudicandum secundum cor nostrum de cruce, sed secundum praedicamentum relationis, hoc est, conferendum cum Dei auxilio; ita fiet, ut praedicamentum quantitatis totum absorbeatur.“ Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 63b, 21–29: „Tentatio magna est in carne morbus, intollerabile est mori, proiici in ignem etc., magnum est amittere uxorem, liberos, si tantum in te intuearis. Sed comparative haec intuenda sunt, respectu Dei omnipotentis, quod, etsi amisimus haec, tamen Deus adhuc regnat ac vivit, qui etsi ad modicum affligi sinit, tamen nos beare vult. Sic in Esaia dicit: ‚Ad momentum dereliqui te.‘ Hoc momentum carni videtur infinitum quiddam, Sed, ut dixi, carnis oculi fallunt. Igitur iudicium faciendum est ex promissionibus rerum

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

invisibilium et videndum, quid Deus in verbo suo dicat." („Eine große Anfechtung ist die Krankheit im Fleisch, Sterben ist unerträglich, ins Feuer geworfen werden usw., groß ist es, Frau und Kinder zu verlieren – wenn du nur auf dich siehst. Aber im Vergleich müssen diese Dinge betrachtet werden im Blick auf den allmächtigen Gott: Auch wenn wir das alles verloren haben, so regiert und lebt Gott dennoch, der, wenn er uns auch für eine kurze Zeit leiden lässt, uns doch selig machen will. So spricht er in Jesaja: ‚Einen Augenblick habe ich dich verlassen.' Dieser Augenblick erscheint dem Fleisch wie etwas Unendliches. Aber, wie ich sagte, die Augen des Fleisches täuschen. Darum muss das Urteil gefällt werden aufgrund der Verheißungen der unsichtbaren Dinge, und man muss sehen, was Gott in seinem Wort sagt." Übers. G. L.)

285 So zum Beispiel R. Työrinoja, Proprietas Verbi, 165: „Luther seems on the whole to take a negative attitude towards the discussion about the properties of terms (proprietates terminorum) and terminist logic. The extremely important notion of the logic of terms, i.e. suppositio, appears infrequently in his writings, and when it does, usually in bad light."

286 R. Cross, Communicatio Idiomatum, 40. Ders., The Metaphysics of Christology in the Late Middle Ages, 9f.: „[…] one of the most significant features of nominalism as generally understood at the time was an acceptance of the so-called ‚two-name' theory of predication: for an atomic proposition to be true, subject and predicate must have the same supposition—they must both *name* the same object. Necessary for the truth of ‚Socrates is wise', for example, is that ‚Socrates' names Socrates and that ‚[a] wise [thing]' likewise names Socrates."

287 WA 1, 226, 17–25 (1517): „45. Theologus non logicus est monstrosus haereticus, est monstrosa et haeretica oratio. Contra dictum commune. 46. Frustra fingitur logica fidei, Suppositio mediata extra terminum et numerum. Contra recen. Dialect. 47. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. Contra Card[inalem]. 48. Non tamen ideo sequitur, veritatem articuli trinitatis repugnare formis syllogisticis. Contra eosdem, Card. Ca. [Cardinalem cameracensem; G. L.] 49. Si forma syllogistica tenet in divinis, articulis trinitatis erit scitus et non creditus." („45. [Zu sagen:] Dass ein Theologe, der kein Logiker ist, ein ungeheuerlicher Ketzer ist: das ist eine ungeheuerliche und ketzerische Rede. Gegen die allgemeine Lehre. 46. Vergeblich erdichtet man sich eine Logik des Glaubens, eine mittelbare Supposition, außerhalb von Terminus und Zahl. Gegen die neueren Dialektiker. 47. Keine syllogistische Formel fasst das unbegrenzte Göttliche. Gegen den Kardinal [sc. Pierre d'Ailly; G. L.]. 48. Doch deswegen folgt nicht, dass die Wahrheit des Trinitätsartikels den syllogistischen Formeln widerspricht. Gegen eben jene und d'Ailly. 49. Falls es doch so ist, dass eine syllogistische Formel in göttlichen Dingen stichhaltig ist, so wird der Trinitätsartikel gewusst und nicht geglaubt werden." Übers. G. L.) WA 39II, 4, 15f. (1539): „Nec utendum nec fruendum est subtilibus istis inventis, de suppositione mediata et immediata, in rebus fidei." („In den Sachen des Glaubens dürfen jene äußerst subtilen Erfindungen über die mittelbare und die unmittelbare Supposition weder gebraucht noch genossen werden." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

288 Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles, 384: „Ein Terminus supponiert dann mittelbar für den Vater (als Person der Trinität), wenn er zwar für den Vater supponiert, jedoch mit dem Terminus ‚Pater' nicht nach der Regel der Konvertibilität konvertibel ist, nämlich mit Hilfe des Ausdrucks ‚omnis res quae est'. Das ist etwa beim Terminus ‚essentia [divina]' der Fall. Zwar supponiert dieser für den Vater – das Urteil ‚Quaecunque res quae est Pater, est essentia' ist wahr –, dennoch wäre der Satz ‚Omnis res quae est [= quaecunque res quae est] essentia divina, est pater' falsch, denn auch der Sohn ist eine res, die essentia divina ist, ohne doch Vater zu sein. Darum supponiert ‚essentia' nur mittelbar für den Vater, ‚Pater' jedoch unmittelbar. Umgekehrt supponiert ‚Pater' mittelbar für die essentia divina." Siehe zu dem gesamten Problem ebd., 378–430.

289 Siehe Th. Dieter, Der junge Luther und Aristoteles, 393–395. WA 39II, 333, 10–25 (1544): „Et ex patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Atque ideo cum dico: Deus genuit Deum, vox ‚Deus' non supponit personaliter tantum, sed et essentialiter, hoc est, essentia divina genuit. Essentia divina et persona non distinguuntur realiter, sed formaliter, et sunt unum. Hoc sic intellige: Essentia divina et persona sunt una res, una essentia divina. Inter personam enim et essentiam divinam non est discrimen. Personae tres sunt realiter distinctae inter se vel a se, sed non ab essentia. Et de utrisque recte dicitur: Essentia generat, item: Persona generat. Nam similitudo potest dari de Christo, ubi in una persona duae sunt naturae, divina et humana sic unitae, ut unus tantum sit Christus, et tamen mens cogitando distinguit inter naturam divinam et humanam, quamquam unus sit et maneat Christus, quae distinctio formalis Deo est. Realiter enim hae duae naturae in Christo distingui non possunt, quia in Christo sunt unitae, ut idem Christus verus sit Deus et verus homo." („Und er ist aus dem Vater vor aller Zeit geboren, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott von wahrem Gott. Und deswegen supponiert der Ausdruck ‚Gott', wenn ich sage, dass Gott Gott gezeugt hat, nicht nur personaliter, sondern auch essentialiter, das heißt, die göttliche Essenz hat gezeugt. Die göttliche Essenz und die Person sind nicht realiter, sondern formaliter voneinander geschieden und sind eines. Das verstehe so: Die göttliche Essenz und die Person sind eine Sache, eine göttliche Essenz. Denn zwischen der Person und der göttlichen Essenz besteht kein Unterschied. Die drei Personen sind realiter voneinander oder je von sich unterschieden, aber nicht von der Essenz. Und von beiden wird richtig gesagt: Die Essenz zeugt; desgleichen: Die Person zeugt. Denn ein Gleichnis kann von Christus her gegeben werden, wo in einer Person zwei Naturen sind, die göttliche und die menschliche, so vereinigt, dass es nur ein Christus ist, und dennoch der Verstand im Erkennen zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur unterscheidet, was eine Formaldistinktion im Blick auf Gott ist, obwohl Christus einer ist und bleibt. Denn realiter können die beiden Naturen in Christus nicht unterschieden werden, weil sie in Christus vereinigt sind, so dass derselbe Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist.")

290 WA 39II, 11a,20–12a,2 (1539): „Ipsi autem conciliando disconciliant, ut faciunt per suas immediatas suppositiones Et simpliciter dico: Si distinguitur, ergo non est idem." Dt. Übers. im Text G. L.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

291 Ch. Helmer, The Trinity and Martin Luther, 112, Anm. 283.

292 WA 39II, 4, 10–16 (1539): „10. Ex praedicabilium doctrina sequeretur pulchre: Deus est homo, ergo est animal rationale, sensitivum, animatum, corpus, substantia scilicet creata. 11. Sed quia christianis sobrie, et (ut Augustinus docet) secundum praescriptum est loquendum, tales consequentiae sunt simpliciter negandae. 12. Nec utendum nec fruendum est subtilibus istis inventis, de suppositione mediata et immediata, rebus fidei." Dt. Übers. im Text G. L.

293 So auch R. Schwarz, Gott ist Mensch, 341: „Wenn aber die göttliche Person in Christus nur ein sustentare humanam naturam ausübt, wenn sie als ein Suppositum die Menschheit ‚trägt' oder zur Einzelerscheinung erhebt, so bedeutet das für Luther, daß Christus gleichsam nur actu secundo Mensch ist, daß das Menschsein nur die sekundäre, vermittelte Wirklichkeit der Christus-Person ist. Christus, der Sohn Gottes, ist aber in Wahrheit actu primo Mensch; sein Menschsein ist ebenso seine primäre, unvermittelte Wirklichkeit wie sein Gottsein. Er ist Gott und Mensch in einer Person."

294 WA B 9, Nr. 3629c, 51–75, 444f. (1541): „Also haben sie auch solche falsche philosophia gebraucht ynn dem artikel incarnationis, Als, wenn ich spreche: Dieser mensch ist Gott, dis kind Marie ist schepffer der welt, oder Dis ist mein lieber son &c.., Solche rede lassen sie nicht bleiben, das Gott vnd Mensch ein ding, oder Marie kind vnd schepffer ein ding sey, Sondern so sagen sie, vnd viel besser: Homo est Deus, idest filius Dei, sustentans humanam naturam, est Deus, Quia necesse sit subiectum & praedicatum pro eodem supponere. Hic filius Dei sustentans humanam naturam, est filius meus dilectus. Hic filius Dei sustentans humanam Natüram in pueritia sua, est creator mundi. Das sol kostlich geredt sein vnd den Christlichen glauben aus der philosophia verteidinget heissen. Aber wenn die Menscheit Christi so verborgen oder vnbekant were, als des brots wesen vnter seiner gestalt, so hette sie sich nach art solcher rede vnd philosophia eben so wol mussen verlieren vnd transsubstantiren lassen als das brot. Denn es ist einerley rede vnd regel zureden, Vnd Eutyches, ia der Jüden glauben blieben. Aber nü die menscheit Christi bekant vnd da ist, flicken sie die wort Homo, Hic, puer &c.. mit diesem zusatz: Sustentans humanam natüram. Welchs ein fast vngeschickte rede ist, die man dem volck weder sagen noch leren kan, Dazu vnchristlich ist, Quia negat filium Dei Esse hominem actu primo. Sed fingit eum sustentare hümanam naturam velut actu secundo, quod est hereticissimum dictum. Solche portenta haben geleret, die vns wollen nü zu ketzern machen. Darumb bleiben wir bey der gemeinen rede, Vbi componuntur Extrema: Homo est deus, Mensch vnd Got ist ein ding. Denn so viel ists gesagt auff deudsch, Wenn ich Homo est Deus wil verdeudschen." („Also haben sie auch eine solche falsche Philosophie in dem Artikel der Inkarnation gebraucht, wie wenn ich spreche: ‚Dieser Mensch ist Gott', ‚dieses Kind Mariens ist Schöpfer der Welt' oder ‚dies ist mein lieber Sohn', etc. Solche Rede, dass Gott und Mensch ein Ding oder dass Mariens Kind und der Schöpfer ein Ding sei, lassen sie nicht bleiben, sondern sie sagen so, und [vermeintlich] viel besser: Homo est Deus, Mensch ist Gott, das heißt, der die menschliche Natur tragende Sohn Gottes ist Gott, denn es ist erforderlich, dass Subjekt und Prädikat für dasselbe supponieren. Der die menschliche Natur tragende Sohn Gottes ist hier ‚mein geliebter Sohn'. Der

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in seiner Kindheit die menschliche Natur tragende Sohn Gottes ist hier der Schöpfer der Welt. Das soll köstlich geredet sein und den christlichen Glauben aus der Philosophie verteidigt heißen. Aber wenn die Menschheit Christi so verborgen oder unbekannt wäre wie das Wesen des Brotes unter seiner Gestalt, so hätte sie sich nach Art solcher Rede und Philosophie ebensowohl verlieren müssen und transsubstantiieren lassen wie das Brot. Denn es ist die gleiche Rede und Regel, zu reden, und dies ist der Glaube des Eutyches, ja, der Juden geblieben. Aber nun, da die Menschheit Christi bekannt und da ist, flicken sie die Wörter ‚homo', ‚Mensch', ‚hic', ‚hier', ‚puer', ‚Knabe' etc. mit diesem Zusatz hinein: ‚indem er die menschliche Natur trägt'. Welches eine stark ungeschickte Rede ist, die man dem Volk weder sagen noch das Volk lehren kann; zudem ist sie unchristlich, denn sie verneint, dass der Sohn Gottes Mensch durch einen *actus primus* [d.h.: durch eigene Fähigkeit und eigenes Tun; G. L.] ist. Sondern sie erfindet, dass er die menschliche Natur wie durch einen *actus secundus* [d.h.: wie durch einen seinerseits erst verursachten Akt] trägt, was eine höchst ketzerische Aussage ist. Solche Schauermärchen haben die gelehrt, die uns nun zu Ketzern machen wollen. Darum bleiben wir bei der gewöhnlichen Rede, wo die beiden Enden des Satzes zusammengebunden werden: ‚Homo est deus', ‚Mensch und Gott sind ein Ding'. Denn soviel ist's auf Deutsch gesagt, wenn ich ‚homo est Deus' verdeutschen will." Übers. G. L.)

295 WA 39II, 95,32–96,8 (1540): „46. Nulli vero insulsius loquuntur, quam Moderni, quos vocant, qui omnium volunt subtilissime et propriissime loqui videri. 47. Hi dicunt, humanam naturam sustentari seu suppositari a divina natura, seu supposito divino. 48. Hoc et portentose dicitur et cogit pene Deum velut portare vel gestare humanitatem. 49. Sed omnes illi recte et catholice sapiunt, ideo condonanda est illis incommoda locutio. 50. Quia rem ineffabilem volebant effari, deinde omnis similitudo claudicat nec unquam (ut dicunt) currit quatuor pedibus. 51. Si non placet vel non intelligitur ista, Christus secundum quod homo est creatura, consolatur grammaticus. 52. Is eandem rem variis modis eloqui doctus iubeatur quam potest simplicissime loqui." Dt. Übers. im Text G. L.

296 R. Cross, Communicatio Idiomatum, 51.

297 Ebd., 18

298 Siehe Anm. 256.

299 R. Cross, Communicatio Idiomatum, 43f.: „Again, the idea [sc. of Luther; G. L.] is that ‚man' has two significations, one non-theological and one theological. In non-theological contexts, ‚man' signifies a human being, a person (that is to say, an individual human nature independent of the Word), and, more generally, concrete natural-kind and accident-kind nouns signify *supposita*; in Christological contexts – in which Christ's human nature is not independent of the Word, and thus there is no independent person – ‚man' signifies ‚the divine person, sustaining our human nature'."

300 WA 39II, 17a, 2f. (Jan. 1539): „Itaque resistendum est barbaris, qui aequivoca faciunt omnia, si quid videtur impingere in fidem." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 3–7: „Sed nos debemus in verbo manere et loqui. […] Est hoc, quaeso, theologiam et philosophiam conciliare, cum distinguis, imo hoc ipso, quod univoca distinguifices?" („Wir aber müssen beim Wort bleiben und mit dem

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wort reden. […] Ist das, frage ich, Theologie und Philosophie zu versöhnen, wenn du unterscheidest, ja, dadurch, dass du das Univoke unterscheidest?" Übers. G. L.)

301 WA B 9, 445, Nr. 3629c, 67f. (1541).

302 WA B 9, 445, Nr. 3629c, 69 (1541).

303 WA 39II, 10c, 19–32 (Jan. 1539): „Aliud. Homo praedicatur univoce nomine et significatione de Deo. Ergo debet etiam de eo praedicari, quod sit animal sensitivum etc. M. L. Quando dico Deum hominem, non possum negare, quod et sit animal sensitivum; hic theologi scholastici concesserunt, quod Christus esset animal rationale et homo. Distinxerunt autem homines, et significat aequivocum, ut, quando significat aliquem de genere humano extra incarnationem, significant personam per sese subsistentem. Haec est significatio philosophica. Alia est, quando de Christo dicitur. Hic non supponit illam fictam personam philosophicam. Hic enim fit novum vocabulum significans personam divinam sustentantem nostram humanam, ut albus significat hominem sustentantem albedinem." („Ein anderes [Argument]. ‚Mensch' wird univok und mit derselben Bezeichnung von Gott ausgesagt. Also muss auch von ihm ausgesagt werden, dass er ein empfindendes Lebewesen usw. sei. Martin Luther. Wenn ich sage, dass Gott Mensch ist, kann ich nicht bestreiten, dass er auch ein empfindendes Lebewesen ist; hier haben die scholastischen Theologen zugestanden, dass Christus ein vernünftiges Lebewesen und ein Mensch sei. Sie haben jedoch Menschen unterschieden, und es bezeichnet ein Äquivokum, so dass sie, wenn ‚Mensch' jemanden aus dem Menschengeschlecht jenseits der Inkarnation bezeichnet, eine Person bezeichnen, die durch sich selbst besteht. Das ist die philosophische Bezeichnung. Eine andere [Bezeichnung] ist es, wenn es [sc. ‚Mensch'; G. L.] von Christus ausgesagt wird. Hier supponiert es nicht für jene erfundene philosophische Person. Hier entsteht nämlich eine neue Vokabel, die die göttliche Person bezeichnet, welche unsere menschliche Person trägt, so wie ‚weiß' den Menschen bezeichnet, der die Weiße trägt." Übers. G. L.) Parallele WA 39II, 10b, 6–11 (Jan. 1539): „Aliud. Homo praedicatur de Deo. Ergo de eodem, qui de homine. R. Scholastici: Homo est aequivocum, 1. dicitur de genere humano creato, 2. significat Deum sustentantem humanam creaturam. Haec dissolutio habet aliquid periculi. Negant enim minorem." („Ein anderes [Argument]. ‚Mensch' wird von Gott prädiziert. Also [wird ‚Mensch'] von demselben [prädiziert], der vom Menschen [ausgesagt wird]. Antwort. Die Scholastiker [sagen]: ‚Mensch' ist eine Äquivokation; 1. es wird vom erschaffenen Menschen ausgesagt, 2. es bezeichnet Gott, der die menschliche Kreatur trägt. Diese Lösung hat jedoch eine gewisse Gefahr. Denn sie [sc. die Scholastiker; G. L.] leugnen den Untersatz [nämlich dass ‚Mensch' von Gott [anstatt von Christus bzw. der zweiten Person der Trinität; G. L.] prädiziert wird bzw. dass Gott [anstatt Christus bzw. die zweite Person der Trinität] Mensch ist; G. L.]." Übers. G. L.) WA 39II, 17a, 4–6 (Jan. 1539): „Ego capio hominem dupliciter, uno modo pro substantia corporali per se subsistente, alio modo pro persona divina sustentante humanitatem." („Ich fasse ‚Mensch' in zweifacher Weise: auf die eine Weise für die körperliche durch sich selbst bestehende Substanz, auf die andere Weise für die göttliche Person, die die Menschheit trägt." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

304 WA 6, 510,21–511,12 (1520): „Nam ut non capiunt ita nec disputant, an accidentia ibi sint sine substantia, sed simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt, dato ociosis illis negotio de eo quod continet disputandi. At dicent forte, Ex Aristotele doceri subiectum et praedicatum propositionis affirmativae debere pro eodem supponere, seu (ut bestiae ipsius verba ponam ex vi. metaphysicorum) ‚Ad affirmativam requiritur extremorum compositio', quam illi exponunt pro eodem suppositionem: quare, dum dico ‚hoc est corpus meum', subiectum non posse pro pane supponere sed pro corpore Christi. Quid hic dicemus, quando Aristotelem et humanas doctrinas facimus tam sublimium et divinarum rerum censores? Cur non explosa ista curiositate in verbis Christi simpliciter haeremus, parati ignorare, quicquid ibi fiat, contentique, verum corpus Christi virtute verborum illic adesse? An est necesse, modos operationis divinae omnino comprehendere? Verum quid ad Aristotelem dicunt, qui subiectum omnibus praedicamentis accidentium tribuit, licet substantiam velit esse primum subiectum? Unde apud eum ‚hoc album', ‚hoc magnum', ‚hoc aliquid' sunt subiecta, de quibus aliquid praedicatur. Quae si vera sunt, Quaero: si ideo est transsubstantiatio ponenda, ne corpus Christi de pane verificetur, cur non etiam ponitur transaccidentatio, ne corpus Christi de accidente affirmetur? Nam idem periculum manet, si per subiectum intelligat quis ‚hoc album vel hoc rotundum est corpus meum', et qua ratione transsubstantiatio ponitur, ponenda est et transaccidentatio propter suppositionem istam extremorum pro eodem. Si autem, intellectu excedens, eximis accidens, ut non velis subiectum pro eo supponere, cum dicis ‚Hoc est corpus meum', cur non eadem facilitate transcendis substantiam panis, ut et illam velis non accipi per subiectum, ut non minus in substantia quam accidente sit ‚hoc corpus meum'? praesertim cum divinum illud sit opus virtutis omnipotentis, quae tantum et taliter in substantia, quantum et qualiter in accidente potest operari." („Denn weder fassen noch disputieren sie, ob die Akzidentien dort ohne Substanz sind, sondern mit einfachem Vertrauen glauben sie, dass Christi Leib und Blut wahrhaftig dort enthalten sind, indem sie jenen Unnützen das Geschäft des Disputierens darüber überlassen, was es [sc. Brot und Wein; G. L.] enthält. Doch sie sagen vielleicht, aufgrund von Aristoteles müsse gelehrt werden, das Subjekt und das Prädikat einer bejahenden Proposition supponierten für dasselbe oder (damit ich der Bestie ihre [eigenen] Worte aus Metaphysik, Buch 6 [Kap. 4; G. L.], vorsetze): ‚Für eine bejahende [sc. Proposition; G. L.] wird die Verbindung der Extreme gefordert', was jene im Sinne einer *suppositio pro eodem* [d.h.: einer Supposition für dasselbe; G. L.] auslegen: weshalb das Subjekt, indem ich sage, ‚dies ist mein Leib', nicht für das Brot supponieren kann, sondern [nur] für den Leib Christi. Was sollen wir hier sagen, wenn wir Aristoteles und menschliche Lehren zu Beurteilern so erhabener und göttliche Dinge machen? Warum bleiben wir nicht, indem wir diese Neugier verwerfen, einfach bei den Worten Christi, bereit, unwissend zu bleiben über das, was immer dort geschieht, und zufrieden, dass durch die Kraft der Worte jener wahre Leib Christi da ist? Ob es notwendig ist, die Weisen des göttlichen Wirkens gänzlich zu begreifen? Was sagen sie doch zu Aristoteles, der dem Subjekt alle Prädikamente der Akzidentien zuschreibt, mag er auch wollen, dass die Substanz das erste Subjekt ist? Daher sind bei

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm also ‚dieses Weiße', ‚dieses Große', ‚dieses Etwas' Subjekte, von denen irgendetwas prädiziert wird. Wenn dies wahr ist, frage ich: Wenn deswegen eine Transsubstantiation zu setzen ist, damit der Leib Christi nicht [als] vom Brot [prädizierter] bewahrheitet wird, warum wird nicht auch eine Transakzidentation gesetzt, um den Leib Christi nicht [als] von einem Akzidens [prädizierten] zu bestätigen? Denn dieselbe Gefahr bleibt, wenn jemand als Subjekt ‚dieses Weiße oder Runde ist mein Leib' versteht; und mit der Begründung, mit der eine Transsubstantiation gesetzt wird, ist auch eine Transakzidentation zu setzen wegen dieser *suppositio pro eodem* der Extreme. Wenn du aber, indem es den Verstand übersteigt, die Akzidentie ausnimmst, so dass du nicht willst, dass das Subjekt dafür supponiert, wenn du sagst, ‚dies ist mein Leib', warum übersteigst du nicht mit derselben Leichtigkeit die Substanz des Brotes, so dass du auch nicht willst, dass jene Substanz als Subjekt angenommen wird, so dass ‚dieser mein Leib' nicht weniger in der Substanz als im Akzidens ist? Vor allem, da jenes Göttliche ein Werk der allmächtigen Kraft ist, die so viel und solcherart in der Substanz, wie viel und welcherart sie [auch] im Akzidens wirken kann." Übers. G. L.)

305 WA B 9, 444, Nr. 3629c, 35–50 (1541): „Denn Aristoteles 6. Metha. spricht (hab ichs recht ynnen): ‚Ad propositionem affirmatiuam requiritur extremorum compositio, ad Negatiuam Diuisio &c..', das ist, Wenn zwey wort ein Ding deuten oder sprechen sollen, mussen sie zusamen gefugt werden, Als Got ist Mensch, Solchen text haben sie also gemacht: ‚Subiectum & predicatum supponunt pro eodem.' Das lasse ich vnuerdeuscht yhnen vorbehalten, Jst aber die Meinung, das die zwey, subiectum vnd praedicatum, idest, res significata, mussen ein ding sein. Als ‚Hoc est corpus meum'. Hie kan Hoc nicht brod heissen, darumb das Corpus ein leib heisset. Darumb musse Hoc auch ein leib heissen. Also Hoc est corpus meum: Dis (vernim: Mein Leib) ist mein Leib. Hie müs vnter dem wort ‚Hoc' oder ‚Dis' das brod sich verlieren oder transsubstantiari, nach solcher hohen kunst. Wenn aber Aristoteles solt lebendig solchs gehoret haben, wurde er gesagt haben: ‚Welcher teuffel hat solche grobe esel vnd narren vber mein buch gefuret? Wissen doch die tolpel nicht, was ich sübstantia, sübiectüm oder praedicatum heisse.' Vnd das ist war."

306 WA 26, 445, 4 (1528).

307 WA 26, 445, 11 (1528).

308 WA 18, 186, 22–35 (1525): „Wie nu eyssen feur ist und feur eyssen nach eynfeltiger art der sprache und die zweyerley ynneynander und gleich eyn ding sind, doch eyn iglich seyn wesen fur sich hellt, Also hetten sie sich hie auch leichtlich muegen demuetigen und yhre spitze klugheyt lassen und mit Christo und aller wellt auff eynfeltige schlechte weyse der sprache sagen vom brod ‚Das ist meyn leyb'. Syntemal das so viel gesagt ist, da ist brod und leyb eyn ding odder miteynander, wie feur und eyssen, und ist doch niemant so toll, der darumb sollt sagen, das leyb und brod nicht zweyerley unterschiedliche wesen seyen, Gleich wie wyr auch von dem menschen Christo sagen ‚Der ist Gott', und widderumb ‚Gott ist mensch'. Und doch niemant so toll ist, der nicht wisse, das gottheyt und menscheyt zwo unterschiedliche natur sind, wilcher keyne ynn die ander verwandelt wird, sondern die eynfelltige rede will so viel sagen und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deuten, das da ynn Christo sey gottheyt und menscheyt ynneynander wie eyn ding, das wo der mensch ist, daselbst auch Gott ist leyblich, wie Paulus sagt."

309 So z.B. WA 39I, 72, 20–23 (1535): „XII. Argumentum. [Thes. 3] Fides praesupponenda operibus, ergo opera praesupponenda fidei. R. Opera non praecedunt fidem, sed ubi fides est, ibi sunt opera. Opera supponuntur, id est, sequuntur, sed non, ut sint ante fidem." („12. Argument. [These 3.] Der Glaube [ist] das für die Werke zu Präsupponierende [d.h. Vorauszusetzende; G. L.], also [sind] die Werke das zu Präsupponierende [Vorauszusetzende] des Glaubens. Antwort. Die Werke gehen dem Glauben nicht voraus, sondern wo der Glaube ist, da sind die Werke. Die Werke werden supponiert [getragen], das heißt, sie folgen, [es heißt] aber nicht, dass sie vor dem Glauben sind." Übers. G. L.)

310 R. Cross, Luther's Christology, 36: „Where Luther's theory diverges from Ockham's is in its lack of a theory of connotation. For Ockham [...], ‚man' signifies human nature, but connotes its relation to a person. The connotation allows ‚man' to refer to persons in every case in which it is used to refer to what it signifies. Luther [...] maintains that it signifies persons. This shift allows him to secure the correct reference in different contexts: created persons in non-Christological contexts, and the divine person in Christological contexts." 37f.: „Theologically, the theory might lead an unsympathetic reader to suspect Luther of some kind of Docetism, since Christ is not a human being in the sense in which other human beings are – the significations of the two word types ‚*homo*' (said of Christ) and ‚*homo*' said of all other human beings are different. At one point, Luther even says, ‚In theology … there is one man [viz. Christ] to whom none is similar.' But this Docetic suspicion would, I think, be unjust, and it is clearly not a consequence that Luther intends." Ders., *Communicatio Idiomatum*, 45: „What Ockham has here, and Luther lacks, is the theory of connotation. This makes a small but noticeable difference to their accounts of the signification of the relevant terms, since connotation allows Ockham to explain the *supposition* of the concrete terms in a way that is not open to Luther – albeit that the two thinkers are in agreement on the question of what it is that concrete nouns supposit for in standard subject-predicate sentences. Thus, in order to secure the correct supposition of the various terms in Christological and non-Christological locutions Luther needs ‚man' in both cases to signify the person. Ockham can secure the supposition by appealing to the connotation of ‚man': ‚man' in Christological contexts signifies the nature and connotes its being sustained by another, hence ‚man' in such locutions can supposit for the person. [...] the unstated but evident implication is, it supposits for the divine person, just as for Ockham."

311 Z.B. WA 17II, 186, 25–28 (1525): „Also ist eyn Christen mensch gar eyn freyer mensch, der nichts fur augen hat denn Gott alleyne und geht auff der rechten mittel strasse, zwisschen der lincken und rechten hyn weg, lesst sich das boese nicht stoertzen noch das gute erheben, sondern brauchts beydes zu Gotts ehre und seynes nehisten nutz." WA 6, 133,38–134,4 (1520): „Quibus fit, ut Christianus sit omnipotens, omnium dominus, omnia habens, omnia faciens, prorsus sine ullo peccato. Quod si etiam in peccatis sit, tamen necesse est, ut non noceant, sed donentur propter insuperabilem et omnia peccata exhaurientem iustitiam Christi, in qua fides nostra nititur, fortiter credens, talem nobis

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

esse Christum qualem diximus. Nam qui id non credit, surdus fabulam audit, nec Christum agnoscit, nec ad quid prosit nec quis eius usus sit intelligit." („Dadurch kommt es, dass ein Christ allmächtig ist, Herr über alles, alles hat, alles tut, ganz und gar ohne jede Sünde. Denn auch wenn er in Sünden ist, ist es dennoch notwendig, dass sie nicht schaden, sondern vergeben werden, wegen der unüberwindlichen und alle Sünden aufzehrenden Gerechtigkeit Christi, auf die unser Glaube sich stützt, indem er fest glaubt, dass Christus für uns so ist, wie wir gesagt haben. Denn wer das nicht glaubt, hört als Tauber ein Märchen, erkennt Christus nicht, weiß nicht, wozu er da ist, versteht nicht, was sein Nutzen ist." Übers. G. L.)

312 Z.B. WA 11, 95, 7–11 (1523): „Fides debet ita esse, ut resurrectio Christi mihi zueigen […]. Non satis est credere Christum resurrexisse a mortuis, quia nec pax nec gaudium, krafft noch macht sequitur, sed mihi resurrectionem factam, ut hac me iuvet peccatum, mortem meam superatam. Haec est vera fides." („Der Glaube soll so sein, dass die Auferstehung Christi mir zu eigen ist […]. Es ist nicht genug zu glauben, dass Christus von den Toten auferstanden ist, weil weder Frieden noch Freude, Kraft noch Macht folgt, sondern an die für mich geschehene Auferstehung [soll ich glauben; G. L.], damit sie mir zur Überwindung der Sünde und meines Todes hilft. Das ist der wahre Glaube." Übers. G. L.) WA 15, 517, 16–20 (1524): „Aliquid de resurrectione loquemur. Sepius audistis, quod omnia quae de Christo dicuntur, nihil sit, nisi in nobis gefasset wirt et nisi pro nostro habeamus. Hoc si multum de passione, morte eius et resurrectione audiamus et non simul &c.. nihil est. Sua mors vult esse schefftig, non preciosa, sed vult krafft und that sein." („Wir wollen etwas von der Auferstehung reden. Ihr habt öfter gehört, dass alles, was von Christus gesagt wird, nichts ist, es sei denn, es wird in uns gefasst, und es sei denn, wir haben es für uns. Das ist nichts, wenn wir viel von seiner Passion, seinem Tod und der Auferstehung hören und nicht zugleich usw. [auf uns beziehen; G. L.]. Sein Tod will geschäftig sein, nicht kostbar, sondern will Kraft und Tat sein." Übers. G. L.) WA 23, 259, 4–10 (1527): „Desselbigen gleichen der mund, der hals, der leib, der Christus leib isset, sol seinen nutz auch davon haben, das er ewiglich lebe und am Juengsten tage aufferstehe zur ewigen selickeit. Das ist die heymliche krafft und nutz, der aus dem leibe Christi ym abendmal gehet ynn unsern leib, Denn er mus nuetze sein und kan nicht umb sonst da sein, Darumb so mus er das leben und selickeit unserm leibe geben, wie seine art ist." WA 28, 274d, 28–35 (1528): „Wenn Petrus und der Schecher zur Rechten nicht da stuenden mit jrem Exempel Als zwey schoene Epiphonemata und gueldene Heffte in der Passion Und die Krafft und Frucht des Leidens Christi anzeigeten, Welche ist Vergebung der Suende, So muesten wir in unsern Suenden verzagen und verzweiffeln."

313 Zum Beispiel WA 7, 29, 14–20 (1520): „Wilcher glaub da durch erwechst und erhalten wirt, Wen mir gesagt wirt, Warumb Christus kummen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat: das geschicht, wo man recht außlegt die Christlich freyheit, die wir von yhm haben, und wie wir kuenig und priester seyn, aller ding mechtig, Und allis was wir thun, das fur gottis augen angenehm und erhoeret sey, wie ich biß her gesagt hab." WA 31II, 601a,25–602a,2 (1531): „Sicut experientia edocti, ante verbum nemo sciebat,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

quid conscientia, theologia, oeconomia, politia, anima, quis rerum usus." („So die durch die Erfahrung Belehrten: Vor dem Wort wusste niemand, was Gewissen, Theologie, Wirtschaft, Gemeinwesen, Seele ist und was der Gebrauch der Sachen." Übers. G. L.) WA 30I, 122a, 11–13 (1528): „Sacramentum est corpus et sanguis in pane et vino yns wort gefasst. Usus: remissio peccatorum. Darynn ist die not und nutz gefasset."

314 Z.B. WA 2, 733,19–734,9 (1519): „[...] ßo geht die tauff widder yn yhrem werck und crafft, ßo wirt das hertz widder zu friden unnd froelich, nit yn seyne werck odder gnugthuung, sondern yn gottis barmhertzickeit, die yhm yn der tauff zu gesagt ist, ewiglich zu halten, und an dem glauben muß man alßo fest halten, das, ob auch alle creature und alle sund eynen ubirfielen, er dennoch dran hange, angesehen, das, wer sich davon lest dringen, der macht gott zu eynem lugner yn seynem vorpinden an dem sacrament der tauff. [...] Die weyll alleyn denen die sund vorgeben werden, die getaufft seyn, das ist, denen gott zugesagt hat sund vorgeben, alßo das der puß sacrament ernewert und widder antzeugt der tauff sacrament, als sprech der priester yn der absolution ‚Sich, gott hatt dir deyn sund itzt vorgeben, wie er dir vorhin yn der tauff zugesagt und mir itzt befolen, yn crafft der schlussell, und kumpst nu widder yn der tauffe werck unnd weßen'. Gleubstu, ßo hastu. Zweyffelstu, ßo bistu vorloren. Alßo finden wir, das die tauff durch sund wirt woll vorhindert an yhrem werck, das ist vorgebung und toedtung der sund, aber allein durch den unglauben yrs wercks wirt sie zu nichte, und der glaub bringt erwidder die selben hinderniß yres wercks, alßo gar ligt es alles am glauben. [...] Die vorgebung der sund erlangt der glaub, ob sie woll nit gantz außtrieben seyn, Aber die sund außtreyben ist ubung widder die sund und zu letzt sterben, Da geht die sund gantz unter. Es ist aber als beyd der tauff werck, alßo schreybt der Apostell zun Hebreern, die doch taufft waren und yhre sund vorgeben, sie sollen die sund ablegen, die yhn anligt. Dan die weyl ich glaub, das mir gott die sund nit rechnen will, ßo ist die tauf crefftig, und sein die sund vorgeben, ab sie wol noch da bleyben eyns groessen teyls."

315 Z.B. WA 30I, 224, 32–35 (1529): „Also haben wir kuertzlich das erste stueck, so das wesen dis Sacraments belanget. Nu sihe weiter auch die krafft und nutz, daruemb endlich das Sacrament eingesetzet ist, welchs auch das noetigste daryn ist, das man wisse, was wir da suchen und holen sollen."

316 Z.B. WA 28, 465d, 37–39 (1529): „Das ist die Krafft und Frucht seiner Aufferstehung, das wir Friede und Freude haben, das ist getroestet, froelich und lebendig gemacht werden in den schweren Gedancken, Trawrigkeit und Jamer unsers Hertzens." WA 30I, 127, 21f. (1529): „Und was sol ich viel sagen? Wo ich allen nutz und frucht solt erzelen, so Gottes wort wirckt, wo wolt ich papyr und zeit gnug nemen?" WA 30III, 88, 15–22 (1529): „Das solicher glawb nit sey ein mennschlich werck noch auß vnnsern krefften muglich, Sonnder es ist ein gottes werck vnnd gabe, die der heilig gaist durch Christum gegeben Jn vnns wurckt, vnnd solicher glaub, weyl er nit ein plosser wahn oder tunckl des hertzenns ist, wie die falschglawbigen habenn, Sonnder ein crefftigs, news, lebenndigs wesen, bringt er vil frucht, thut ymmer guts gegen got mit lobenn, danncken, peten, predigen vnnd leern, gegen dem nechsten mit lieb, diennen, helffen, Raten, geben vnnd leyden allerley vbels biß Jn den todt."

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

317 WA 30I, 215, 4–9 (1529).

318 WA 55II, 440, 184–187 (zu Ps 71,19; 1513): „Qui Apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, Oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, Iustitia, scil. qua nos facit fortes, saluos, Iustos, sapientes etc. Sic opera Dei, vie Dei, Que omnia Christus est literaliter […]." Dt. Übers. im Text G. L.

319 WA 3, 462,34–463,1 (1513): „Quare Castigatio et crucifixio carnis et damnatio omnium, que sunt in mundo, sunt Iudicia dei: que per Iudicium, id est euangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit Iustitia. Quia qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis, huic dat deus gratiam suam. Et isto modo frequentissime accipitur in scripturis. Sic Iustitia Tropologice est fides Christi. Ro. 1. ‚Iustitia dei revelatur in eo &c.'" Dt. Übers. im Text G. L.

320 WA 4, 107, 34f. (1513) = WA 55I, 704, Anm. 4 (1513): „Istas potentias et fortitudines tropologice intelligamus, quibus fortes et potentes facit, in quibus laudabilis est […]." Dt. Übers. im Text G. L.

321 WA 56, 172, 3–7 (1515): „Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum ‚Iustitia Dei' non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii. Vnde b. Augustinus c. XI. de spi. et lit.: ‚Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit. Sicut Domini est salus, qua saluos facit.'" Dt. Übers. im Text G. L. WA 56, 38, 3 (1515): „[…] ipsius tantum Iustitia Iustos facit." („[…] nur seine Gerechtigkeit macht Gerechte.") WA 57, 132, 2–5 (1515): „‚Virtus' hoc loco idem, quod ‚potencia' est sive magis trivialiter ‚possibilitas'. Et dicitur ‚Dei virtus', non qua ipse potens est in se ipso, sed qua potentes sive valentes ipse facit, quomodo dicitur ‚donum Dei', ‚creatura Dei' etc. i. e. ex Deo ita ‚virtus' Dei, i. e. possibilitas ex Deo." („‚Kraft' ist an dieser Stelle dasselbe wie ‚Macht' oder, ganz gewöhnlich, ‚Möglichkeit'. Und ‚Kraft Gottes' wird das genannt, nicht durch das er in sich selbst machtvoll ist, sondern durch das er machtvoll und kräftig macht, wie es auch ‚Geschenk Gottes', ‚Geschöpf Gottes' etc. heißt, das heißt, die von Gott kommende ‚Kraft Gottes', das heißt, die von Gott kommende Möglichkeit." Übers. G. L.)

322 WA 9, 185, 10–17 (zu Ps 110,3; 1518). Dt. Übers. im Text G. L.

323 WA 7, 29, 14–16 (1520).

324 WA 25, 46, 16–19 (1527): „Ad quid haec praecipiuntur? ‚ut salvetur', haec omnia docenda in externa conversatione, ut glorificetur. Sic Matth. 5. ‚ut videant'. Locus, qui designat causam finalem omnium bonorum operum. Per fidem iustificamur, per opera bona glorificatur deus." („Wozu wird dies geboten? ‚Damit sie gerettet werden', all dies ist durch äußeren Umgang zu lehren, damit er [sc. Gott; G. L.] verherrlicht wird. So Matthäus 5: ‚damit sie sehen'. Dies ist die Stelle, die die Zweckursache aller guten Werke bezeichnet. Durch den Glauben werden wir gerechtfertigt, durch gute Werke wird Gott verherrlicht." Übers. G. L.) WA 28, 476d, 5–8 (1529): „Zum Dritten deutet Er auch die Causam finalem, die Endliche Meinung und Krafft des Predigampts, Wozu es eingesetzt ist Und was es ausrichten sol, Nemlich eben das, darumb Christus in die Welt komen, dazu Er vom Vater gesand ist und das Er ausgerichtet hat." WA 34II, 503a, 9–11 (1531): „Qui vult ergo Christianus et praedicator, richt all sein thun, ut diene zu jhenem leben. Das sey finalis causa ecclesiastici regiminis, wie man

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dort leben sol." („Wer also Christ und Prediger sein will, richte all sein Tun, damit es diene zu jenem Leben. Das sei die Zweckursache des kirchlichen Regiments, wie man dort leben soll." Übers. G. L.) WA 59, 150, 31–35 (1531): „In fine psalmi docet, quo consilio deus eum liberaverit ac laetificarit, nimirum ut immensam bonitatem, misericordiam ac veritatem dei posthac celebret, qua quidem celebratione alii ad similem fiduciam dei et invocationem invitentur. Nam haec est praecipua et finalis causa liberationum divinarum." („Am Ende des Psalms lehrt er, durch welchen Ratschluss Gott ihn befreit und erfreut hat, nämlich, damit er hiernach die unermessliche Güte, Barmherzigkeit und Wahrheit Gottes feiere, durch welche Feier andere zu einem ähnlichen Vertrauen auf Gott und zur Anrufung eingeladen werden. Denn dies ist die vorrangige [Ursache] und die Zweckursache göttlicher Befreiungen." Übers. G. L.) WA 32, 531, 22–31 (1532): „Diese regel hat auch Gott selbs jnn Mose gestellet Deuter. 13. ‚Wenn ein Prophet odder trewmer unter euch wird auffstehen und gibt dir ein zeichen odder wunder und das zeichen odder wunder kompt, davon er dir gesagt hat, Und spricht: Kompt lasset uns andern Gottern nach wandeln (die jr nicht kennet) und jn dienen, so soltu nicht gehorchen den worten solchs Propheten odder trewmers' &c.. Da hat er auch die causam finalem gesetzt, dabey man sie erkennen und recht faren sol: Wenn sie dahin wollen, das du ander Gottes dienst auffrichten solt, das ist nicht bey der einigen, reinen lere bleiben sondern was anders daneben anfahen, da sol man nicht glewben, wenn es gleich schneyet mit wunderzeichen." WA 40II, 383b, 16–24 (1532): „Ergo neque coniugia neque aliae res bonae propter certa quaedam vicia sunt damnandae, sed respiciendum est ad causam finalem. Ea est in coniugio procreatio sobolis, in politia est conservatio pacis. Quod si in politia causa formalis (leges scilicet) viciosa est, si est viciosa causa efficiens, scilicet tyrannis (nam sic iam appello), pronuncietur secundum potiorem causam, nempe secundum causam finalem, caeterae negligantur. Sic in coniugio, si causa efficiens, ipsi coniuges, mala est, si materia viciosa est, tolerentur hae viciosae causae, ut servetur procreatio, pulcherrimum Dei opus et plenissimum admirationis." („Also sind weder Ehen noch andere gute Sachen wegen bestimmter Mängel zu verdammen, sondern es muss auf die Zweckursache geblickt werden. Sie ist in der Ehe die Zeugung von Nachkommen, im Staat die Bewahrung des Friedens. Denn wenn im Staat die Formalursache (nämlich die Gesetze) mangelhaft ist, wenn die Wirkursache mangelhaft ist, nämlich die Tyrannei (denn so nenne ich es jetzt), so soll nach der stärkeren Ursache, nämlich der Zweckursache, geurteilt werden, die übrigen [Ursachen] sollen vernachlässigt werden. So in der Ehe, wenn die Wirkursache, die Ehepartner selbst, schlecht ist, wenn die Materialursache mangelhaft ist, sollen diese mangelhaften Ursachen ertragen werden, damit die Zeugung erhalten bleibt, das schönste und bewunderungswürdigste Werk Gottes." Übers. G. L.) Ebd., 456b, 25f.: „Observanda igitur causa est, cur damnet David sacrificia, nempe propter locum iustificationis seu causam finalem." („Also ist die Ursache zu beachten, warum David die Opfer verdammt, nämlich wegen des Lokus der Rechtfertigung oder der Zweckursache." Übers. G. L.) Ebd., 203b,37–204b,18: „Ergo apparet, quod non possunt Philosophi et Gentes de Rebuspublicis et Oeconomia sic dicere ut Spiritus sanctus, nam ipsi tantum habent et sequuntur rationem. Salomon autem et

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spiritum sanctum habet, qui eum de finali et efficiente causa Imperiorum et Oeconomiae docet [...].“ („Also wird deutlich, dass die Philosophen und die Heiden über die öffentlichen Angelegenheiten und die Wirtschaft nicht so sprechen können wie der Heilige Geist, denn sie haben nur die Vernunft und folgen ihr. Salomo jedoch hat auch den Heiligen Geist, der ihn über die Zweck- und die Wirkursache der Reichen und der Wirtschaft belehrt [...].“ Übers. G. L.) – Siehe auch ebd., 205b, 23; 210b, 16: „causam [...] finalem“. Ebd., 211b, 24; 215, 24: „finali causa“. Ebd., 379a, 8; 455b, 20: „finalis causa“. WA 40II, 383b, 17. 21 (1532): „causam finalem“. Ebd., 458a, 6; 465a, 35: „finalem causam“. WA 40 III, 203b, 15; 209a, 13 (1532): „finalem causam“. Ebd., 210b, 16 (1532): „causam [...] finalem“. Ebd., 203b, 29; 211b, 24; 215b, 24 (1532): „finali causa“. Ebd., 211a, 4 (1532): „Finalis causa“. Ebd., 242b, 21: „causas efficientes“. WA 36, 15c, 27; 32a, 12; 32b, 29 (1532): „finali causa“. WA 37, 266, 12 (1534); 412, 19 (1534): „causa finalis“. WA 40I, 570b, 18 (1535): „Finalis causa“. WA 42, 93b, 30 (1535): „causam finalem“. Ebd., 96b, 24; 350, 38: „finalem [...] causam“. Ebd., 93b, 21; 95b, 25f.; 351, 3: „causam [...] finalem”. Ebd., 102b, 21f.: „finalis [...] causa“. Ebd., 365, 37: „finalem causam“. Ebd., 94b, 5: „finali causa“. WA 43, 19, 28; 229, 12 (1535): „finalem causam“. Ebd., 178, 2; 307, 8: „finali causa“. Ebd., 229, 8: „finalis causa“. Ebd., 333, 26: „causam finalem“. Ebd., 558, 16: „causa finalis“. Ebd., 559, 1: „finalis causa“. WA 44, 584, 16 (1535): „finalis causa“. WA 39I, 143a, 11; 143b, 6 (1536): „Finalis causa“. Ebd., 143, 7: „causa finalis“. Ebd., 157c, 19: „causa finalis“. Ebd., 167a, 12: „causa finalis“. WA 45, 252, 35 (1537): „finalis causa“. Ebd., 461b, 23 (1537): „causam finalem“. Ebd., 473b, 32: „causa finalis“. WA 47, 443, 34 (1537): „causam finalem“. Ebd., 536, 29 (1537): „causa finalis“. WA 38, 543b, 20 (1538): „finalis causa”. Ebd., 21: „finalem causam“. WA 46, 295b, 27 (1538): „finalis causa“. WA TR 3, Nr. 3781, 611, 7 (1538): „finalis causa“. WA TR 4, Nr. 4065, 109, 34 (1538): „Finalis causa“. Ebd., 110, 2: „finalem causam“. WA TR 4, Nr. 4640, 413, 23 (1539): „finalis causa“. WA B 9, 145, Nr. 3501, 48 (1540): „finalis causa“. WA 39II, 156c, 28 (1542): „causam finalem“. Ebd., 197, 32 (1542): „causas efficientes“. WA 53, 435, 26 (1543): „Causa finalis“. Ebd., 28: „Causam finalem“. WA 21, 533, 34 (1544): „causas efficientes“. WA 49, 710a, 18 (1545): „causa finalis“.

325 Siehe die Briefe Luthers an Melanchthon vom Sommer 1530, zitiert in Anm. 331. WA TR 2, Nr. 2149, 337, 18–24 (1531): „In spiritualibus reperitur tantum causa efficiens et finalis, velut verbum Dei habet efficientem causam Deum, finalem autem iustificationem; peccator autem, qui materia est, est causa circa quam. Sin materialem et formalem causam proprie acceptam in spiritualibus posueris, hoc per allegoriam fiet, non autem proprie. Formalis causa in verbo est sapientia, veritas, virtus, quae formae sunt invisibiles; in effectibus tantum cognoscuntur.“ („Im Geistlichen wird nur die Wirk- und die Zweckursache angegeben, so wie das Wort Gottes die Wirkursache Gott hat, jedoch die Zweckursache Rechtfertigung; der Sünder jedoch, der die Materie ist, ist die Ursache, um die es geht. Wenn du im Geistlichen eine angenommene [akzeptierte] Material- und Formalursache im eigentlichen Sinn setzen willst, geschieht dies durch Allegorie, nicht jedoch im eigentlichen Sinn. Die Formalursache im Wort ist Weisheit, Wahrheit, Kraft, die unsichtbare Formen sind; nur an den Wirkungen werden sie erkannt.“ Übers. G. L.) WA 40II, 204b,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

30–37 (1532): „Et fieri potest, ut Magistratus quidam Gentium fuerint meliores iis, qui in populo Dei fuere. Sed haec tantum sunt materia et forma. Quare eo perveniendum est, ut principales causae Rerumpublicarum et Oeconomiae cognoscantur, quis sit, qui faciat Rempublicam et domum, item quare faciat. Has Gentes et ratio non vident, sed ratio tantum in materiam et formam intuetur et, quia causam efficientem non novit, conatur ea gubernare secundum eum finem, quem ipsa constituit ex sua virtute, quasi ipsa sit, quae tantas res possit constituere." („Und es kann geschehen, dass gewisse Amtsträger der Heiden besser als jene gewesen sind, die im Volk Gottes gewesen sind. Aber das sind nur Materie und Form. Weshalb man dahin gelangen muss, dass die Hauptursachen der Gesellschaft und der Wirtschaft erkannt werden, wer es ist, der die Gesellschaft und das Haus macht, desgleichen, weshalb er [sie] macht. Diese Heiden und die Vernunft sehen nicht, sondern die Vernunft schaut nur auf Materie und Form und strebt, weil sie die Wirkursache nicht kennt, diese nach dem Zweck zu regieren, den sie selbst aus ihrer Kraft festsetzt, als wäre sie selbst diejenige, die solche Dinge hervorrufen könnte." Übers. G. L.) WA 40III, 202a,14–203a,2 (1532): „Causam materialem et formalem; finalem et efficientem nunquam treffen; nesciunt, unde veniunt oeconomia et politia et quorsum differenda. Aristoteles in Aethicis et politicis, qui tamen optime, Cicero et Plato, de legibus. Efficientem et finalem causam non attingunt." („Die Material- und Formalursache treffen nie die Zweck- und Wirkursache; man weiß nicht, woher Wirtschaft und Politik kommen und worin sie sich unterscheiden sollen. Aristoteles in den ethischen und politischen [Schriften; G. L.], die dennoch am besten sind, Cicero und Platon über die Gesetze. Die Wirk- und Zweckursache erreichen sie nicht." Übers. G. L.) – Siehe auch WA 40II, 205b, 23 (1532): „efficientem causam". Ebd., 210b, 16: „causam efficientem". Ebd., 260b, 13: „efficiente causa". Ebd., 383b, 22 (1532): „causa efficiens". Ebd., 382a, 15: „efficiens causa". WA 40III, 202b, 31; 205b, 23 (1532): „efficientem causam". Ebd., 203b, 15; 209a, 12f.: „efficientem [...] causam". Ebd., 205b, 36: „causa efficiens". Ebd., 214b, 14.25: „efficiens causa". WA 40III, 210b, 16 (1532): „causam efficientem et finalem". Ebd., 211b, 37 (1532/33): „causa efficiens". WA TR 1, Nr. 571, 262, 3 (1533): „efficiente causa". WA TR 1, Nr. 607, 17 (1533): „efficiens causa". WA 40III, 513a, 5 (1534): „causae efficientis". WA 40I, 494a, 12 (1535): „efficiente causa". WA 42, 93b, 21.30 (1535); 95b, 25f.: „causam effficientem". Ebd., 96b, 24; 109a, 4: „efficientem causam". Ebd., 102b, 21 (1535): „causa efficiens". WA 43, 191, 16 (1535): „Efficiens causa". WA 39I, 115, 7 (1536): „efficientem causam". Ebd., WA 39I, 142a, 10.11: „causa efficiens". Ebd., 100a, 4; 167c, 28; 169a, 6 (1536): „efficiens causa". WA 39I, 228d, 29; 239b, 12; 241b, 12; 242d, 31 (1537): „efficiens causa". WA 47, 475b, 33 (1537): „efficientem causam". WA 39I, 470a, 18; 472a, 1 (1538): „efficiens causa". WA 46, 460b, 34 (1538): „efficiens causa". WA 39I, 555a, 3 (1539): „causa efficiens". WA TR 5, Nr. 5189, 2, 5 (1540): „efficiens causa". WA 39II, 156c, 28 (1542): „causa [...] efficiens". Ebd., 195, 8 (1542): „causam efficientem". WA 39II, 195, 8 (1542): „causam efficientem". Ebd., 17.24: „causa efficiens". WA 21, 533, 34 (1544): „Causas efficientes". WA 22, 14, 38f. (1544): „de effectu". WA 43, 558, 17 (1535): „causa efficiens".

326 Siehe WA TR 1, Nr. 1057, 533, 5–21 (1530), zitiert in Anm. 341. WA 40II, 398b, 31–33 (1532): „Porro voluntas seu animus artificis complectitur omnes causas,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

materialem, formalem, finalem et efficientem etiam." („Darüber hinaus umfasst der Wille oder Geist des Urhebers alle Ursachen, die Material-, die Formal-, die Zweck- und auch die Wirkursache." Übers. G. L.) WA TR 3, Nr. 3353, 280, 7–10 (1533): „Causa orationis efficiens est fides per se, per accidens, videlicet causa, est necessitas, forma apprehendit gratuitam misericordiam, materia, circa quam, praeceptum et promissio, finis exauditio et liberatio." („Die Wirkursache der Rede ist der Glaube an sich; durch die Akzidentie, gewissermaßen als Ursache, ist er eine Notwendigkeit; die Form erfasst die unverdiente Barmherzigkeit; die Materie, um die es geht, das Gebot und die Verheißung; das Ziel die Erhörung und Befreiung." Übers. G. L.) WA TR 3, Nr. 3354a, 280, 26–29 (1533): „Efficiens causa sacramenti est verbum Dei seu institutio Christi, materia est panis et vinum, forma corpus et sanguis Christi, finis, ut conservemus fidem nostram, ne quid dubitemus Christum pro nobis datum et remissa esse peccata." („Die Wirkursache des Sakraments ist das Wort Gottes oder die Einsetzung Christi, die Materie das Brot und der Wein, die Form der Leib und das Blut Christi, der Zweck, dass wir unseren Glauben bewahren und nicht daran zweifeln. dass Christus für uns gegeben sei und die Sünden vergeben seien." Übers. G. L.) WA 42, 350,34–351,7 (zu Gen 8; 1535): „Ergo discernendae sunt virtutes gentilium a virtutibus Christianorum. Verum est, quod utrinque impelluntur animi divinitus. Sed hos divinos motus magnorum Hominum corrumpit postea in ethnicis gloriae studium et ambitio. Si igitur Rhetor accedat, qui causam efficientem amplificet, contra finalem hanc vitiosam causam dissimulet, quis non videt duabus potissimis causis, formali et finali, dissimulatis, miseram hanc virtutis quasi umbram ab homine eloquente ornari posse? Sed Dialecticus facile deprehendet fucum: videt enim, deesse causam formalem, hoc est, rectam rationem, quia Deus non agnoscitur, nec est recta voluntas erga Deum. Causam autem finalem videt vitiosam esse; Non enim spectatur verus finis, obedientia erga Deum, et dilectio proximi. Qualis autem haec virtus est, in qua pene omnes causae desiderantur, praeter naturalem, quae est tantum passio, hoc est, impetus, seu impulsus, quo movetur animus ad praestandam hosti fidem?" („Also sind die Tugenden der Heiden von den Tugenden der Christen zu unterscheiden. Es ist wahr, dass die Seelen beider göttlich angetrieben werden. Aber durch diese göttlichen Bewegungen großer Männer verdirbt bei den Völkern danach der Eifer um Ruhm und der Ehrgeiz. Wenn also ein Rhetor dazukommt, der die Wirkursache ausschmückt, dagegen diese mangelhafte Zweckursache verheimlicht, wer sieht nicht, dass bei Verheimlichung der stärksten Ursachen, der Form- und der Zweckursache, dieser gewissermaßen elende Schatten der Tugend von einem beredten Menschen ausgeschmückt werden kann? Aber ein Dialektiker wird den Betrug leicht aufdecken: Er sieht nämlich, dass die Formursache fehlt, das heißt, die rechte Vernunft, weil Gott nicht erkannt wird, es keinen rechten Willen gegenüber Gott gibt. Die Zweckursache jedoch sieht er als mangelhaft an; der wahre Zweck nämlich, der Gehorsam gegenüber Gott und die Liebe des Nächsten, wird nicht erblickt. Was für eine Tugend ist das jedoch, bei der beinahe alle Ursachen ausstehen, außer der natürlichen, die nur eine Leidenschaft ist, das heißt, ein Antrieb oder Impuls, durch den der Geist bewegt wird, dem Feind Treue zu halten?" Übers. G. L.) WA TR 5, Nr. 5559,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

240,26–241,2 (1542): „Divitiae ist das allergeringste ding auff erden, das kleineste donum, das Gott einem menschen geben kan. Was ist es ad verbum Dei? Ja, was ist es noch ad dona corporis et pulchritudinem? Quid ad dona animi? Noch thut man so darnach! Materialis, formalis, efficiens, finalis ist nicht gutt daran. Drumb gibet vnser Herrgott gemeinglich divitias den groben eselln, den er sonst nichts gan." („Überfluss ist das allergeringste Ding auf Erden, die kleinste Gabe, die Gott einem Menschen geben kann. Was ist er gemessen am Wort Gottes? Ja, was ist er noch, gemessen an den Gaben des Leibes und der Schönheit? Was gemessen an der Gabe der Seele? Noch tut man so danach! Material-, Formal-, Wirk-, Zweckursache ist nicht gut daran. Darum gibt unser Herrgott Überfluss gemeinhin den groben Eseln, denen er sonst nichts gibt." Übers. G. L.) Siehe auch WA 40III, 204a,9–205a,10 (1532), zitiert in Anm. 330, und Parallele WA 40III, 204b,28–205b,34; sowie WA 60, *Die „Dialectica"*, Z. 108–110, S. 148; Z. 54–187, S. 150f. (ca. 1540). – Drei *causae* in: WA 38, 191, 17–23 (1533): „Institutio complectitur tria: Causam materialem, ut sit panis et vinum, Causam formalem, ut pronuncientur verba, porrigatur vel sumatur in ecclesia cum graciarum actione et praedicatione beneficii dei. Causam finalem, ut erigamus fidem nostram contra conscienciam peccati, non ex illo opere sumpti sacramenti sed ex sacrificio Christi, qui pro nobis factus est hostia in cruce." („Die Einsetzung umfasst dreierlei: die Materialursache, dass Brot und Wein da sind, die Formalursache, dass die Worte ausgesprochen werden, es in der Kirche unter Danksagung und unter Predigt der Wohltat Gottes gereicht oder empfangen wird. Die Zweckursache, dass wir unseren Glauben gegen das Gewissen der Sünde aufrichten, nicht aufgrund jenes Vollzuges des Sakraments als eines genommenen, sondern aufgrund des Opfers Christi, der für uns am Kreuz zur Opfergabe gemacht ist." Übers. G. L.) WA 43, 505,39–506,9 (1535): „Maritus et uxor ideo iunguntur, ut generent et educent prolem ad utilitatem domesticam et publicam. Mundus vero praecidit causam finalem in omnibus donis Dei. Hoc animadvertit Rebecca, et accuratius inspexit et consideravit oraculum, quam maritus, qui in regula tantum haesit, sic scilicet: Esau prior est editus, Iacob posterior, ideo ille est primogenitus. Rebecca econtra nixa est promissione. Materialem causam non habet pro se, sed formalem habet. Quia vita et mores Esau non conveniunt cum oraculo. Cogitavit ergo: Filius meus sic se gerit, ut videam eum non fore primogenitum. Deinde vendidit sua primogenita, et contempsit causam finalem primogeniturae. Tantum auferam in praesentia rufam coctionem, id est, modo dominus sim, et princeps ac sacerdos: nihil moror causam finalem de utilitate Ecclesiae." („Ehemann und Ehefrau werden deswegen verbunden, damit sie Nachwuchs zeugen und erziehen, zum häuslichen und öffentlichen Nutzen. Die Welt jedoch verkennt die Zweckursache in allen Gaben Gottes. Darauf hat Rebekka achtgehabt und auf das sorgfältigste geprüft und das Orakel betrachtet, [sorgfältiger] als der Ehemann, der sich nur an die Regel gehalten hat, so nämlich: Esau ist zuerst hervorgebracht worden, Jakob danach; deswegen ist jener der Erstgeborene. Rebekka im Gegenteil hat sich auf die Verheißung gestützt. Sie hat keine Materialursache für sich, sondern hat eine Formursache. Denn das Leben und die Sitten Esaus haben nicht mit dem Orakel übereingestimmt. Also hat sie gedacht: Mein Sohn führt sich so auf, dass ich sehe, dass er nicht der Erstgebo-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rene sein wird. Danach hat er seine Erstgeburt verkauft und die Zweckursache der Erstgeburt verachtet: Gegenwärtig werde ich nur das rote Gericht [sc. das Linsengericht; G. L.] wegschaffen, das heißt, solange ich Herr, Fürst und auch Priester bin, halte ich mich nicht mit der Finalursache im Blick auf den Nutzen der Kirche auf." Übers. G. L.) WA 39I, 142a,7–143a,15 (1536): „Respondeo. Nos non per omnia affirmamus, in missa privata non esse sacramentum. Sed si quis defendere velit, non esse sacramentum in ea, is fortasse his rationibus et argumentis uti potest: In missa privata non est causa efficiens nec formalis nec finalis sacramenti. Ergo non est ibi sacramentum. Causa efficiens est, quod Christus instituit sacramentum, ideo non ut unus solus eo fruatur, sed tota ecclesia aut multi. Nam inquit: Quotiescunque facieritis etc. Nec usquam legitur, quod ita sit institutum, ut unus aliquis adulter, scortator aut nebulo debet stare in angulo quodam et murmurare illa verba atque hinc efficere sacrificium, quod ex opere operato mereatur veniam animabus in purgatorio, et ut ad quaelibet valeat. Sic enim dicebatur, quod missa ad omnia valeret, et ad quaevis suas missas applicabant etc. Formalis causa est ipsa institutio Christi, ut vescamur sacramentum altaris in remissionem peccatorum. Papistae vero faciunt sacrificium, quod valeat ex opere operato pro vivis ac mortuis. Finalis causa est annuntiatio mortis domini, donec veniat. Haec est vere finalis causa sacramenti et missae, commemoratio et praedicatio passionis Christi." („Ich antworte. Wir behaupten nicht für jede Hinsicht, dass in der Privatmesse kein Sakrament sei. Aber wenn jemand verteidigen will, dass in ihr kein Sakrament sei, kann er vielleicht diese Gründe und Argumente nutzen: In der Privatmesse gibt es weder die Wirk- noch die Form- noch die Zweckursache des Sakraments. Also ist dort kein Sakrament. Die Wirkursache ist, dass Christus das Sakrament eingesetzt hat, nicht deswegen, dass einer allein es genieße, sondern die ganze Kirche oder viele. Denn er sagt: Sooft ihr dies tun werdet, usw. Nirgends ist zu lesen, dass es so eingesetzt worden sei, dass irgendein Ehebrecher, Hurer oder Taugenichts in irgendeiner Ecke stehen und jene Worte murmeln und hieraus ein Opfer hervorbringen soll, das aufgrund des gewirkten Werkes Nachsicht für die Seelen im Fegefeuer verdiene und für alles Beliebige gelte. So wurde nämlich gesagt, dass die Messe für alles gelte, und sie wendeten ihre Messen auf alles Mögliche an, usw. Die Formursache ist die Einsetzung Christi selbst, dass wir das Sakrament des Altars zur Vergebung der Sünden essen. Nun machen die Papisten ein Opfer, das aufgrund des gewirkten Werkes für die Lebenden und auch die Toten gelte. Die Zweckursache ist die Verkündigung des Todes des Herrn, bis er kommt. Dies ist wahrhaft die Zweckursache des Sakraments und der Messe, die Erinnerung an das Leiden Christi und dessen Verkündigung." Übers. G. L.) Parallele WA 39I, 159a, 5–16 (1536). WA 21, 533, 33–35 (1544): „[...] Sondern zeigt erstlich allein Causas efficientes, urrsach und mittel, woher solche newe geburt kome, und wo durch sie geschehe [...]."

327 Siehe dazu Anm. 331.

328 WA B 5, 529, Nr. 1674c, 1–20 (1530): „De legibus difficillima omnium quaestio, a multis varie tentata, a nemine unquam expedita. Hoc facit primum imperfecta notitia spiritus, deinde malitia humana.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	1. Efficiens, quia nullus habet ius
	2. Finalis, quia omnia iam sunt praecepta statuta, quae pia, licita, honesta et ad salutem necessaria sunt
In ecclesia deest causa legis	3. Materialis, quia res et externa mundi bona non sunt ecclesiae, sed spiritualia et aeterna.
	4. Formalis, quia melius et aptius nihil potest ordinary verbo Dei, quod in pondere, mensura, numero, ordine omnia posuit, ut fides, charitas, crux, decalogus, praecepta, promissiones.

Imo ratio non capit causas formales, sicut neque materiales, neque efficientes aut finales in ecclesia. 1. Finalis causa legum in ecclesia debet esse vita aeterna. 2. Materialis, peccatum et peccator iustificandus et credens et iustitia coram Deo. 3. Efficiens, dominus vitae aeternae. 4. Formalis, verbum vocale in spiritu doctum, conceptum, non tantum in charta et voce signatum." Dt. Übers. im Text G. L. WA 40III, 202b,27–203b,31 (1532): „Quanquam enim leges dictant et rationes praescribunt, quibus recte administrari respublica et familia pulchre gubernari possit, tamen non sciunt, unde successus petendus sit, ut illa, quae recte consulta sunt, succedant. Nam materialem et formalem causam solum tum Politiae, tum Oeconomiae norunt, finalem autem et efficientem causam non norunt, hoc est, nesciunt, unde veniant Politia et Oeconomia et a quo conserventur, item quo tendant. Aristoteles igitur in Ethicis et de Republica, item Xenophon, Plato, Cicero et alii, quanquam de Republica praeclare scripserunt, tamen veram efficientem et finalem causam non attingunt. Causam enim finalem optimam et praecipuam putant esse pacem politicam, honestum, gloriam etc. Efficientem autem causam constituunt virum sapientem seu prudentem Magistratum vel, ut ipsi loquuntur, virum et civem bonum. Sed Salomonem audiemus aliter et proprie magis disputantem. Philosophi igitur formalem causam recte tenent, quomodo sit gerenda Respublica, quod alicubi iusticia commutativa, alicubi distributiva sit sequenda, quod secundum hanc puniendi sontes, defendendi insontes sint, secundum illam constituendi contractus etc. Hanc causam pulcherrime et optime tractant, sed haec non satis est; nam cum haec ita instituta sunt, requiritur etiam successus. Videmus sapientissimos viros graviter commoveri, cum pulcherrimis suis consiliis successum deesse vident, Leges enim habent iustissimas et honestissimas et summa vi in id incumbunt, ut Leges illae serventur, Sed in efficienti et finali causa haerent. Quia enim statuunt finem gloriam, pacem, opulentiam, haec autem non semper eveniunt, saepe etiam diversum accidit. Manifestum ergo est, hos eventus non esse causam finalem." („Obwohl nämlich die Gesetze vorgeben und die Ordnungen vorschreiben, durch was die Gesellschaft richtig verwaltet und die Familie schön gelenkt werden kann, wissen sie dennoch nicht, woher der Erfolg zu erbitten ist, damit das, was richtig angeraten worden ist, gelingt. Denn hier im Staat, dort in der Wirtschaft kennen sie allein die Material- und die Formalursache; die Zweck- und die Wirkursache jedoch kennen sie nicht,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das heißt, sie wissen nicht, woher Staat und Wirtschaft kommen und von wem sie erhalten werden, desgleichen, worauf sie sich hinbewegen. Daher erreicht Aristoteles in den Ethiken und über den Staat, desgleichen Xenophon, Platon, Cicero und andere, obwohl sie vorzüglich über den Staat geschrieben haben, dennoch nicht die wahre Wirk- und die Zweckursache. Die beste und vortrefflichste Zweckursache, meinen sie, sei politischer Friede, Redlichkeit, Ruhm usw. Als Wirkursache jedoch setzen sie den weisen oder klugen Magistrat oder, wie sie reden, den guten Mann und Bürger. Wir aber wollen Salomo hören, der anders und eigentlicher darüber disputiert. Die Philosophen also erfassen die Formalursache richtig, wie die Gesellschaft zu leiten sei, dass einmal die ausgleichende, einmal die austeilende Gerechtigkeit zu befolgen sei, dass dieser zufolge die Schuldigen zu bestrafen, die Unschuldigen zu verteidigen seien, dass gemäß jener Verträge abzuschließen seien usw. Diese Ursache behandeln sie auf das schönste und beste; aber das ist nicht genug, denn wenn dieses so eingerichtet ist, wird auch Erfolg gefordert. Wir sehen die weisesten Männer schwer bewegt sein, wenn sie bei ihren schönsten Vorsätzen den Erfolg fehlen sehen; sie haben nämlich die gerechtesten und redlichsten Gesetze und stürzen sich mit höchster Kraft darauf, dass jene Gesetze eingehalten werden, aber sie bleiben an der Wirk- und der Zweckursache hängen. Weil sie nämlich als Zweck Ruhm, Frieden, Wohlstand setzen, dies aber nicht immer kommt, oft auch Abweichendes eintritt. Also ist greifbar, dass diese Ereignisse nicht die Zweckursache sind." Übers. G. L.) Parallele WA 40III, 202a,14–204a,2 (1532).

329 WA TR 4, Nr. 5082b, 647, 20–23 (1540): „Contextitur autem bona definitio ex quatuor causis. Rustici id quoque intelligunt. Was ists fur ein ding? Haec est materia. Wie ists? Forma. Wann kumpts? Effectus. Warzu dients? Finis. Hae igitur causae constituunt bonam definitionem." Dt. Übers. im Text G. L.

330 WA 40III, 204a,9–205a,10 (1532): „Et concedo, quod apud gentes non minus bonae formales causae reipublicae et magistratus meliores, sed hoc tantum est materia et forma. Docendus est magistratus et paterfamilias, ut discat principalem causam domus et Civitatis, quae est 1. efficiens et finalis: Quis sit, qui faciat domum et Civitatem, et quare. Ratio immergitur in praesentem materiam et formam et vult ex virtute sua gubernare; so bescheißt sich der Teufel. Ut Demosthenes voluit efficientem causam, invenit leges, domum, civitatem ordinatam, irruit illotis pedibus et manibus et voluit eam gubernare tanquam sapiens vir ad suum caput, gloriam, pacem, tranquillitatem; formalem, materialem habens. fingis alios 2: Cicero et Iulius etiam. Ideo clamare coacti, postquam ignoratur effectus et finis: fiunt omnia fortuna; sapientia, astucia non facit. Ideo fingamus incertam causam, adhibeamus summam sapientiam, diligentiam; nihil omiserunt, quod ad efficientem causam pertinet, tamen finem non potuerunt etc. Ideo dixerunt: finis aberrat et nos non sumus homines, qui possumus; ergo cui geredt, dem geräts, et cui gluckt, der furet die braut. Das ist error docendi de republica et oeconomia." („Ich gestehe zu, dass es bei den Völkern nicht weniger gute Formalursachen der Gesellschaft und [sogar] bessere Beamte gibt, aber dies ist nur Materie und Form. Den Beamten und den Familienvater ist zu lehren, dass sie die Hauptursache von Haus und Gesellschaft erkennen, die erstens die Wirk- und die Zweckursache ist: wer es ist, der das Haus und die Gesellschaft macht, und weshalb. Die Vernunft versenkt sich in die gegenwärti-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge Materie und Form und will aus ihrer Kraft heraus lenken; so bescheißt sich der Teufel. Wie etwa Demosthenes die Wirkursache gewollt hat, die Gesetze angetroffen hat, ein Haus, eine geordnete Gesellschaft, sich mit ungewaschenen Füßen und Händen hineingestürzt hat und die Gesellschaft als weiser Mann hat lenken wollen, zu seiner Führerschaft, seinem Ruhm, seinem Frieden und seiner Ruhe, indem er die Formal- und die Materialursache hatte. Du denkst an zwei andere: Cicero und auch Julius [Caesar]. Deswegen sind sie, nachdem die Wirkung und der Zweck unbekannt sind, zu klagen genötigt gewesen: Alles geschieht durch Glück; Weisheit, Schläue tut nichts. Deswegen erfinden wir eine ungewisse Ursache an, wenden höchste Weisheit, Sorgfalt an; sie haben nichts weggelassen, was zur Wirkursache gehört, dennoch haben sie den Zweck nicht gekonnt. Deswegen haben sie gesagt: Der Zweck weicht ab, und wir sind nicht die Menschen, die es können; wem es also versprochen ist, dem gerät's, und wem das Glück gehört, der führt die Braut [heim]. Das ist der Fehler der Lehre über die Gesellschaft und die Wirtschaft." Übers. G. L.) Ebd., 209b, 37–210b,23: „Hoc vere est docere de Politia et Oeconomia, ostendere scilicet causam efficientem et finalem. Est autem eo magis necessaria haec doctrina, quod omnes vel in Politia vel Oeconomia sumus. Etsi enim non sis maritus, tamen necesse est te esse in aliqua Oeconomiae parte. Nam aut es filius, aut servus, aut habes liberos, servos, vicinos, aut alia quadam conditione in domo vel societate hominum es. Caveri autem non potest, quin multa molesta tibi accidant. Discendum ergo est, quomodo in istis vitae generibus sit versandum, unde ista sint et quis eorum finis esse debeat." („Dies ist wahrhaft, über den Staat und die Wirtschaft zu lehren, nämlich die Wirk- und die Zweckursache zu zeigen. Diese Lehre ist jedoch umso notwendiger, da wir alle entweder im Staat oder in der Wirtschaft sind. Denn auch wenn du kein Ehemann bist, ist es dennoch erforderlich, dass du in irgendeinem Teil der Wirtschaft bist. Denn du bist entweder Sohn oder Knecht oder hast Kinder, Knechte, Nachbarn oder bist unter einer anderen Bedingung im Hause oder in der Gemeinschaft der Menschen. Es kann jedoch nicht verborgen bleiben, dass dir viele Misslichkeiten widerfahren. Man muss also lernen, wie man sich in diesen Lebensgattungen verhalten muss, woher sie kommen und was ihr Zweck sein soll." Übers. G. L.) Ebd., 487a, 2–4 (1534): „Et non verbis humanis, sed loquitur nova rhetorica, vocans mortem iram divinam additque causam Efficientem principalem, finalem et tractat mortem perfecte; Et exponit iratum deum: ‚In ira tua'." („Und nicht mit menschlichen Worten, sondern mit einer neuen Rhetorik redet er, indem er den Tod göttlichen Zorn nennt, und er fügt die hauptsächliche Wirkursache hinzu, die Zweckursache und behandelt den Tod vollkommen und legt den erzürnten Gott aus: ‚Durch deinen Zorn'." Übers. G. L.) Ebd., 487b, 13–17 (zu Ps 90,7.11): „Ac utitur hic nova Rhetorica, vocans mortem ‚iram Dei'. Addit ex sua Dialectica causam efficientem et finalem mortis et omnium calamitatum huius vitae, opponit nobis Deum iratum. ‚Quis', inquit, ‚norat tantam esse potestatem irae tuae?' Nam quod morimur, accidit ex intolerabili ira Dei adversus peccatum." („Auch wird hier eine neue Rhetorik verwendet, indem er [sc. der Psalm; G. L.] den Tod ‚Zorn Gottes' nennt. Aus seiner Dialektik fügt er die Wirk- und die Zweckursache des Todes und aller Katastrophen dieses Lebens hinzu, setzt den zornigen Gott uns entgegen. ‚Wer', sagt er, ‚hätte erkannt, dass

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Macht deines Zornes so groß ist?‘ Denn dass wir sterben, kommt aus dem unerträglichen Zorn Gottes gegen die Sünde.“ Übers. G. L.) WA 42, 93b,14–94b, 8 (1535): „Utile autem est videre, quam non possit longius progredi ratio seu sapientia nostra in estimatione creaturae. Quid enim, queso, novit Philosophus de coelo et mundo, si quidem nescit, unde sit et quo tendat? Imo quid nos de nobis ipsis scimus? Videmus nos esse homines. Sed quod hunc patrem, hanc matrem habeamus, an non credi hoc debet, sciri autem nullo potest modo? Sic omnis nostra cognitio seu sapientia tantum est posita in noticia causae materialis et formalis, quanquam in his quoque nonnunquam turpiter hallucinamur. Causam efficientem et finalem plane non possumus ostendere, praesertim quod miserabile est, cum de mundo, in quo sumus et vivimus, item de nobis ipsis est disputandum aut cogitandum. Haec an non misera et egena sapientia est? Dicit Aristoteles: Homo et sol generant hominem. Belle dictum sequere hanc sapientiam et eo devenies, ut statuas Hominem et solem esse aeternum ac infinitum. Nunquam enim invenies hominem, qui sit vel principium vel finis, sicut ego principium et finem meae personae non possum invenire, si certo scire id et non credere potius volo. Qualis autem sapientia, qualis noticia est ignorare causam finalem, et causam efficientem? Nam quod formae noticiam habemus, sic vacca novit domum suam, sic (ut Germanico proverbio dicitur) intuetur et agnoscit ostium. Apparet itaque hic quoque, quam horribilis lapsus sit peccati originalis, quo amisimus eam noticiam, ut neque principium nec finem nostri videre possimus. Quod igitur Plato, Cicero et alii Philosophi, qui melioris notae sunt, disputant: Hominem incedere erecto capite, cum coetera terram prona spectent, quod praedicant rationem seu vim intelligendi et iudicandi in homine, et postea concludunt: Esse hominem singulare animal conditum ad immortalitatem, Quaeso, quam hoc exile, et pene futile est? Totum enim a noticia formae est sumptum. Si autem postea etiam de materia cogites, An non coget te ratio, ut statuas naturam hanc iterum dissolvendam esse et non posse esse immortalem? Ergo discamus veram sapientiam esse in scriptura sancta et in verbo Dei. Id enim non solum de materia, non solum de forma totius creaturae sed etiam de efficienti et finali causa, de principio et de fine omnium rerum docet: Quis creaverit, et ad quid creaverit. Sine harum duarum causarum cognitione sapientia nostra non multum differt a bestiis, quae etiam oculis et auribus utuntur, sed principium et finem plane ignorant.“ („Es ist jedoch nützlich zu sehen, wie weit unsere Vernunft oder Weisheit bei der Beurteilung der Schöpfung nicht vorankommen kann. Denn was weiß, frage ich, ein Philosoph über den Himmel und die Welt, wenn er doch nicht weiß, woher sie kommt und wohin sie strebt? Ja, was wissen wir über uns selbst? Wir sehen, dass wir Menschen sind. Aber dass wir diesen Vater, diese Mutter haben, ob das nicht geglaubt werden muss, jedoch auf keine Weise gewusst werden kann? So ist unsere gesamte Erkenntnis oder Weisheit nur in die Kenntnis der Material- und der Formursache gesetzt, obwohl wir uns auch in diesen zuweilen jämmerlich täuschen. Die Wirk- und die Zweckursache können wir schlicht nicht zeigen, was besonders elend ist, wenn über die Welt, in der wir sind und leben, desgleichen über uns selbst zu disputieren oder nachzudenken ist. Ob das das nicht eine elende und dürftige Weisheit ist? Aristoteles sagt: Der Mensch und die Sonne erzeugen den Menschen. Schön gesagt,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

folge dieser Weisheit und du wirst dahin kommen, dass du den Menschen und die Sonne als ewig und unendlich ausgibst. Niemals nämlich wirst du einen Menschen antreffen, der entweder Anfang oder Ende ist, so wie ich Anfang und Ende meiner Person nicht antreffen kann, wenn ich es gewiss wissen und nicht vielmehr glauben will. Was für eine Weisheit ist es jedoch, was für eine Kenntnis, die Zweck- und die Wirkursache zu missachten? Denn was die Kenntnis der Form [betrifft], so kennt auch die Kuh ihr Haus, so schaut sie (wie es in einem deutschen Sprichwort heißt) die Tür an und erkennt sie. Es erscheint daher auch hier, wie schrecklich der [Sünden-]Fall der Erbsünde ist, durch den wir diese Kenntnis verloren haben, so dass wir weder unseren Anfang noch unser Ende sehen können. Da also Platon, Cicero und andere Philosophen, die von besserem Ruf sind, disputieren: dass der Mensch mit aufrechtem Haupt daherschreite, während die übrigen mit gesenktem [Haupt] auf die Erde blicken, da sie die Vernunft oder die Fähigkeit des Verstehens oder Urteilens im Menschen predigen und danach schlussfolgern: dass der Mensch ein einzigartiges Lebewesen sei, zur Unsterblichkeit bestimmt, da frage ich: Wie mager und beinahe vergeblich ist dies? Das Ganze nämlich ist von der Kenntnis der Form genommen. Wenn du jedoch danach auch über die Materie nachdenkst, ob dich die Vernunft nicht zwingen wird, dass du feststellst, diese Natur sei wiederum aufzulösen und könne nicht unsterblich sein? Also sollen wir lernen, dass die wahre Weisheit in der Heiligen Schrift und im Wort Gottes ist. Denn dieses lehrt nicht allein über die Materie, nicht allein über die Form der gesamten Schöpfung, sondern auch über die Wirk- und die Zweckursache, über den Anfang und das Ende aller Dinge: Wer sie geschaffen hat, und wozu er sie geschaffen hat. Ohne die Erkenntnis dieser beiden Ursachen unterscheidet sich unsere Weisheit nicht viel von den Tieren, die auch Augen und Ohren benutzen, aber Anfang und Ende einfach missachten." Übers. G. L.) WA 47, 743b,32–37 (1539): „an nihil promerent nostra opera, nostri ordines? Hoc est impossibile. At multo splendidiores habent rationes seu caecitatis aut disceptationis Iudaei quam papistae, Quia Moses, prophetae docuerant, ipsa vox Dei declaraverat. At papistae nostri non habent huiusmodi causam efficientem, sed ex propria libidine quidvis fugiunt et addunt, Hoc aut illud ordinatum esse ab Ecclesia." („Ob unsere Werke, unsere Ordnungen nichts eintragen? Das ist unmöglich. Aber die Juden haben viel glänzendere Gründe für Blindheit oder Streit als die Papisten, weil Mose, die Propheten [sie] gelehrt hatten, die Stimme Gottes selbst [ihnen] dargelegt hatte. Aber unsere Papisten haben keine solche Wirkursache, sondern nach eigenem Belieben fliehen sie vor was auch immer und fügen hinzu, dieses oder jenes sei von der Kirche geordnet." Übers. G. L.)

331 WA B 5, 523f., Nr. 1673, 12–22 (Luther an Melanchthon; 3.8.1530): „Et quid aliud prohibet primum praeceptum et universi prophetae quam eiusmodi cultus operum? Nam sint sane finales causae prorsus divinae, nedum licitae, tamen hoc additamento: ‚Sit cultus Dei' per hominem fiunt summae blasphemiae et sacrilegia, quasi scilicet homo velit Deum facere, aut docere, qua ratione colendus sit. Quare (ut tu dicis) tale opus non est cultus, sed exercitium. Ita et ego sentio. Imo certo scio, sine illo additamento esse solum exercitium, et cum additamento esse idololatriam. Hoc volo, cum de efficiente causa loquor. Nam si efficiens causa non est, finalis causa necessario est chimaera. Cogis

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

itaque me mirari et prorsus dubitare, an te intelligam, qui efficientem sic reiicis et finalem urges." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 492, Nr. 1656, 6–9.24–26 (Luther an Melanchthon; 21.7.1530): „Ad disputationem de traditionibus. Causae ceremoniarum quinque a te recte tractantur. Verum ubi nodus est, et tu quaeris, nempe de persona seu efficiente causa traditionum disputatur. Nam de finali facilis est quaestio. [...] Haec sic verbose coram te, quia nosti verbum nostrum potissimum etiam has efficientes causas traditionum tractasse, non tantum finales, quas tu numerasti." („Zur Disputation über die Traditionen: Die fünf Ursachen der Zeremonien werden von dir richtig behandelt. Doch wo der Kern ist, und das fragst du, wird nämlich im Blick auf die Person oder die Zweckursache der Traditionen disputiert. Denn die Frage nach der Zweckursache ist leicht. [...] Dies so wortreich vor dir, weil du weißt, dass unser stärkstes Wort auch diese Wirkursachen der Traditionen behandelt hat, nicht allein die Zweckursachen, die du aufgezählt hast." Übers. G. L.) Ebd., 525–527, Nr. 1674a, 3–19.33–35.60–65 (Luther an Melanchthon; 4.8.1530): „Intelligo sane, Mi Philippe, nolle te contemni a me tuas Causas finales traditionum. Quare contra ego quoque protestor, primum, nolle etiam me contemni a te causas meas efficientes traditionum. ‚Sensibus hęc imis (res est non parua) reponas'. Nihil est, quod finales causas quis iactet, si nulla sit efficiens. Hoc nosti. Quare cum neque principes neque episcopi potestatem habeant traditiones in Ecclesia statuendi, nihil est, quod iactent, pium esse, licitum esse, exercitium esse, Eucharistiam esse, disciplinam esse. Deus ista non curat, Sed mandatum suum exigit. Adempta igitur causa efficiente non potest resisti vllis abominationibus Antichristi, Quin dicat: hoc pium, hoc licitum est etc. Quis enim hic erit iudex, quis definitor? Exempla assunt, quę vrgebunt & facile obtinebunt. Pium erat filium Immolari exemplo Abrahę, pium erat (ait Müncerus) occidere reges Canaan & Amorręos, Ergo occidamus. Igitur a causa Efficiente non discedo. Hoc primum. Secundo, Causę tuę finales sunt omnes impossibiles. Nam si quęram, Quę sint illa pia vel licita, per traditiones statuenda, dices: Eucharistia, disciplina &c. [...] Iam redit disputatio ad Circulum suum, quod nec ista accidentia vllus potest aliis imponere, nisi iussus et causa efficiens a Deo vocatus, sicut dicit, Siquis loquitur et ministrat, tanquam verbo & virtute Dei. [...] Ego puto in omnibus his sufficere Causam efficientem, scilicet quod Bernhardus non debeat talem cultum eligere aut sequi, Quia non est ad hoc vocatus, nec habet Verbum Dei, per quod fiat efficiens Causa. Alioqui cultus ipse & finalis caussa per sese esset sancta, si Verbo Dei mandaretur, hoc est, mea opinione, fieret Causa efficiente vere sancta." („Ich verstehe in der Tat, mein Philipp, dass du nicht willst, dass deine Zweckursachen der Traditionen von mir verachtet werden. Weshalb ich umgekehrt auch protestiere, erstens, dass ich auch nicht will, dass meine Wirkursachen der Traditionen von dir verachtet werden. ‚In deine innersten Sinne mögest du dies (die Sache ist nicht gering) zurücklegen.' Nichts ist es, wenn jemand mit Zweckursachen angibt, wenn keine Wirkursache da ist. Das weißt du. Weshalb es, da weder Fürsten noch Bischöfe die Macht haben, in der Kirche Traditionen festzusetzen, nichts ist, dass sie damit angeben, es sei fromm, es sei erlaubt, es sei eine Übung, es sei die Eucharistie, es sei Kirchenordnung. Gott kümmert sich nicht darum, sondern er erhebt sein Gebot. Bei entzogener Wirkursache kann jeglichen Abscheulichkeiten des An-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tichristen nicht widerstanden werden, sondern man wird sagen: das ist fromm, das ist erlaubt, usw. Wer soll hier nämlich Richter sein, wer Entscheider? Beispiele sind da, die bedrängen und leicht gelten werden: Fromm war es, den Sohn zu opfern nach dem Beispiel Abrahams; fromm war es (sagt Münzer), die Könige über Kanaan und über die Amoriter zu morden, also wollen wir morden. Also weiche ich von der Wirkursache nicht ab. Das ist das Erste. Zweitens, deine Zweckursachen sind alle unmöglich. Denn wenn ich frage, was das für fromme oder erlaubte Sachen sind, die durch die Traditionen festgesetzt werden, wirst du sagen: die Eucharistie, die Kirchenordnung usw. [...] Nun schlägt die Disputation ihren Kreis, denn diese Akzidentien kann niemand anderen auferlegen, es sei denn, er ist beauftragt und als Wirkursache von Gott berufen, so wie es heißt: Wenn jemand redet und dient, dann gleichsam durch das Wort und die Kraft Gottes. [...] Ich meine, dass in all dem die Wirkursache genügt, nämlich dass Bernhard einen solchen Gottesdienst weder wählen noch befolgen soll, weil er dazu nicht berufen ist, auch nicht das Wort Gottes hat, durch das er zur Wirksache würde. Andernfalls wäre der Gottesdienst selbst und die Zweckursache an sich selbst heilig, wenn er durch das Wort Gottes geboten wäre, das heißt, meiner Meinung nach, dass er durch die Wirkursache wahrhaft heilig würde." Übers. G. L.) WA 47, 474b, 38–41 (1537): „Christus respondet: Quis est, qui altare posuit et templum aedificavit? Causa efficiens gehet uber alle. Gottes wort war da, der hatte es heissen bawen ut in Exodo et Salomo in oratione." („Christus antwortet: Wer ist es, der den Altar aufgestellt und den Tempel erbaut hat? Die Wirkursache geht über alle [Ursachen; G. L.]. Gottes Wort war da, der hatte es zu bauen geheißen wie in Exodus und wie Salomo im Gebet." Übers. G. L.)

332 WA TR 2, Nr. 2629b, 557,12–558,2 (1532): „Veteres quidem dialecticam habuerunt optimis praeceptis complexam, sed rem et materiam non habuerunt. Ego olim putabam dialecticam tantum versari in libris et in disputationibus, non ad omnes facultates et negotia adhibendam. Et antequam ego contionem aliquam in dialectica praecepta redigerem, vigesies illam perfecissem, et tamen, ut Philippus testatur me servare dialecticam in definiendo et dividendo. Das ist naturalis mea dialectica, quae se sponte offert sine arte. Sed tamen arte maxime iuvatur; ut conflicturus ego cum sacramentario, oportet me servare dialecticam. Primo definio cum illo, quid sit sacramentum. Deinde divido. Ille dicit baptismum esse aquam; ego dico esse aquam cum verbo coniunctam. Ibi incipitur disputatio de divisione. Deinde a causa, a proprio, scilicet causam sacramenti esse ordinationem Dei et modum institutionis proprium esse lavare non corpus, sed animam; effectus esse remissionem peccatorum. Accidentia sunt credere, non credere. Naturam autem maxime iuvat doctrina." („Die Alten haben zwar eine Dialektik gehabt, die von besten Vorschriften erfüllt gewesen ist, aber sie haben weder die Sache noch die Materie gehabt. Ich meinte einst, eine nicht auf alle Fähigkeiten und Angelegenheiten anzuwendende Dialektik werde nur in Büchern und Disputationen betrieben. Und bevor ich irgendeine Rede nach den Vorschriften der Dialektik erstellte, hätte ich sie zwanzigmal vollendet: und dennoch bezeugt Philipp [Melanchthon; G. L.], dass ich die Dialektik beim Definieren und Einteilen einhalte. Das ist meine natürliche Dialektik, die sich von selbst ohne Kunst darbietet. Aber dennoch wird sie durch

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Kunst äußerst unterstützt; so muss ich, dabei, in einen Streit mit einem Sakramentarier zu geraten, mich an die Dialektik halten. Zuerst definiere ich mit ihm, was ein Sakrament ist. Sodann teile ich ein. Er sagt, die Taufe sei Wasser; ich sage, sie sei mit dem Wort verbundenes Wasser. Dort setzt der Streit über die Einteilung ein. Sodann von der Ursache und vom Eigentlichen her, nämlich, dass die Ursache des Sakraments die Ordnung Gottes ist und dass die eigentliche Art der Einsetzung ist, nicht den Körper zu waschen, sondern die Seele; die Wirkung sei die Vergebung der Sünden. Die Akzidenzien sind das Glauben, das Nicht-Glauben. Der Natur jedoch hilft am meisten die Lehre." Übers. G. L.)

333 Siehe oben Anm. 8.

334 WA TR 2, Nr. 1698, 186, 20–23 (1532). Vgl. WA 36, 184, 19–23 (1532): „[...] das wirds nicht thun, das yhr bisher habt than et gelebt, so ghets nicht zu, wenn yhr ghen himel komen wollt. Quaestio generalis et status causae est: wie sol man selig werden? Das ist substantia. Dialecticus vocat propositionem. Est autem propositio vere vel false significans indicando i. e. das ist vel das ists nicht." („[…] Das wird's nicht tun, das ihr bisher getan und gelebt habt, so geht's nicht zu, wenn ihr gen Himmel kommen wollt. Es ist eine allgemeine Frage und ein Status der Ursache: Wie soll man selig werden? Das ist die Substanz. Der Dialektiker nennt es ‚Proposition'. Es ist jedoch eine Proposition, die wahr, d.h., das ist oder das ist's nicht." Übers. G. L.)

335 Vgl. WA 39I, 69, 21f. (1535), zitiert in Anm. 8.

336 WA TR 4, Nr. 5106, 666, 7–10 (1540): „An coena sit signum dicendum? Duplicia sunt signa: Philosophica [lies mit sämtlichen Parallelen außer Math. L. (492): Physica; G. L.] et theologica. Signum philosophicum [lies mit Goth. B. 168, Hirz., Rhed.: physicum; G. L.] est nota absentis rei, signum theologicum est nota praesentis rei [Ror., Wolf.: Signa physica sunt notae absentis rei, theologica sunt signa praesentis rei; G. L.], ut inquit Augustinus: Est invisibilis gratiae visibilis forma." („Ob das Abendmahl ein Zeichen zu nennen sei? Der Zeichen gibt es zweierlei: die physischen und die theologischen. Das physische Zeichen ist das Kennzeichen einer abwesenden Sache, das theologische Zeichen ist das Kennzeichen einer anwesenden Sache. Wie Augustin sagt [De civitate Dei X,5; G. L.]: ‚Es ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade.'") – Vgl. auch die handschriftliche Notiz Rörers zu WA 31I1, 558, 24 (1530): „De Cicerone et aliorum scriptis dicebat esse verba mortua et praeterita, Econtra spir. sancti verba sunt viva et praesentia." („Er [sc. Luther] sagte über Cicero und andere Schriftsteller, dass ihre Worte tot und vergangen seien; demgegenüber sind die Worte des Heiligen Geistes lebendig und gegenwärtig." Übers. G. L.)

337 WA 43, 32, 20–23 (1535): „Si enim Dei verbum est, quo modo non praesens esset ipse Deus? Sicut in Baptismo, in coena, in usu clavium praesens est, est ibi verbum ipsius, etsi igitur eum non videmus nec audimus, sed ministrum, tamen ipse Deus revera adest, baptisat et absolvit." („Denn wenn es das Wort Gottes ist, wie wäre Gott selbst nicht anwesend? Ebenso ist er in der Taufe, im Abendmahl, im Gebrauch der Schlüssel anwesend, dort ist sein Wort; wenngleich wir ihn also weder sehen noch hören, so doch seinen Diener; dennoch ist Gott selbst tatsächlich da, tauft und absolviert." Übers. G. L.)

338 Vgl. WA 39II, 105a, 4 (1540); 96, 3 (1540); 98, 13 (1540).

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

339 Vgl. WA 1, 226, 24f. (1517); WA 39II, 97, 14 (1540).

340 WA 40II, 211b, 26–28 (1532): „[...] ut dicamus: Hoc fecit Dominus, is dedit hunc foelicem finem, ei sit laus et gloria in seculum, ego tantum instrumentum fui. Eius igitur est donum, non meum opus." („[...] auf dass wir sagen: Dies hat der Herr getan, er hat das glückliche Ende gegeben, ihm sei Lob und Ehre in Ewigkeit, ich bin nur ein Werkzeug gewesen. Seine Gabe ist es also, nicht mein Werk." Übers. G. L.) WA 48, 535, 2–4 (undat.): „Fidei causa efficiens Spiritus Sanctus, quod sit donum Dei. Formalis et materialis, quod Christum apprehendit, instrumentalis verbum, finalis iustitia nostra et Dei gloria. Hinc sequuntur fructus. Durch die werck geben wir zinßgut, per fidem nemen wir erbgut." („Die Wirkursache des Glaubens ist der Heilige Geist, der eine Gabe Gottes ist. Die Formal- und Materialursache, dass man Christus ergreift, die Instrumentalursache das Wort, die Zweckursache unsere Gerechtigkeit und Gottes Ruhm. Von hier aus folgen die Früchte. Durch die Werke geben wir Zingut, durch den Glauben nehmen wir Erbgut." Übers. G. L.) Siehe auch WA 60, *Die „Dialectica"*, Z. 91–111, S. 147 (ca. 1540).

341 WA TR 1, Nr. 1057, 533, 5–21 (1530): „Meo tempore nullus erat dialectices usus in scholis. Tradebant universalia et praedicamenta; de eis pugnabant, sed nullum eorum tradebant usum. Ego autem contionaturus nihil de praedicamentis cogito. Ut si mihi de fide dicendum sit, non cogito, quid substantia fidei sit, quid quantitas et qualitas etc., sed cogito primum, unde sit, seu quae eius sit causa efficiens, scilicet Spiritus Sanctus, quod sit donum Dei, quod per verbi ministerium (quae est causa instrumentalis) contingit; deinde formalem considero et materialem, quod Christum apprehendat, tandem etiam finalem, quid nobis conferat fides: iustitiam, item quid Deo tribuat, scilicet gloriam. Huc etiam pertinent fructus fidei, bona opera, gratiarum actio pro beneficiis Dei nobis in Christo exhibitis. Hic etiam commode separatur fides ab historia et aliis, ne relinquatur ambiguitas. Haec cogitatio mihi totam fidei naturam clarissime aperit, id quod nunquam possem per praedicamenta etc. Et quoque facilius discitur a pueris. Potest tamen, si haec ita nota habeas, etiam praedicamentorum ratio tum facile perdisci, debet enim haec cognitio causarum prior esse, quia sie ghet fein stracks zu ad rem, was es doch sey etc." Dt. Übers. im Text G. L. Parallele WA TR 2, Nr. 2191, 354,28–355,4 (1531): „At ego contionaturus neque hodie quidquam cogito de praedicamentis. Velut cum mihi dicendum est de fide, non cogito, quid sit eius quantitas, qualitas aut quae eius sit substantia etc., sed cogito primum, unde sit, seu quae sit eius causa efficiens, quae est Spiritus Sanctus, quod sit donum Dei, quod per verbi ministerium (quae est causa instrumentalis) contingit; deinde formalem considero et materialem, quod Christum apprehendat, deinde etiam finalem, quid nobis fides conferat, nempe iustitiam, item quid Deo tribuat, scilicet gloriam etc. Hinc cogito etiam de fructibus fidei, bonis operibus [...]. [...] Talis cogitatio aperit mihi totam naturam fidei, id quod nunquam possem per praedicamenta [...]." WA 40III, 210a,11–211a,11 (1532): „Ex Ecclesiaste genomen Spiritus Sanctus, cognoscere efficientem causam politiae et oeconomiae; gubernamus causam reipublicae et etc., et ad quem finem gubernemus, Et quod nos ministri et cooperatores dei, instrumentalis causa, per nos gubernat deus mundum, ut: ‚per me', Ecclesiasticus; pater est instrumentum generandi filium, Solus deus generat etc. Si ergo

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

non ghet, ut volumus; Si moritur pater et mater, uxor, filius, non est in manu mea. Si verdirbt getreid, ego non possum erhalten; facio ut instrumentum, curo, laboro, Gott geb principalem causam, gluck, da zu. Finalis causa: das man versthe, quod sit donum dei et ghe ad gratiam, Regnum, cultum dei, non in nostram pacem, gloriam, ut dicamus: hoc fecit dominus. Deus dedit hanc familiam, gubernationem, Civitatem; Ei gloria in secula! Nos cooperatores etc. Ideo donum, non meum opus. Instrumentum esse debemus, sed quod crescunt frumenta et sequuntur fruges, est donum, et hoc videtur. Sic uxor si non parit, est donum. Has causas discant Christiani." („Aus Ecclesiasticus ist der Heilige Geist genommen, um die Wirkursache von Staat und Wirtschaft zu erkennen; wir lenken die Gesellschaft usw. und wollen sie auf einen Zweck hinlenken, und dass wir Diener und Mitarbeiter Gottes sind, ist die Instrumentalursache, durch die Gott die Welt lenkt, wie: ‚durch mich', Ecclesiasticus; ein Vater ist das Instrument zum Zeugen eines Sohnes, allein Gott zeugt, usw. Wenn es also nicht so geht, wie wir wollen, wenn Vater und Mutter, Frau, Sohn sterben, ist dies nicht in meiner Hand. Wenn das Getreide verdirbt, kann ich es nicht erhalten; ich tue als Instrument, ich sorge mich, arbeite, Gott gebe die Hauptursache, das Glück, dazu. Zweckursache: dass man verstehe, dass es eine Gabe Gottes ist und zur Gnade gehe, zum Reich und zum Gottesdienst, nicht zu unserem Frieden, Ruhm, so dass wir sagen sollen: Das hat der Herr getan. Gott hat diese Familie, diese Regierung, diese Bürgerschaft gegeben; ihm sei die Ehre in Ewigkeit! Wir sind Mitarbeiter usw. Deswegen ist es ein Geschenk, nicht mein Werk. Ein Instrument sollen wir sein, aber dass das Korn wächst und die Früchte folgen, ist eine Gabe, und das sieht man. So ist die Ehefrau ein Geschenk, [auch; G. L.] wenn sie nicht gebiert. Diese Ursachen sollen die Christen lernen." Übers. G. L.) Ebd., 214b, 13–15: „Tua enim culpa est, non rei familiaris, sed tuae insipientiae, quia vis esse efficiens causa Oeconomiae; cum id tibi non sit concessum, tantum debebas esse causa instrumentalis." („Deine Schuld ist es nämlich, nicht die des Haushalts, sondern deiner Torheit, weil du die Wirkursache der Wirtschaft sein willst; wenn dir das nicht zugestanden ist, hättest du nur die Instrumentalursache sein sollen." Übers. G. L.) Parallele ebd., 213a, 10–13. WA 46, 152b, 31–33 (1538): „Baptismus et Sacramentum non aufferendum propter personam impuram. Non in persona instrumentali, sed in efficiente res pendet." („Die Taufe und das Sakrament sind nicht wegen einer unreinen Person aufzuheben. Die Sache hängt nicht von der instrumentalen Person ab, sondern von der wirkenden Sache." Übers. G. L.) – Siehe auch WA TR 3, Nr. 3682, 522, 27–31 (1530), zitiert in Anm. 35; WA 40II, 211b, 26–28 (1532), zitiert in Anm. 340; WA 40III, 210b, 31–211b,23 (1532), zitiert in Anm. 365; WA 39II, 228a, 13–16 (1543), zitiert in Anm. 367; WA 39II, 243, 12–14 (1543), zitiert in Anm. 367.

342 WA 60, *Die „Dialectica"*, Z. 3f., S. 144 (ca. 1540).

343 WA 60, *Die „Dialectica"*, Z. 64–76, S. 146f. (ca. 1540): „Ex causis igitur conflantur optimae definitiones. Die gehen gerade zu, sagt D. Luther, und berichten einen richtig, und man kömmt eher und näher darzu quam per praedicabilia et praedicamenta, welches, eigendlich zu reden, alles von causis genommen, wie viel appellationes ex causis rebus impositae sunt, et Rhetores omnes suas figuras verborum, amplificationes ex causis sumunt, welchs uns Melanchthon

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

am ersten gezeigt hat. Locus extat in Rhetorica et σχημάtibus. Sed unum et alterum subiiciemus exemplum. Rustici dicunt: Was ist das für ein Ding? Woraus ist es gemacht? quae est materia. Wie ist es gemacht? forma. Woher kömmt es? causa efficiens. Womit ist es also gemacht? instrumentalis. Wozu dienet es? Was nützt es? finis. Wenn es ins Werck kommen und hat sein Ende erreichet: effectus." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 146, 53–61: „Quae in Physicis et Dialecticis dicuntur de distinctionibus causarum, studioso diligentissime perdiscenda sunt. Nam haec cognitio prodest ad diiudicationem gravissimorum negotiorum. Quicquid autem agit aut format aliquid, agit propter finem. Actionem sequitur effectus. Sed quicquid est (dico de corporibus), est in loco et in tempore. Igitur Veteres suis praedicamentis addidere ‚ubi et quando'. Et quicquid est, collatum cum altero, habet dissimilitudinem. Igitur ex similibus et dissimilibus saepe fiunt definitiones, maxime rerum ignotarum; quibus saepe utuntur, qui herbas et animantia describunt." („Was in der Physik und der Dialektik über die Unterscheidungen der Ursachen gesagt wird, muss vom Studenten besonders sorgfältig gelernt werden. Denn diese Erkenntnis ist zur Beurteilung der schwerwiegendsten Angelegenheiten da. Was immer handelt oder etwas formt, handelt um des Ziels willen. Der Handlung folgt die Wirkung. Aber was immer ist (ich spreche von Körpern), ist an einem Ort und an einer Zeit. Also haben die Alten zu ihren Prädikamenten ‚wo und wann' hinzugefügt. Und was immer ist, hat, verglichen mit einem anderen, Unähnlichkeit. Also entstehen aus Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten oft Definitionen, am meisten von Unbekanntem; solche [Definitionen] werden oft benutzt von denen, die Kräuter und Tiere beschreiben." Übers. G. L.)

344 Siehe dazu H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, 424, Anm. 144.

345 WA 26, 440, 42 (1528).

346 WA 54, 60, 24–30 (1543). Ebd., 1–15: „Gleich dem ist zu reden von der Menschheit Christi, die ist an sich selbs eine rechte Creatur, geschaffen zu gleich vom Vater, Son und Heiligem geist, Und ist nicht zu leiden im glauben, das der Vater allein, oder der Son allein, oder der Heilige geist allein diese Creatur oder Menscheit geschaffen habe, Sondern ist ein Opus indivisum trinitatis, Ein werck, welchs alle drey Personen, als ein Einiger Gott und Schepffer einerley wercks geschaffen hat, wie der Engel Gabriel zu der Jungfrawen Maria saget, Luce 1.: ‚Der Heilige geist wird uber dich komen, und die Krafft des Allerhoehesten wird dich uberschatten': Nicht allein ist der Heilige geist da uber dir (spricht er), Sondern auch der Allerhoehest, das ist, der Vater wird dich uberschatten, mit seiner krafft, das ist, durch seinen Son oder Wort, Auch so sol, ‚das in dir Geborn wird', des allerhoehesten Son sein und heissen, das also die gantze Dreifaltigkeit als ein Einiger Schepffer hie ist, und das Einige Werck, die Menscheit, geschaffen und gemacht hat, und doch die Person des Sons allein damit vereiniget und Mensch worden, nicht der Vater noch Heiliger geist." Ebd., 61, 27–36: „Dem nach mustu nu die Creatur zweierley weise ansehen. Auffs erst, als eine Creatur oder werck an sich selbs, absolute, so und von Gott geschaffen oder gemacht. Auff diese weise sind alle Creatur Gottes, das ist, aller drey Personen gleich Einerley werck, on allen unterscheid, wie gesagt ist, Denn sie geben uns nach solcher weise kein unterschiedliche offenbarung der drey

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personen, weil sie alle gleich einerley werck sind der drey Personen, als des einigen Gottes." Ebd., 85, 31–36: Denn du hast nu gehoert, das ers [sc. Christus; G. L.] sey, der mit Mose auff dem Berge Sinai redet, Mosen und das Volck furet und Wunder thut, Und ob er wol nicht allein ist, ders thut, sondern der Vater und Heiliger geist mit jm alles und einerley werck thun, So offenbart er sich gleich wol mit solchem reden und thun, das er sey ein unterschiedliche Person vom Vater in dem Einigen Goettlichen wesen [...]." WA 46, 553, 2–13 (1537): „Daraus schleust der Euangelist, das er [sc. Christus; G. L.] nicht allein vor allem Geschoepff und Creaturen, sondern das Er ein Mitwircker und gleicher Schoepffer aller ding gewesen sey mit dem Vater. Und zum Warzeichen beweiset und preiset das Werck den Meister, denn alles, was gemacht ist, das ist durch jn gemacht, er ist der Schoepffer aller Creaturen, das also kein unterscheid ist zwischen dem Vater und dem Son, so viel das Goettlich Wesen belanget, denn vom heiligen Geist wollen wir reden, wenns der Text gibt, nach solchem Goettlichen Wesen ist er warhafftiger Gott, als der im anfang war und bey Gott war. Darnach ist ers auch mit der that, als mit der Schoepffung, denn alle Creaturn, Engel, Himel, Erden sind durch jn gemacht. Und Johannis am fuenfften Capitel spricht Christus: ‚Mein Vater wircket bisher, und ich wircke auch.'" Ebd., 553,38–554,3: „[...] Sanct Johannes saget stracks das widerspiel, nemlich, das das Wort, der Son Gottes, im anfang, da GOTT alles schuff und alle Creaturn anfingen zu werden, nicht allein war, und Gott, aller Creaturen Schoepffer, zusahe, sondern er war Mitwircker, wie er Joannis am fuefften Cap. spricht: ‚Mein Vater wircket bisher, und ich wircke auch'." Ebd., 560, 30–34: „[...] und ist also der Herr Christus, da alle ding geschaffen worden sind, dabey gewesen, nicht als ein Zuseher, sondern ist gleicher Schoepffer und Mitwircker gewesen, und wird alles durch jn noch regieret und erhalten bis zum ende der welt, denn er ist aller Creaturn anfang, mittel und ende." WA 8, 28, 8–12 (1521): „Alhie wirt klerlich Christus eyn got genennet, und eben gleych eynerley werck und krafft beyden zu geeygent. Spricht nit ‚dein got gepiete seyner krafft', das doch auch war were, ßondernn ‚deyn got gepiete deyner krafft o gott &c..' Christus, unßer gott, wirckt die krafft inn unß, unnd yhr soll doch gepieten seynn got."

347 WA 26, 444b, 21–36 (1528): „Wenn nu hie ein spitzer Vigleph odder Sophist wolt lachen und sagen: Du zeigest mir den beutel, und sprichst, das sind hundert guelden, Wie kan beutel hundert guelden sein? Jtem, wenn er spreche: Du zeigest mir das fass und sprichst, Es sey wein, Lieber, fass ist holtz und nicht wein, beutel ist ledder und nicht gold, Des wurden auch die kinder lachen als eines narren odder schertzers, Denn er zu reisst die zwey vereinigete wesen von einander und wil von eym iglichen ynn sonderheit reden, So wir doch itzt ynn solcher rede sind, Da die zwey wesen ynn ein wesen sind komen, denn das fas ist hie nicht mehr schlecht holtz odder fass, sondern es ist ein weinholtz odder weinfass, Und der beutel ist hie nicht mehr schlecht ledder odder beutel, sondern ein gold ledder odder geldbeutel. Wenn du aber das gantze wilt also zurtrennen, gold und ledder von einander thun, so ist freylich ein iglich stueck fur sich selbs, und muessen denn wol anders von der sachen reden, also: Das ist gold, Das ist ledder, Das ist wein, Das ist fass, Aber lestu es gantz bleiben, so

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mustu auch gantz davon reden, zeigen auff fass und beutel und sagen: Das ist gold, das ist wein, umb der einickeit willen des wesens".

348 WA 26, 442, 17 (1528).

349 WA 26, 441, 27f. (1528).

350 WA 26, 441b,40–442,7 (1528): „[…] die klare schrifft und das oeffentliche werck Gottes stehet da, das Gott seine Engel zu flammen macht, und die flamme ist der Engel, wenn man drauff zeigt und spricht: ‚das ist ein Engel' umb der wircklichen einickeit willen, das die zweyerley wesen ein ding worden sind, wie ynn Christo umb der personlichen einickeit willen Gott und mensch ein personlich wesen ist, Also mus man auch vom sacrament reden ‚Das ist mein leib', ob wol solch ‚das' auffs brod deute, Denn es ist auch eine Einickeit aus zwey unterschiedlichen wesen worden, wie folgen wird."

351 WA 6, 511, 13–26 (1520): „Sed ne nimium philosophemur, Nonne Christus videtur huic curiositati pulchre occurrisse, cum non de vino dixerit ‚hoc est sanguis meus' sed ‚hic est sanguis meus'? Et multo clarius, cum calicis miscet nomen, dicens ‚Hic calix novi testamenti in meo sanguine', Nonne videtur nos voluisse in simplici fide continere, tantum ut crederemus sanguinem suum esse in calice? Ego sane, si non possum consequi, quo modo panis sit corpus Christi, captivabo tamen intellectum meum in obsequium Christi, et verbis eius simpliciter inhaerens credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane sed panem esse corpus Christi. Sic enim me servabunt verba, ubi dicit: Accepit panem gratias agens, fregit et dixit ‚Accipite, manducate, hoc (id est hic panis, quem acceperat et fregerat) est corpus meum'. Et Paulus: Nonne panis quem frangimus participatio corporis Christi est? Non dicit ‚in pane est' sed ‚ipse panis est participatio corporis Christi'. Quid, si Philosophia haec non capit? Maior est spiritussanctus quam Aristoteles." Dt. Übers. im Text G. L.

352 WA 30I, 24, 21–24 (1528): „Nos docemus quoque panem an ihm selbs nullius usus. Sed panis mit dem wort gefasst ist nutz und ist nicht mher schlecht brod des worts halben, quia qui dicit esse corpus &c.. est omnipotens, non mentitur." Dt. Übers. im Text G. L.

353 WA 12, 485a, 8; 488a, 9 (1523).

354 WA 47, 88, 33–42 (1538).

355 WA 17II, 192, 19–31 (1525).

356 WA 41, 610, 28–41 (1536): „Verum: mater tregt et wermet foetum, sed nihil facit ad creationem. Sic nos praedicamus et baptisamus, et tamen verbum et baptismus non noster, tantum addimus os et hende. Sed dei est baptismus et verbum, et tamen vocamur dei cooperarii. Es ist ein schlecht mitwircker, non quod opus, verbum addamus, sed stimm, finger, os thue ich da zu et praedico et baptizo. Sic pater, mater thun dazu ir fleisch und blut, ut ire gliedmas, sed puer omnino nihil, sed lest sich schaffen, machen a deo omnia membra, mater tregts. Si deo sol ehr nhemen et dicere, quod meipsum genuerim et quod meum opus, hat mich helffen geberen, Nonne Gott zu nahe? et tamen nos dicimur eius filii, quos fecit. Si verum, quod opera cooperantur ad regenerationem, cogor dicere me una cooperatum. Das ist blasphemia contra deum. Si verum, quod nascor denuo, ut Christus dicit, so mus ich nicht da zu thun, sed leiden und stille halten, ut me faciat, qui pater et creator meus." („Es ist wahr: Die Mutter trägt und wärmt den Fötus, aber sie tut nichts zu seiner Erschaffung.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So predigen und taufen wir, aber dennoch sind Wort und Taufe nicht die unsrigen, wir fügen nur Mund und Hände hinzu. Sondern es ist Gottes Taufe und Werk, und dennoch werden wir Mitarbeiter Gottes genannt. Es ist ein schlechter Mitwirker, nicht weil wir das Werk, das Wort hinzufügen würden, sondern Stimme, Finger, Mund tue ich dazu und predige und taufe. So tun Vater, Mutter ihr Fleisch und Blut dazu, wie ihre Gliedmaßen, aber der Knabe [tut; G. L.] überhaupt nichts, sondern lässt sich schaffen, lässt sich von Gott alle Gliedmaßen machen, die Mutter trägt's. Wenn [ich; G. L.] Gott die Ehre nehmen und sagen soll, dass ich mich selbst gezeugt habe und dass ich mein Werk bin, hat geholfen, mich zu gebären, [trete; G. L.] ich Gott nicht zu nahe? Und dennoch werden wir seine Söhne genannt, die er gemacht hat. Wenn es wahr ist, dass Werke an der Wiedergeburt mitwirken, bin ich gezwungen zu sagen, dass ich gemeinsam [mit ihm; G. L.] [an meiner Wiedergeburt; G. L.] mitgewirkt habe. Das ist Blasphemie gegen Gott. Wenn es wahr ist, dass ich neugeboren werde, wie Christus spricht, so muss ich nichts dazutun, sondern leiden und stillehalten, damit er mich macht, der mein Vater und Schöpfer ist." Übers. G. L.)

357 WA 23, 513, 9–15 (1527). Ebd., 8f.: „Das dritte regiment ist, das Gott durch menschen furet, als durch die Apostel und prediger." Ebd., 15–20: „[...] Und 2. Corin. 6. spricht: 'Wir helffen aber mit und vermanen euch etc.' Also auch durch die Engel, als durch mit wircker und seine gehuelffen, hilfft und rettet er alle menschen und wil nicht leren on die prediger, auch nicht helffen on die Engel. Derhalben wil Gott das predigampt und alle oeberkeit geehret haben, Denn es sind seine und seiner Engel und seiner boten werck." WA 16, 121c, 26–30 (1524): „Alhie hat Moses und jederman lernen muessen, das es nichts helffe, wie seer man predige, oder wie herrlich man Gottes Wort habe, wenn Gott nicht mitwircket und das hertz umbkere, das es lasse das wort eingehen und fassets, denn er mus das gedeien dazu geben zu dem, was gepflantzet, gesetzt und begossen ist." WA 17II, 179, 13–17 (1525): „Das ist, wyr predigen, erbeyten an euch mit dem eusserlichen wort durch leren und vermanen. Aber Gott gibt ynnwendig durch den geyst den segen und gedeyen, das unser eusserlich wort nicht vergeblich erbeyte. Darumb ist Gott ynnwendig der rechte meyster, der das beste thut, und wyr helffen und dienen yhm dazu auswendig mit dem predigampt."

358 WA 30II, 454,34–455,2 (1530). Ebd., 454, 27–34: „[...] Darumb denck vnd lern diese wort anders, denn die Papisten verstehen, da Christus spricht, Was yhr bindet vnd loset auff erden, das sol gebunden vnd los sein ym himel, Da horest du, das er gewis, gewis zusagt, Es solle gebunden vnd los sein, was wir auff erden binden vnd losen, Er spricht nicht (wie die papisten sein wort verkeren) was ich ym himel binde vnd lose, das solt yhr auff erden binden vnd losen, Spricht auch nicht, Harret so lange bis yhr erfaret, was ich ym himel binde odder lose, Spricht auch nicht, yhr sollet wissen, was ich ym himel binde odder lose [...]." Ebd., 455, 2–9 : „Ja er befilht vns sein werck, vnd wir solltens noch vngewis machen odder vmkeren vnd furgeben, Er musse vorhin ym himel binden vnd losen, gerade als were sein binden ym himel ein anders denn vnser binden auff erden, odder als hette er ander schlussel droben, denn diese auff erden, So er doch sagt, Es seyen schlussel des himelreichs vnd kein

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andere, denn diese hie auff erden, Er kan nicht vber des himelreichs schlussel, noch andere haben, die nicht ym himel, sondern vber odder ausser dem himel schliessen?“ Ebd., 497, 11–31 (1530): „Sondern so spricht er: ‚Bindet jhr und loeset auff erden, So wil ich mit binden und loesen jm himel, Thut jhr der schluessel werck, So wil jchs auch thun. Ja, wenn jhrs thut, so solls gethan sein, und ist nicht not, das jchs euch nach thue, Was jhr bindet und loeset (spreche ich), das wil ich wedder binden noch loesen, Sondern es sol gebunden und los sein on mein binden und loesen, Es sol einerley werck sein, mein und ewers, nicht zweierley, Einerley schluessel, meine und ewre, nicht zweierley, Thut ewer werck, so ist meins schon geschehen, Bindet und loeset jhr, so hab ich schon gebunden und geloeset.‘ Er verpflichtet und verbindet sich an unser werck, Ja er befilhet uns sein selbs eigen werck. Warumb solten wirs denn ungewis machen odder umbkehren und furgeben, Er muesse vorhin binden und loesen jm himel? Gerade, als were sein binden und loesen jm himel ein anders denn unser binden und loesen auff erden, odder als hette er andere schluessel droben jm himel denn diese auff erden, So er doch deutlich und klerlich sagt, Es seien des himels schluessel und nicht der erden schluessel. Meine schluessel (spricht er) solt jhr haben und keine andere, und solt sie hie auff erden haben. Er kan ja nicht uber und ausser diesen schluesseln des himels noch andere schluessel haben, die nicht jm himel, sondern uber odder ausser dem himel schliessen solten, Was wolten sie daselbst schliessen? Sinds nu des himels schluessel, so sinds nicht zweierley, sondern einerley schluessel, die hie auff erden und droben jm himel schliessen, Einerley binden und loesen, hie auff erden und droben jm himel.“

359 WA TR 3, Nr. 3354b, 281, 11–16 (1533): „‚Dieses Sacraments’, sprach Doctor Martinus Luther, ‚wirkliche Ursach ist das Wort und Einsetzung Christi, der es gestiftet und aufgerichtet hat. Die Materia ist Brot und Wein; die Form ist der wahre Leib und Blut Christi; die endliche Ursach, worüm es eingesetzet, ist der Nutz und Frucht, daß wir unsern Glauben stärken und nicht zweifeln, Christus Leib sei für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen, und daß unsere Sünden gewiß vergeben sind durch den Tod Christi.‘“ Ebd., 280,33–281,3: „Sacramenti huius causa efficiens est verbum seu institutio Christi, materia est panis et vinum, forma est corpus et sanguis Christi, finis, ut eo confirmemus fidem nostram, ne quid dubitemus Christi corpus pro nobis datum et sanguinem eius pro nobis fusum ac peccata nobis certo remissa esse per mortem Christi.“

360 WA 44, xiv (1535): „Ex his dubitationibus Philosophorum furores extiterunt, quorum alii, ut Epicurei, prorsus negarunt esse Deum, alii, ut Aristoteles et Stoici, etsi senserunt esse Deum mentem aeternam, tamen ut Poetae finxerunt, Saturnum a Iove captum, ita isti Deum alligant secundis causis, nec actionem ei ullam tribuunt, nisi ut fert concursus usitatus secundarum causarum. Hoc delirio fascinatae mentes, nec petere, nec expectare bona a Deo possunt, Siquidem eventus necessario proximis causis naturalibus respondent.“ („Aus diesen Zweifeln der Philosophen sind Rasereien hervorgegangen, von denen die einen, wie die Epikuräer, ganz und gar bestritten haben, dass es Gott gibt, die anderen, wie Aristoteles und die Stoiker, zwar gespürt haben, dass es Gott, einen ewigen Geist, gibt, ihn dennoch, wie die Dichter ihn als einen von Zeus gefangengenommenen Saturn erfunden haben, an die Zweitursachen binden,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm auch keine Handlung zuschreiben, es sei denn, wie es der gewöhnliche Zusammenfluss der Zweitursachen mit sich bringt. Von diesem Wahn gebannte Gemüter können weder etwas von Gott erbitten noch etwas Gutes von ihm erwarten, da ja die Ereignisse notwendigerweise auf die nächsten natürlichen Ursachen reagieren." Übers. G. L.) WA 23, 511,35–512,34 (1527): „Denn Gott hat vierley regiment angericht: Eins das er selbst fur sich thut on mit wirckung der Creaturn, das gehet gantz und gar durch seine macht alleine, als wenn er die Creaturn schafft und mehret, erhelt und mancherley krafft und art yhn gibt, Hiezu hilfft yhm niemand. Das ander ist, wenn er solche geschaffene und erhaltene Creaturn den Engeln befilhet, das sie von aussen zu die selbigen furen, leiten, bewaren, hueten und helffen, Und sonderlich die menschen, Denn von ynnwendig erhelt und hilfft alleine der einige Gott. Ob nu wol die lieben Engel nicht von ynnwendig helffen, wie Gott thut, So thun sie doch von aussen das yhr dazu, als das sie den menschen gute, nuetzliche odder noetige gedancken eingeben Und hindern odder weg nemen boese, schedliche gedancken, damit sie helffen, die leute und Creaturn eusserlich erhalten und bessern, welchs Gott selbst ynnwendig thut alleine. Also geschichts und gehet, das manch mensch fewr, wasser, morder und anderm unfal entgehet umb gar ein leichtes, das yhn bewegt, und felt yhm solcher gedancke odder sonst ein ding ploetzlich zu thun, damit er wird errettet, des er zuvor nie sich hette versehen noch gedencken muegen und mus sagen: wolan, wenn ich das und das gethan hette, so were ich gewislich ersoffen, verbrand, ermordet odder sonst umbkomen odder schaden erlidden, wie man denn auch spricht: Du hast da einen guten Engel gehabt. Drumb haben die heiden solchs dem glueck zugeschrieben und einen abgott draus gemacht, Denn sie sahen und erfuren, das solch ding geschehe, Wusten aber nicht, das der rechte Gott durch seine heilige Engel thet. So geschach S. Augustin, da die ketzer auff yhn hielten, das sie yhn toedten, gieng er eine andere gassen on allen bedacht, on zweiffel aus seines Engels bewegen. Item da der keyser Julius aus dem schiffe sprang und seinen feinden entkam mit schwymmen Und war doch mutig und getrost dazu, welchen rad und mut yhm sein Engel eingab von aussen und Gott von ynnwendig. Also gehets mit allen menschen, wo sie dem unglueck entgehen odder glueck haben: Es sind alles Gotts und der Engel werck. Also sehen wir hie, das der Engel fur die Juden sorget und bittet, Item den Sacharja unterweiset und troestet von aussen. Item ynn Daniel hat Gabriel viel zuthun mit leren, troesten und unterweisen Und zeigt drynnen, wie der Juden Engel, Michael, fur sie fechte Und wie der Engel des Keiserthumbs ynn Persen yhm widder stehe. Solchs und der gleichen offenbarung der Engeln zeiget an, wie sie on unterlas so mit uns thun, unsichtbarlich und verborgen, das yhr ampt sey, den menschen helffen und radten, foddern und bessern, auch fur uns bitten und sorgen."

361 WA 30I, 136, 8f. (1529). Ebd., 9–12: „[...] wie er der mutter brueste und milch gibt dem kinde zureichen, korn und allerley gewechs aus der erden zur narung, welcher gueter keine creatur keines selbs machen kan." Ebd., 243a, 12–23 (1530): „Was ist denn Gottes gnade? Es ist, das er uns aus lauter barmhertzigkeit umb Christus willen, unsers lieben Bischoffs und mitlers, alle unser sunde vergibt, allen zorn legt, von abgoetterey und yrthum zur warheit furet, durch den glauben und heiligen geist unser hertz reinigt, erleucht, heiliget und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerecht macht und uns zu kindern und erben erwelet, mit seinen gaben zieret und schmuckt, von des Teuffels gewalt erloset und beschirmet, dazu das ewige leben und seligkeit schencket und dennoch auch dis zeitlich leben mit aller notturfft durch dienst und mitwircken aller Creaturn des himels und der erden versorgt, gibt und erhelt, welcher stuck keines, auch der geringsten eins, die gantze welt nimer mehr verdienen kan, schweige denn sie alle sampt oder der grossen ettliche, Ja, durch yhr abgoetterey, undanck, verachtung und allerley sunde on unterlas eitel zorn tod und helle verdienet."

362 WA 46, 560, 7–11 (1537): „Jtem, wie wir Menschen uns selbes nicht gemacht haben, so koennen wir durch unser kreffte bey dem Leben uns nicht eine stunde erhalten, das ich zuneme und wachse, das thut Gott, sonst mueste ich wol vor vielen jaren gestorben sein. Thete der Schoepfer, der jmerdar wircket, jtem sein Mitwircker die hand abe, so ging alles gar balde zu scheitern und zu druemern."

363 WA 23, 513, 21–29 (1527): „Das vierde ist das weltliche regiment, darynnen begriffen ist das haus regiment und der eltern gewalt uber die kinder. Denn wie wol Gott on eltern kuend kinder zihen, wie er an Adam und Heva wol beweyset und teglich an den waysen beweiset, so wil ers doch nicht thun, sondern hat die ordnunge eingesetzt, das ers durch die Eltern und mit den Eltern thut. Also kuend er auch haushalten on hauswirte, wie er auch offt thut, Aber dennoch wil ers nicht thun, sondern mit den haushaltern und durch die haushalter wil ers thun, wie der cxxvi. Psalm spricht: ‚Wo der Herr nicht das haus bawet, da ist das erbeiten umbsonst, das man dran bawet.'"

364 WA 23, 512,34–513,7 (1527): „Also hat ein iglicher Keyser, Koenig, Fuerst, herr, ja ein iglicher mensch seinen Engel, es sey der Keyser odder sein keyserthum Christen odder nicht. Denn es ist ein eusserlich ampt, welchs sie beyde an den frumen und boesen uben, weyl beyde, frume und boese, Gots creaturn sind, von yhm geschaffen, Derhalben er sie auch neeret, erhelt, versorgt und behuet und mehret als ein Gott und meister seines werck. Woher solten sonst die Roemer offt solche feine zufelle, rad und witze gehabt haben? Wo her solt Hannibal so geschickt und bereit und mutig gewesen sein? Wo von solt der grosse Alexander so frisch und ruestig, so kuene und gluecklich gewesen sein? Es sind alles Gotts und der Engel werck, was sie nuetzlichs odder glueckseliges haben odder thun." Ebd., 513, 29–35: „Also kundte er [sc. Gott; G. L.] auch wol friede halten, die boesen straffen, die frumen schuetzen on schwerd und fursten, Er wils aber nicht thun, sondern hats also geordnet, das die fursten sollen yhm helffen, das ist: Er wil mit yhn und durch sie solchs thun. Drumb sind alle regimente sein und rechte goettliche regiment, on das er dazu braucht Engel und menschen, auff das er beweyse seine wunderliche macht, weisheit und guete." WA 40II, 215b, 21–24 (1532): „Quin sic fac, cogita te esse instrumentum et crede esse adhuc alium Magistratum vel patremfamilias principalem, qui vocatur Dominus: is nisi fuerit principalis causa, tum fiet, quod Psalmus hic dicit, ut domus non aedificetur et nec Politia nec Oeconomia sit foelix." („Tu es doch so, denke, du seiest ein Instrument, und glaube, dass es noch einen anderen gibt, den ersten Magistrat oder Familienvater, der Herr genannt wird: Wenn er nicht die Hauptursache ist, wird es geschehen, wie dieser Psalm es sagt, dass das Haus nicht gebaut wird und weder der Staat noch die Wirtschaft

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

glücklich sind." Übers. G. L.) WA 51, 215,24–216,7 (1534): „[...] Das sey auff ein mal gnug gesagt von dem ersten vers dieses Psalms, Darinn David Gott lobt und danckt fur sein gut regiment und haushalten, damit er bekennet, das ers nicht aus seiner hohen vernunfft und weisen gedancken habe gestifft und erhalten, Sondern aus Gottes mitwircken und treiben, der jm solchs alles eingegeben und mit glueck und heil gefordert und gesegenet hat. Daraus alle Fuersten und Regenten lernen sollen (wie gesagt), das sie es nicht sind, wenn sie wol regieren, Sondern der das gedeien und segen dazu gibt, auff das sie den Doctor Spies und Meister Kluegel sich nicht effen und nerren lassen, Sondern Gott vertrawen und anruffen, das er wolle jre hertzen lencken und fueren zum seligen regiment Und ja nicht die hand abzihe, noch sie selbs lasse jnn eigener klugheit und schoenen ratschlegen einher faren und vermessenlich sich unterwinden des, das jnen zu hoch ist [...]."

365 WA 40III, 210b,31–211b,23 (1532): „Hic igitur Psalmus videtur quasi compendium et epiphonema eius libri esse, quo docet, et quae sit efficiens causa Politiae et Oeconomiae, sive Reipublicae, sive rei familiaris, et ad quem finem gubernatio ista tendere debeat: Nempe quod tantum simus ministri et cooperatores Dei, nec simus causa efficiens, sed instrumentalis causa, per quam Deus operatur et facit illa, Sicut sapientia dicit: ‚Per me regnant Reges'. Sic pater est instrumentum generandi, Deus autem est fons vitae et auctor. Sic Magistratus tantum instrumentum est, per quod Deus pacem et iura conservat. Maritus et uxor in domo instrumenta sunt, per quae Domus et res familiaris augetur. Haec scire magnam consolationem affert. Si enim res aliter cadunt nec pertingimus ad finem praestitutum, possumus dicere: Ego tantum instrumentum quoddam sum, nec sunt ista in manu mea, sed gubernantur ab alia maiore potentia et sapientia. Si igitur uxor moritur, si moriuntur liberi, si turbatur pax aut aliud quiddam incommodi accidit, dic: Non sunt ista in manu mea, instrumentum sum, quantum omnino possum, facio, laboro, curo, mando, vigilo. Tu, Domine, in cuius manu omnia haec sunt, da successum, alioqui frustra est omnis conatus, labor omnis etc. Nisi enim adsit prima causa, secunda causa per se nihil agit. Sic docet Psalmus de causa efficiente." („Dieser Psalm [sc. Ps 127; G. L.] scheint also eine Zusammenstellung oder Zusammenfassung seines Buches [sc. der Weisheit Salomonis; G. L.] zu sein, durch die er lehrt, sowohl was die Wirkursache von Staat und Wirtschaft ist, ob von den gesellschaftlichen oder den familiären Angelegenheiten, als auch, auf welchen Zweck hin diese Lenkung zielen soll: Nämlich dass wir nur Diener und Mitwirkende Gottes seien, dass wir nicht die Wirkursache, sondern die Instrumentalursache sind, durch die Gott wirkt und jenes macht; so wie die Weisheit sagt: ‚Durch mich herrschen Könige'. So ist der Vater das Instrument des Zeugens, Gott jedoch die Quelle und der Urheber des Lebens. So ist der Magistrat nur ein Instrument, durch das Gott Frieden und Rechte bewahrt. Ehemann und Ehefrau im Haus sind Instrumente, durch die Haus und Familie gedeihen. Das zu wissen bringt großen Trost. Denn wenn es anders kommt und wir das vorgesehene Ziel nicht erreichen, können wir sagen: Ich bin nur ein bestimmtes Instrument, dies liegt nicht in meiner Hand, sondern wird von einer größeren Macht und Weisheit gelenkt. Wenn also die Ehefrau stirbt, wenn die Kinder sterben, wenn der Friede gestört wird oder sonst irgendetwas Ungünstiges zustößt, sage: Das

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist nicht in meiner Hand, ich bin ein Instrument, soviel ich jedenfalls kann, handle, arbeite, sorge, gebiete, wache ich. Du, Herr, in dessen Hand all dies ist, gib Gelingen, sonst ist jede Bemühung vergeblich, jede Arbeit usw. Denn wenn nicht die erste Ursache da ist, tut die zweite Ursache von sich aus nichts. So belehrt der Psalm über die Wirkursache." Übers. G. L.)

366 WA 18, 525, 11–14 (1525). WA 33, 26a, 24–33 (1530): „[...] den wo ehrs nicht thut, so lassen wirs wohl ungethan, den unser fleisch undt blutt, auch unsere vernunff ist nicht darzu geschickt, das ihm ein haarbreit gedienet wurde, Sondern fleisch und blutt dienet ihm selber, Drumb sol ein einig werck gottes geschehen, so mus es von gott gegebenn werden, dan ist es seines geistes werck." WA 48, 117, 4–10 (undat.): „Denn auch der glaube nichts ist (j. Corinth. 15.) wo die Liebe, das ist, die erfuellung der Gebot nicht folget. Denn Christus Jhesus Gottes Sohn ist nicht kommen jnn diese Welt noch darumb gestorben, das wir sollen den Geboten frey vngehorsam sein, Sondern das wir die Gebot durch seine huelffe vnd mitwircken erfuellen sollen. Darumb wie es heisset, werck on glauben sind nichts, So heissets auch, Glaube one fruecht ist auch nichts." WA 12, 486a,8–487a, 1 (1523): „Sihe, so wirstu denn eyn kuchen mit Christo, das wir tretten mit yhm ynn eyn gemeynschafft seyner gutter, und er ynn eyn gemeynschafft unßer gutter, So flicht sich denn ynn einander, das sein gerechtikeyt meyn wirt, meyn ungerechtickeyt seyn, seyn guttes leben mein, meyn boßes leben seyn, und Summa summarum, er nympt sich alles unßers dinges an wie des seynen, und wir nehmen uns widerumb des seinen an wie der unsern." WA 2, 743, 27–34 (1519): „[…] Dyße gemeynschafft steht darynne, das alle geystlich guter Christi unnd seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem, der dyß sacrament empfeht, widderumb alle leyden und sund auch gemeyn werden, und alßo liebe gegen liebe antzundet wirdt und voreynigt. Und das wyr auff der groben synlichen gleychniß bleyben, Wie yn eyner statt eynem yglichen burger gemeyn wirt der selben statt namen, eere, freyheyt, handell, brauch, sitten, hulff, beystand, schutz und der gleychen, Widderumb alle gefar, fewr, wasser, feynd, sterben, scheden, ausssetz und der gleychen."

367 WA 12, 488a, 9–11 (1523). – Vgl. auch WA 39II, 228a, 13–16 (1543): „Idem est dicere: Misericordia sumus iusti et fide iustificamur. Fides non excludit misericordiam, sed tantum nostra opera. Argumentum hoc vult, quare praeter misericordiam Dei requiratur adhuc fides. Quia fides est causa instrumentalis, qua nobis applicamus misericordiam." („Es ist dasselbe zu sagen: Durch die Barmherzigkeit sind wir gerecht, und: wir werden durch Glauben gerechtfertigt. Der Glaube schließt nicht die Barmherzigkeit aus, sondern nur unsere Werke. Das Argument will das [d.h.: zielt darauf ab; G. L.], weshalb jenseits der Barmherzigkeit Gottes noch der Glaube erfordert wird. Denn der Glaube ist die Instrumentalursache, durch die wir die Barmherzigkeit auf uns anwenden." Übers. G. L.) Ebd., 243, 12–14 (1543): „R. Quia iustitia non potest accipi operibus tamquam instrumento, alias esset incerta; opus est ergo fide, quae est instrumentalis causa applicans nobis promissionem." („Antwort. Weil die Gerechtigkeit nicht durch Werke als ein Instrument empfangen werden kann, sonst wäre sie ungewiss; also ist der Glaube nötig, der die die Verheißung auf uns anwendende Instrumentalursache ist." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

368 WA 2, 630, 21–24 (1519): „Quid tum dicet ad Paulum Gal. ij. qui Petrum postponit Iacobo minori, Episcopo Hierosolymitano? ‚ergo Iacobus ex nominatione erit rector', tenet consequential ab autoritate Eccii per novam dialecticam." („Was mag er [sc. Eck; G. L.] dann zu Paulus Gal. 2 sagen, der Petrus Jakob dem Jüngeren, dem Bischof von Jerusalem, [in der Reihenfolge der Aufzählung V. 9; G. L.] nachordnet? ‚Also wird Jakob aufgrund seiner Nominierung der Leiter sein', hält die Schlussfolgerung fest, von der Autorität Ecks her durch die neue Dialektik [die von der Erstnennung den Führungsanspruch ableitet; G. L.]") Ebenso ebd., 661, 6 (an Emser gerichtet; 1519): „nova Eccii tui dialectica".

369 WA 6, 611, 24–30 (1520): „Cum enim olim ab eis omnia ista scirem damnata esse, non damnandus, sed velut iam damnatus ab eis prodii, damnationem eorum traducturus impiam et haereticam et blasphemam, eosque, nisi ratione reddita recte sese sapere docuissent, erroris et haereseos crimine publice reos acturus, ipsi, velut ridiculus Citharedus chorda semper eadem oberrans, petito principio aliud non reddunt nisi ‚damnamus, quae damnavimus', nova dialectica probantes idem per seipsum, damnationem per damnationem." („Da ich nämlich einst von ihnen wusste, dass all dies verdammt worden ist, bin ich nicht als ein zu Verdammender hervorgetreten, sondern als einer, der gleichsam von ihnen bereits verdammt worden ist, um ihre Verdammung als gottlos, ketzerisch und blasphemisch vorzuführen, und ich wollte sie, wenn sie [mich; G. L.] nicht durch Rückkehr zur Vernunft belehrt hätten, dass sie ihren Verstand richtig gebrauchen, öffentlich des Verbrechens des Irrtums und der Ketzerei anklagen; sie erwidern, wie ein lächerlicher Zitherspieler, der immer dieselbe Saite anschlägt, durch Inanspruchnahme des Grundes auf die geforderte Begründung nichts als ‚wir verdammen, was wir verdammt haben', indem sie mit einer neuen Dialektik dasselbe durch sich selbst beweisen, die Verdammung durch die Verdammung." Übers. G. L.)

370 WA 11, 305, 14 (1523): „nova Testudinaceae Ecclesiae dialectica".

371 WA 18, 623, 26f. (1525): „Sed Sophistae sic loquuntur et novam Dialecticam finxerunt […]." („Aber die Sophisten reden so und haben eine neue Dialektik erfunden […]." Übers. G. L.) Ebd., 681,35–682,3: „Verum Diatribe nostra magis ineptiens ex illo Zachariae: Convertimini ad me, non solum indicativum infert, sed etiam conatum liberi arbitrii et gratiam conanti paratam contendit probare. Et hic aliquando tandem sui conatus meminit. Et nova grammatica Converti apud illam significat id, quod conari, ut sit sensus: Convertimini ad me, id est: conamini converti, et convertar ad vos, id est: conabor converti ad vos, ut etiam Deo aliquando conatum tribuat, forte et ipsi gratiam paratura conanti." („Doch unsere Diatribe ist aufgrund jenes Verses bei Sacharja vielmehr untauglich: ‚Wendet euch um zu mir'; nicht allein schließt sie auf den Indikativ, sondern gibt auch vor, die Bemühung des freien Willens und die dem Bemühten bereitete Gnade beweisen zu können. Und hier erinnert sie sich endlich an ihre eigene Bemühung. Und durch eine neue Grammatik bezeichnet bei ihr [sc. der Diatribe; G. L.] ‚umwende' das, dass man sich bemüht, so dass der Sinn ist: ‚Wendet euch um zu mir', das heißt: Bemüht euch, euch umzuwenden, und: ich will mich euch zuwenden, das heißt: ich werde mich bemühen, mich euch zuzuwenden, damit sie auch Gott einmal eine Bemühung zuschreibt, so dass vielleicht auch ihm als einem Bemühten Gnade bereitet wird." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

372 WA TR 4, Nr. 4570, 383, 10 (1539).

373 WA 39II, 304, 6–9 (1544): „In Christo autem habent novam grammaticam et dialecticam, novam linguam et novam cogitationem et sapientiam, das heist: nova facit omnia. Drumb muß man hie originem, imaginem, similitudinem alles anderst verstehn." („In Christus haben wir jedoch eine neue Grammatik und Dialektik, eine neue Sprache und eine neue Erkenntnis und Weisheit, das heißt: Er macht alles neu. Darum muss man hier ‚Ursprung', ‚Bild', ‚Gleichnis', alles anders verstehen." Übers. G. L.)

374 WA TR 4, Nr. 4570, 382,27–383,13 (1539): „Deinde dedit contra papistarum gloriationem. Quae est in symbolo Sanctam catholicam ecclesiam, sanctorum communionem; da stehet nicht: Romanam. Ille est doctus, qui est bonus dialecticus, qui ex antecedente potest consequens deducere, ita ut dialectica non in praeceptis, sed in re et exemplis consistat. Qualis est Philippi, qui vocabula et rem tractat, non ut Aristoteles: Omne a est b, omne b est c. Ah, exempla declarant praecepta. Vetus dialectica nihil aliud est quam docere, ut vocabulum bene et proprie intelligatur, ne simus dubii de re significata; affert definitionem nominis et rei, utrum sit univocum, aequivocum, denominativum. Eo pertinent praedicabilia, praedicamenta, antepraedicamenta. Nova dialectica est consequentialis, quae concludit et digerit consequentias. Ut si haec mulier est mater tua, sequitur, quod ipsa te gestaverit, lactaverit, educaverit; si haec non fecit, non est mater tua. im Bekenntnis die Heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen; da steht nicht: Römische [Kirche; G. L.]." („Dann hat er [sc. Luther; G. L.] eine Wesensdefinition der Kirche gegen die Verherrlichung der [Kirche durch die; G. L.] Papisten gegeben. Sie ist im Bekenntnis die Heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen; da steht nicht: Römische [Kirche; G. L.]. Derjenige ist gelehrt, der ein guter Dialektiker ist, der aus dem Antecedens das Consequens deduzieren kann, so dass die Dialektik nicht in Vorschriften, sondern in der Sache und in Beispielen [d.h.: Einzelfällen; G. L.] besteht. So ist die des Philipp, der die Vokabeln und die Sache behandelt, nicht wie Aristoteles: Jedes a ist b, jedes b ist c. Ah, die Beispiele [Einzelfälle; G. L.] machen die Regeln bekannt. Die alte Dialektik ist nichts anderes als zu lehren, auf dass die Vokabel gut und eigentlich verstanden werde, damit wir keinen Zweifel an der bezeichneten Sache haben; sie trägt die Definition des Nomens und der Sache bei, ob es eine Univokation, eine Äquivokation oder eine Denomination ist. Daran hängen die Prädikabilien, die Prädikamente, die Ante-Prädikamente. Die neue Dialektik ist konsequential, die Schlussfolgerungen zieht und durchführt. Wie wenn diese Frau deine Mutter ist, es folgt, dass sie dich getragen, gestillt, erzogen hat; wenn sie das nicht getan hat, ist sie nicht deine Mutter." Übers. G. L.) Ebd., 383, 15–23: „Definition der rechten wesentlichen Kirche Gottes. Doctor Martin Luther zeigete an die rechte Definition der wahren, wesentlichen christlichen Kirche wider der Papisten Rühmen, nehmlich, so im dritten Stück unsers christlichen Glaubens stehet, da wir sagen: Eine heilige katholische, das ist allgemeine, Kirche, ein Gemeinschaft der Heiligen. Da stehet nicht: römische. Das ist ein guter gelehrter Dialecticus, der aus dem, das vorher gehet, ex antecedenti, kann nehmen und schließen das Consequens, so recht gewiß draus folget; also daß die Kunst Dialectica nicht in Regeln alleine, sondern allermeist im Werk und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exempeln stehet, wie M. Philippus ist, der beide, Wort und Sachen, handelt, nicht wie Aristoteles: Omne A est B, omne B est C, ergo etc."

375 WA 39II, 24a, 22–26 (1539): „[...] dialectica est ars artium, scientia scientiarum in omnibus professionibus. R. Non ut domina, sed ut ancilla et serva et pulcherrima ministra, quae docet definere et dividere. Sed usque ad theologiam. In qua, si cessat dialectica, iacet et haec ancilla." Dt. Übers. im Text G. L.

376 Z.B. WA 42, 242, 3–6 (1535): „Porro, sicut supra quoque ostendi, Dialectica definitio hic constituenda est, quod non vocat cultum Dei ceremonias per homines inventas et traditas, non statuas erectas, non alia ludibria rationis humanae, sed invocationem nominis ‚Domini'." („Weiterhin ist, so wie ich oben auch gezeigt habe, hier die dialektische Definition festzulegen, dass ‚Gottesdienst' nicht durch von Menschen erfundene und überlieferte Zeremonien heißt, nicht errichtete Statuen, nicht eine andere Spielerei der menschlichen Vernunft, sondern in der Anrufung des Namens ‚des Herrn' besteht." Übers. G. L.) – Ähnlich WA 30I, 243a, 12–23 (1530), zitiert in Anm. 361.

377 WA 28, 418d, 15–18 (1528): „Wenn man nu der Historia gewis ist und den Glauben dadurch beweiset und gegruendet hat, So sol man auch betrachten die Krafft und Frucht, warumb und wozu die Historia geschehen und gepredigt wird Und wie man der Geschicht von des Herrn Begrebnis durch den Glauben brauchen sol." WA TR 1, Nr. 1057, 533, 15f. (1530): „Hic etiam commode separatur fides ab historia et aliis, ne relinquatur ambiguitas." („Hier wird der Glaube auch angemessen von der Geschichte und anderen Dingen getrennt, damit keine Zweideutigkeit bleibt." Übers. G. L.) Vgl. auch WA 42, 173, 42 (1535): „Historia enim est, quae, ceu Dialectica, vera et indubitata docet." („Denn die Geschichte ist es, die, gleichsam wie die Dialektik, Wahres und Unzweifelhaftes lehrt." Übers. G. L.) WA 37, 322,30–323,8 (1536): „Et hoc ante omnia notandum, das man das nicht davon lasse, nempe ursach et finem Christi passionis, et habeamus discrimen istius et omnium aliarum. Si diabolus non historiam anfichtet, tamen Diabolus et discipuli eius patiuntur, Et Martyres et prophetae, Alii das hellisch fewr und werden nichts deste besser. Et Sancti etiam. Sed nulla passio habet istum finem, quem Christi. Christianus et Sanctus ideo patitur, ut deum preis, lobe et patiatur coram mundo, ut Iohannes de Petro, da Christus ad eum sprach: ‚Cum senueris.'" („Und hier ist vor allem zu bemerken, dass man das nicht davon lasse, nämlich von der Ursache und dem Zweck des Leidens Christi, und wir wollen den Unterschied zwischen diesem und allen anderen haben. [Auch; G. L.] Wenn der Teufel die Geschichte nicht anficht, leiden dennoch der Teufel und seine Schüler, und die Märtyrer und Propheten, andere das höllische Feuer und werden um dessentwillen nicht besser. Und auch die Heiligen. Aber kein Leiden hat dieses Ziel wie das Leiden Christi. Deswegen leidet der Christ und der Heilige, damit Gott Preis und Lob [sei; G. L.], und er leidet vor der Welt, wie Johannes von Petrus [erzählt; G. L.], da Christus zu ihm sprach [Joh 21,18; G. L.]: ‚wenn du alt geworden bist.'" Übers. G. L.)

378 WA 18, 674, 9f. (1525): „Scriptura autem definit hominem esse corruptum et captum [...]." („Die Schrift jedoch definiert, dass der Mensch ein Verderbter und ein Gefangener ist." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

379 WA 18, 645, 9f. (1525): „Quid fiet de definitione, cum definitum ipsum sibi non constet?“ („Was soll aus der Definition werden, wenn das Definierte nicht mit sich selbst übereinstimmt?“ Übers. G. L.) Vgl. ebd., 614, 25f. (1525): „Sed sic loqui cogitur mens sibiipsi non constans, in rebus pietatis incerta et imperita.“ („Aber so zu reden ist ein Geist gezwungen, der mit sich selbst, in Angelegenheiten der Frömmigkeit ungewiss und unerfahren, nicht übereinstimmt.“ Übers. G. L.)

380 WA 18, 662, 4 (1525): „Sophistae vitiosam dicerent, quoties videlicet definitio non explet definitum.“ („Die Sophisten würden es fehlerhaft nennen, nämlich immer wenn die Definition das Definierte nicht ausschöpft.“ Übers. G. L.)

381 WA 18, 667, 31–34 (1525): „Definitio affirmat, quod exemplum eius negat, inveniturque in tuo libero arbitrio simul Est et Non, ut simul nos et probes et damnes, teipsum quoque damnes et probes in uno eodemque dogmate et articulo.“ („Die Definition bestätigt, was ihr Beispiel verneint, und so wird bei deiner [sc. des Erasmus; G. L.] freien Willensentscheidung zugleich ein Ist und ein Ist-Nicht angetroffen, so dass du uns zugleich billigst und verdammst und auch dich selbst mit ein und demselben Dogma und Artikel verdammst und billigst.“ Übers. G. L.)

382 WA 18, 706, 8–13 (1525): „Si est igitur unius definitionis eiusdemque impotentiae liberum arbitrium in omnibus hominibus, nulla potest ratio reddi, cur unum perveniat ad gratiam et alterum non perveniat, si nihil aliud praedicetur, quam lenitas tolerantis et castigatio miserentis Dei. Positum est enim liberum arbitrium in omnibus hominibus aequali definitione: nihil posse velle boni.“ („Wenn also in allen Menschen die freie Willensentscheidung von einer einzigen Definition und von derselben Machtlosigkeit ist, kann kein Grund angegeben werden, warum der eine zur Gnade gelangt und der andere nicht, wenn nichts anderes gepredigt wird als die Milde des duldenden und die Züchtigung des sich erbarmenden Gottes. Die freie Willensentscheidung ist nämlich in allen Menschen mit der gleichen Definition gesetzt: dass sie nichts Gutes wollen kann.“ Übers. G. L.)

383 WA 20, 26b, 26–31 (1532): „Audivimus hactenus generale thema seu argumentum libri, quo proposuit se dicturum de infoelicibus studiis et conatibus hominum, quibus nituntur sua consilia statuere et implere, quos Deus irritos facit, ut quibus semper resistat. Hic iam incipit enumerare particularia dialectica inductione universalem illam propositionem, qua librum coeperat, collecturus, scilicet: Vanitas vanitatum &c..“ („Wir haben bisher das allgemeine Thema oder Argument des Buches gehört, mit dem er [sc. der Prediger Salomonis; G. L.] angekündigt hat, über die unglückseligen Bestrebungen und Bemühungen der Menschen zu sprechen, mit denen sie versuchen, ihre Ratschlüsse festzusetzen und zu erfüllen, die Gott zunichtemacht, auf dass er ihnen stets widerstehe. Hier beginnt er nun, durch dialektische Induktion Einzelfälle aufzuzählen, um [aus ihnen; G. L.] jene allgemeine Aussage, mit der er das Buch begonnen hatte, zu sammeln, nämlich: ‚Eitelkeit der Eitelkeiten‘ usw.“ Übers. G. L.) WA 42, 416, 21–23 (1535): „Noah igitur et alii pii cum sic viderent se premi et institui novos cultus, dialectica inductione facti sunt Prophetae, etsi Spiritu sancto quoque monente de genere poenae certum scirent.“ („Noah also und die anderen Frommen sind, als sie so sahen, dass sie bedrückt und neue Gottesdienste eingesetzt

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

würden, durch dialektische Induktion zu Propheten gemacht worden, auch wenn sie, durch den Heiligen Geist über die Art der Strafe ermahnt, [diese; G. L.] gewiss wussten." Übers. G. L.)

384 WA 18, 662, 17–21 (1525): „Atque ita deceret nos loqui, ne inflatis et inaniter fastuosis vocabulis corda hominum luderemus, ut et Augustinus sentit, Nos ad certam regulam sobriis et propriis verbis debere loqui. In docendo enim simplicitas et proprietas dialectica requiritur non autem ampullae et figurae rhetoricae persuasionis." („Und so würde es sich auch gehören, dass wir reden, um nicht durch aufgeblähte und leer-prunkvolle Vokabeln mit den Herzen der Menschen zu spielen, wie auch Augustinus spürt, dass wir nach einer gewissen Regel mit nüchternen und eigentlichen Worten reden sollen. Beim Lehren nämlich werden Einfachheit und Eigentlichkeit der Dialektik erfordert, nicht jedoch die Hohlheit und die Figuren rhetorischer Überredung." Übers. G. L.)

385 WA 14, 636b, 9–12 (1525): „Hoc argumento et Paulus Roma. 4. utitur, ubi dicit ‚Si ex lege haereditas, exinanita est fides, abolita est promissio, lex enim iram operatur'. Ut videas eadem dialectica spiritus et Mosen et Paulum uti adversus iusticiam operum pro gratia et misericordia dei." („Dieses Argument nutzt auch Paulus in Römer 4, wo er sagt: ‚Wenn das Erbe aus dem Gesetz kommt, ist der Glaube zunichte gemacht, die Verheißung aufgehoben, denn das Gesetz wirkt den Zorn'. So dass du siehst, dass sowohl Mose als auch Paulus dieselbe Dialektik des Geistes nutzen, gegen die Gerechtigkeit der Werke, für die Gnade und Barmherzigkeit Gottes." Übers. G. L.) WA 25, 208, 1–5 (1532): „‚Aegyptus homo et non deus.' Nota hanc consequentiam, quam nos docet Dialectica spiritus sancti. Homo est, ergo non est fidendum, ergo non potest iuvare. Item caro est, ergo non est ei fidendum, ergo non potest iuvare. Applicanda enim est ad omnes casus vitae, ad omnia studia, opera, consilia et praesidia humana, quae sine timore Dei suscipiuntur." („‚Ägypten ist ein Mensch und kein Gott.' Beachte diese Schlussfolgerung, die uns die Dialektik des Heiligen Geistes lehrt. Es ist Mensch, also ist ihm nicht zu vertrauen, also kann es nicht helfen. Desgleichen ist es Fleisch, also ist ihm nicht zu vertrauen, also kann es nicht helfen. Anzuwenden ist es nämlich auf alle Fälle des Lebens, auf alle menschlichen Bemühungen, Werke, Ratschlüsse und Beistände, die ohne Gottesfurcht empfangen werden." Übers. G. L.) WA 40III, 261b, 18–26 (1532): „Haec igitur est doctrina domestica Spiritus sancti et vera Oeconomia Christiana, credere liberos et omnia alia esse divinum donum. Haec cognitio quando est certa, quod accipimus omnia tanquam de manu largientis Dei, tunc statim per pulchram consequentiam, quam Dialectica Spiritus sancti nos docet, discemus, quomodo pericula, calamitates et miseriae omnes ferendae et superandae sint, ut, sive uxor, sive liberi moriantur, sive alia mala in nos ingruant, cum Hiob dicamus: ‚Dominus dedit, Dominus abstulit, sit nomen Domini benedictum.' Ratio enim iam illustrata per Verbum benedictionem agnoscit et gratias agit." („Dies ist also die häusliche Lehre des Heiligen Geistes und die wahre christliche Wirtschaft, zu glauben, dass Kinder und alles andere ein göttliches Geschenk ist. Sobald diese Erkenntnis gewiss ist, dass wir alles gleichsam aus der Hand des spendenden Gottes annehmen, dann lernen wir sofort durch die schöne Schlussfolgerung, die uns die Dialektik des Heiligen Geistes lehrt, wie alle Gefahren, Unglücke und Elendigkeiten zu ertragen und

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu überwinden sind, so dass, ob die Ehefrau stirbt, ob die Kinder oder andere Übel über uns hereinbrechen, wir mit Hiob sagen mögen: ‚Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen.' Denn die nun durch das Wort erleuchtete Vernunft erkennt die Segnung und stattet Dank ab." Übers. G. L.) WA 42, 214, 21–24 (1535): „Sicut maledicitur gladius, aurum etc., quod scilicet per haec peccatur ab hominibus. Haec pulcherrima dialectica est, quod Spiritus sanctus sic distinguit inter terram et Adam: Maledictionem derivat in terram, personam autem servat." („So wie das Schwert, das Gold usw. verflucht ist, denn durch diese wird nämlich von den Menschen gesündigt. Diese äußerst schöne Dialektik ist, dass der Heilige Geist so zwischen der Erde und Adam unterscheidet: Die Verfluchung leitet er auf die Erde ab. die Person jedoch bewahrt er." Übers. G. L.) WA 44, 22, 1–6 (1535): „Ad hunc modum spolium aut furtum Rahelis in secunda tabula nomen illud retinet. Sed in prima est retributio laborum iustissima. Et tamen est eadem res. Vindicta magistratus in secunda est caedes, in prima est iustitia. In secunda est rebellio, inobedientia et maledicentia adversus parentes. In prima est reverentia et cultus. Hoc discrimen tradit Dialectica spiritus sancti." („Auf diese Weise behält Rahels Raub oder Diebstahl [der Hausgötzen; G. L.] in der zweiten Tafel [der Zehn Gebote; G. L.] jenen Namen [sc. ‚Raub'; G. L.]. Aber in der ersten [Tafel; G. L.] ist es [der Raub von Silber und Gold der Israeliten von den Nachbarn, Ex 11,2; G. L.] die gerechteste Vergeltung für Arbeit. Und dennoch ist es dieselbe Sache. Die Strafe der Obrigkeit [für Raub; G. L.] ist in der zweiten Tafel Tötung, in der ersten Tafel Gerechtigkeit. In der zweiten Tafel gibt es Auflehnung, Ungehorsam und Schmähung gegenüber den Eltern. In der ersten Tafel gibt es Ehrfurcht und Verehrung [gegen Gott; G. L.]. Diesen Unterschied behandelt die Dialektik des Heiligen Geistes." Übers. G. L.)

386 WA 25, 376, 5–10 (1532): „Bonus enim doctor debet esse potens docendo et exhortando. Doctrina autem est ceu dialectica Theologiae, qua docentur homines de merito et morte Christi, quod satisfecerit Christus pro nostris peccatis in cruce. Exhortatio autem est quasi rhetorica Theologiae, cum dicimus: Nolite terreri ab adversariorum aspectu, qui dicunt vestrum laborem esse irritum et reddunt vos pusillanimes." („Ein guter Lehrer muss nämlich sowohl des Lehrens als auch des Ermutigens fähig sein. Die Lehre ist jedoch gewissermaßen die Dialektik der Theologie, durch die die Menschen über das Verdienst und den Tod Christi belehrt werden, dass Christus am Kreuz für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat. Die Ermutigung jedoch ist gewissermaßen die Rhetorik der Theologie, wenn wir sagen: ‚Ihr Wollt nicht durch den Anblick der Gegner erschreckt werden, die sagen, dass eure Arbeit vergeblich sei und die euch mutlos machen.'" Übers. G. L.)

387 WA 45, 455b, 11–21 (1537): „Dialectica autem Euangelii est ista sententia: 'Remittuntur tibi peccata.' Hic nulla fit verbis exhortatio, sed res ipsa certa definitione docetur, scilicet esse nobis remissionem peccatorum apud Deum per Christum certissime propositam. Haec diffinitio non est in dubium ponenda, Quia filius Dei (quae est summa demonstratio) eam praedicat et asserit, nec pertinet ad istum paralyticum solum ista definitio, Sed ad nos omnes, ut in fine Euangelii dicitur: 'Qui hominibus talem potestatem dedit', Quasi diceret: potestas illa universaliter data est inter homines etc. Germanice: Kan

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein mensch das thun, scilicet remittere peccata etc. Iam definitionis partes explicari seorsim possunt, scilicet Peccata, Remissio, Tibi." („Die Dialektik des Evangeliums ist jedoch dieser Satz: ‚Deine Sünden sind dir vergeben.' Hier kommt keine Ermahnung durch Worte, sondern die Sache selbst wird mit einer gewissen Definition gelehrt, nämlich dass uns durch Christus bei Gott die Vergebung der Sünden auf das gewisseste vorgelegt ist. Diese Definition ist nicht in Zweifel zu ziehen, denn der Sohn Gottes (was der höchste Beweis ist) verkündet und versichert sie; diese Definition bezieht sich nicht nur auf diesen Gelähmten allein, sondern auf uns alle, wie am Ende des Evangeliums gesagt wird: ‚Der den Menschen eine solche Macht gegeben hat', als würde gesagt: Diese Macht ist allen Menschen gegeben. Deutsch: Kann ein Mensch das tun, nämlich Sünden vergeben usw. Nun können die Teile der Definition einzeln erklärt werden, nämlich ‚Sünden', ‚Vergebung', ‚dir'." Übers. G. L.)

388 WA 42, 9b, 30–10b,4 (1535): „ [...] noster intellectus, quid extra tempus sit, non intelligit. [...] Haec enim natura sic est peccato deformata, imo corrupta et perdita, ut non possit Deum nudum cognoscere seu comprehendere, qualis sit. [...] Et insania est disputare multa de Deo extra et ante tempus, quia id est velle comprehendere nudam divinitatem, seu nudam essentiam divinam. [...]." Dt. Übers. im Text G. L. Ebd., 14b, 28–36 (1535): „Quia extra illud initium creaturae nihil est quam nuda essentia divina et nudus Deus. Is autem quia est incomprehensibilis, illud etiam incomprehensibile est, quod fuit ante mundum, quia nihil est nisi Deus. Nobis videtur, quod incipiat dicere, quia non possumus progredi ultra principium temporis. Sed quia Ioannes et Moses dicunt, esse Verbum in principio et ante omnem creaturam, necesse est, semper id fuisse in Creatore et in nuda essentia Dei. Ergo est verus Deus, sic tamen, ut Pater generet, et Filius generetur." („Denn außerhalb jenes Anfangs der Kreatur ist nichts außer der nackten göttlichen Essenz und dem nackten Gott. Weil dieser jedoch unbegreiflich ist, ist auch jenes unbegreiflich, was vor der Welt gewesen ist, denn nichts ist außer Gott. Es scheint uns, dass er angefangen habe zu sprechen, weil wir nicht über den Beginn der Zeit hinausgehen können. Aber weil Johannes und Mose sagen, dass das Wort am Anfang und vor aller Kreatur sei, ist es notwendig, dass es immer beim Schöpfer und bei der nackten Essenz Gottes gewesen sei. Also ist es wahrer Gott, dennoch so, dass der Vater zeugt und der Vater gezeugt wird." Übers. G. L.) WA 17 II, 317,37–318,5 (1527): „Die ewickeit aber kan man nicht bas begreiffen denn also, das es gewesen sey vor anfang und zeit, ehe man stund oder tag zelet, aber solchs kan die vernunfft nicht messen noch mit gedancken erlangen, Sie wil ymer zeit fur dem anfang messen, so doch keine zeit sein kan außer dem anfang und auffhoeren, Was ich nu ausser zeit hebe, das hebe ich yn ewickeit, also das zeit und ewickeit widdernander sind, und nichts darzwischen." WA 45, 171, 35f. (1537): „Ante verbum dictum nihil fuit omnis mundus. Non accepit artifices, sed tantum: es stehe da und werde." („Vor dem gesprochenen Wort ist die ganze Welt ein Nichts gewesen. Sie hat keine Künstler benötigt, sondern nur: Es stehe da und werde." Übers. G. L.)

389 WA 10I2, 294, 25–34 (1526): „Wiewol man disen namen ‚Trivaltigkeit' niergent finden in der hailigen gschrifft, sondern die menschen haben in erdacht und gefundet, Drumb lautet es auch zůmal kalt, und vil besser sprech man‚Gott'

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denn ‚die Trivaltigkait'. Diß wort bedeütett aber, das Got dreyfaltig ist jhn den personen. Das ist nun himlisch ding, und die welt kan es nicht versteen. Darumb hab ich ewer liebe vor offt gesagt, das man den und ein yegklichen Artickel des glaubens gründen muesse nichtt auff die vernunfft oder gleichnis, sondern fasse und gründe sie auff die sprüche in der gschrifft, denn Gott waist wol, wie es ist, und wie er von im selbs reden sol." WA 21, 508 (1544): „Es ist wol nicht ein koestlich Deudsch, lautet auch nicht fein, Gott also zu nennen mit dem wort Dreyfaltigkeit (wie auch das latinisch Trinitas nicht koestlich lautet), Aber weil mans nicht besser hat, muessen wir reden, wie wir koennen. Denn (wie ich gesagt habe) dieser Artickel ist so hoch uber menschlich verstand und Sprache, das Gott als ein Vater seinen Kindern mus zu gut halten, das wir stammeln und lallen, so gut wir koennen, so nur der Glaube rein und recht ist." Ebd., 509, 20–24: „Aber (A priore) von inwendig her hat kein menschliche weisheit noch nie ersehen koennen, was und wie doch Gott sey in jm selbs oder in seinem innerlichen wesen, Kan auch niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbart ist durch den heiligen Geist [...]." Ebd., 31–34: „Also koennen wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen, heimlichen wesen ist, bis der heilige Geist, welcher, auch forschet und schawet die tieffe der Gottheit (spricht Paulus da selbs) und solches offenbaret [...]." WA 39II, 110a, 14–17 (1540): „Hic praedicamus, quomodo fieri possit, ut illae tres personae sint unus Deus et essentia una. Sed incomprehensibilia esse credimus, si comprehendi possint, non opus esset credere." („Hier predigen wir, wie es geschehen kann, dass jene drei Personen ein Gott und eine Essenz sind. Aber wir glauben, dass das unbegreiflich ist; wenn es begriffen werden könnte, wäre es nicht nötig zu glauben." Übers. G. L.)

390 WA 39II, 22c,29–23c,21 (1539): „Maxime est necessarium dicere, in theologia esse trinitatem, sed mathematica pugnat cum theologia, licet pugnare non videatur: Tria non possunt esse unum. Haec est certissima demonstratio, sed extra theologiam. Illa debet ire in sua sphaera et disputare de unitate et trinitate in suo modo, non in theologiam incurrere. Illa creata trinitas et unitas est alia trinitas, quam quae comprehendatur ab arithmetica." („Es ist hochgradig notwendig zu sagen, dass es in der Theologie eine Trinität gibt, aber die Mathematik kämpft mit der Theologie, obwohl sie nicht zu kämpfen scheint: Drei können nicht eins sein. Dies ist der gewisseste Beweis, aber außerhalb der Theologie. Jene [sc. die Mathematik; G. L.] muss in ihren Bereich gehen und über die Einheit und die Trinität auf ihre Weise disputieren, nicht in die Theologie eindringen. Jene geschaffene Trinität und Einheit ist eine andere Trinität als jene, die von der Arithmetik begriffen wird." Übers. G. L.)

391 So in der Auseinandersetzung mit Erasmus, WA 18, 782, 21–33 (1525): „Summa, cum scriptura ubique Christum per contentionem et antithesin praedicet (ut dixi) ut quicquid sine Christi spiritu fuerit, hoc Satanae, impietati, errori, tenebris, peccato, morti et irae Dei subiiciat, contra liberum arbitrium pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur, At ea sunt innumerabilia, imo tota scriptura, Ideo si scriptura iudice caussam agimus, omnibus modis vicero, ut ne iota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. Quod autem scriptura Christum per contentionem et antithesin praedicet, et si id ignorent aut scire dissimulent magni Theologi et liberi arbitrii tutores,

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sciunt tamen et confitentur vulgo cuncti Christiani, Sciunt (inquam) duo esse regna in mundo, mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a Christo, et Deus huius soeculi a Paulo dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti, teste eodem Paulo [...]." („Kurzum, wenn die Schrift überall von Christus durch Entgegensetzung und Antithese predígt, wie ich gesagt habe, so dass sie, was immer ohne den Geist Christi ist, das dem Satan, der Gottlosigkeit, dem Irrtum, der Finsternis, der Sünde, dem Tod und dem Zorn Gottes unterwirft, werden gegen die freie Willensentscheidung die Zeugnisse kämpfen, die, wieviele auch immer, von Christus reden; aber sie sind unzählige, ja, sind die gesamte Schrift; wenn wir deswegen mit der Schrift als Richter den Fall führen, werde ich in jeder Hinsicht siegen, so dass nicht ein Jota oder Strichlein übrig bleibt, der nicht den Lehrsatz von der freien Willensentscheidung verdammte. Dass jedoch die Schrift Christus durch Streit und Antithese predigt, auch wenn die großen Theologen und Beschützer der freien Willensentscheidung das missachten oder zu wissen nur vortäuschen, wissen dennoch und bekennen Christen allgemein in Gänze; sie wissen, sage ich, dass es zwei Reiche in der Welt gibt, gegenseitig im heftigsten Kampf, in dem einen regiert Satan, der deswegen Fürst der Welt von Christus und Gott dieser Welt von Paulus genannt wird, der allesamt die nach seinem Willen gefangen hält, die nicht durch den Geist Christi von ihm [sc. dem Satan; G. L.] weggerissen sind, nach dem Zeugnis desselben Paulus [...]." Übers. G. L.)

392 So auch J. C. Beall, Christ – A Contradiction, 400: „[…] Christ is contradictory (i.e., some predicate is both true and false of Christ, and hence some logical contradiction is true of Christ). This explanation may sound complicated to the many who are steeped in the mainstream account of logic according to which logic precludes the possibility of true contradictions. But the mainstream account of logic can and should be rejected." Ebd., 401: „The fundamental problem of Christology is the apparent contradiction of Christ's having two apparently complementary – contradiction-entailing – natures, the divine and the human […]." Ebd., 402: „The barriers in the way of accepting a logically contradictory Christology are built on an incorrect view of logic itself." Ebd., 416: „[…] Contradictory Christology responds to the fundamental problem by accepting the apparent contradictions as genuine contradictions. This is not simply ‚because we can' (given the correct account of logic); the view is motivated by the screamingly apparent contradiction at the heart of Christ's role – perfect God but also as human in imperfection and limitation as you and me." Den Hinweis auf Beall verdanke ich Herrn Dr. Winfried Lücke, Universität Tübingen.

393 WA 42, 9b,26–10b,6 (1535): „Quare […] sentiamus Deum ante conditionem mundi fuisse incomprehensibilem in sua essentiali quiete, Nunc autem post creationem esse intra, extra et supra omnes creaturas, hoc est, etiam esse incomprehensibilem. [...] Ideo Deus quoque se non manifestat nisi in operibus et verbo, quia haec aliquo modo capiuntur; reliqua, quae propria divinitatis sunt, capi aut intelligi non possunt, ut sunt: esse extra tempus ante mundum, etc. […] Ideo involucra ista necessaria sunt. [...] ideo involvit se Deus in opera et

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

certas species, sicut hodie se involvit in Baptismum, in Absolutionem etc..“ Dt. Übers. im Text G. L.

394 WA 2, 457, 21–30 (1519): „Hoc dicitur ad differentiam regni gratiae et regni gloriae. Regnum gratiae est regnum fidei, in quo Christus ut homo regnat, constitutus a deo patre super omnia, iuxta Psal. viij. In quo a deo accipit dona in homines, ut Psal. lxvij. dicit, et hoc usque ad iudicium novissimum. Tunc enim, ut i. Corin. xv. Apostolus docet, tradet regnum deo et patri, et erit deus omnia in omnibus, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem. Hoc est regnum gloriae, in quo deus ipse per se, non amplius per humanitatem regnabit in fidem, non quod aliud et aliud sit regnum, sed aliter et aliter, nunc in fide et enygmate per humanitatem Christi, tunc in specie et revelatione divinae naturae.“ („Das wird zum Unterschied zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Herrlichkeit gesagt. Das Reich der Gnade ist das Reich des Glaubens, in dem Christus als Mensch herrscht, vom Vater über alles eingesetzt, gemäß Psalm 8. In dem er von Gott Gaben bei den Menschen empfängt, wie Psalm 68 sagt, und das bis zum Jüngsten Gericht. Dann nämlich übergibt er, wie der Apostel in 1. Kor. 15 lehrt, das Reich Gott und dem Vater, und Gott wird alles in allem sein, wenn er jeden Fürsten und jede Macht abgesetzt haben wird. Das ist das Reich der Herrlichkeit, in dem Gott selbst durch sich, nicht länger durch die Menschheit [Christi; G. L.] im Glauben, herrschen wird; nicht dass es das eine und das andere Reich wäre, sondern [er herrscht; G. L.] auf die eine Weise und die andere, nun im Glauben und Geheimnis durch die Menschheit Christi, dann in der Gestalt und Offenbarung seiner göttlichen Natur.“ Übers. G. L.) WA 18, 785, 35–37 (1525): „At lumen gloriae aliud dictat, et Deum, cuius modo est iudicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendet esse iustissimae et manifestissimae iustitiae [...].“ („Aber das Licht der Herrlichkeit schreibt etwas anderes vor, und es wird dann zeigen, dass Gott, dessen Gericht einstweilen von unbegreiflicher Gerechtigkeit ist, von gerechtester und greifbarster Gerechtigkeit ist [...].“ Übers. G. L.“)

395 WA 39II, 4, 10–12 (1539): „10. Ex praedicabilium doctrina sequeretur pulchre: Deus est homo, ergo est animal rationale, sensitivum, animatum, corpus, substantia scilicet creata.“ („10. Aus der Lehre der Prädikabilien würde schön folgen: Gott ist Mensch, also ist er ein vernünftiges, empfindendes, beseeltes Lebewesen, ein Körper, nämlich eine geschaffene Substanz.“ Übers. G. L.)

396 WA 39II, 4, 15f. (1539): „12. Nec utendum nec fruendum est subtilibus istis inventis, de suppositione mediata et immediata, in rebus fidei.“ („12. Weder zu gebrauchen noch zu genießen sind in Sachen des Glaubens diese raffinierten Erfindungen über mittelbare und unmittelbare Supposition.“ Übers. G. L.)

397 WA 39II, 4, 19–21 (1539): „14. Sed ubiubi impingit vel forma syllogistica vel ratio philosophica, dicendum est ei illud Pauli: Mulier in Ecclesia taceat, et illud: Hunc audite.“ („14. Aber wo immer entweder die syllogistische Form oder die philosophische Vernunft Anstoß bietet, ist ihr jenes [Wort; G. L.] des Paulus zu sagen: ‚Die Frau schweige in der Gemeinde’, und jenes: ‚Hört auf ihn.‘“ Übers. G. L.) Ebd., 26f.: „17. Et tamen praemissae sunt verae, conclusio falsa, et ita ex vero sequitur falsum contra philosophiam.“ („17. Und dennoch sind die Prämissen wahr, die Schlussfolgerung ist falsch, und so folgt aus dem Wahren das Falsche, entgegen der Philosophie “ Übers. G. L.) Ebd., 30f.: „19. Sed prae-

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

missae sunt verae, et conclusio falsa, et verum vero hic prorsus non consonat." („19. Aber die Prämissen sind wahr, und die Schlussfolgerung ist falsch, und hier stimmt das Wahre ganz und gar nicht mit dem Wahren überein." Übers. G. L.) Ebd., 36–38: „22. Iste syllogismus: Quidquid factum est caro, factum est creatura. Filius Dei est factus caro. Ergo filius Dei est factus creatura, est bonus in philosophia." („22. Dieser Syllogismus: Was immer Fleisch geworden ist, ist eine Kreatur geworden. Der Sohn Gottes ist Fleisch geworden. Also ist der Sohn Gottes eine Kreatur geworden, ist in der Philosophie gut." Übers. G. L.) Ebd., 5, 3f.: „24. Multo minus ista ferenda est: Omnis caro est creatura. Verbum est caro. Ergo verbum est creatura." („24. Viel weniger ist dies zu ertragen: Alles Fleisch ist Kreatur. Das Wort ist Fleisch. Daher ist das Wort Kreatur." Übers. G. L.) Ebd., 5, 5f.: „25. Nec ista: Omnis caro est creatura. Verbum non est creatura. Ergo verbum non est caro." („25. Auch nicht dies: Alles Fleisch ist Kreatur. Das Wort ist nicht Kreatur. Also ist das Wort nicht Fleisch." Übers. G. L.) – Vgl. auch WA 26, 443b, 29–34 (1528): „Denn es ist auch ynn der warheit also, das solche unterschiedliche naturn so zu samen komen ynn eins, warhafftig ein new einig wesen kriegen aus solcher zu samen fugung, nach welchem sie recht und wol einerley wesen heissen, ob wol ein iglichs fur sich sein sonderlich einig wesen hat. Solchs hat den Vigleph und die sophisten betrogen, quod de unitate totali per unitates partiales et econtra syllogisant [dass sie über die völlige Einheit aufgrund der Teileinheiten und umgekehrt syllogisieren; G. L.]."

398 WA 39II, 4, 32f. (1539): „20. Non quidem vitio formae syllogisticae, sed virtute et maiestate materiae, quae in angustias rationis seu syllogismorum includi non potest." („20. Nicht etwa durch einen Mangel der syllogistischen Form, sondern durch die Kraft und Majestät der Materie, die nicht in die Enge der Vernunft oder der Syllogismen eingeschlossen werden kann." Übers. G. L.)

399 WA 39II, 4, 34 (1539): „21. Ut quae sit non quidem contra, sed extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam." („21. So dass sie [sc. die Materie von Macht und Majestät; G. L.] gewiss nicht gegen, aber außerhalb, innerhalb, über, unter, diesseits und jenseits jeder dialektischen Wahrheit ist." Übers. G. L.) Ebd., 5, 35f.: "40. Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram." („40. Richtiger würden wir es also machen, wenn wir, indem die Dialektik oder Philosophie in ihrer Sphäre beließen, lernten, mit neuen Sprachen im Reich des Glaubens zu sprechen, außerhalb jeder Sphäre." Übers. G. L.)

400 WA 39II, 4, 13f. (1539): „11. Sed quia christianis sobrie, et (ut Augustinus docet) secundum praescriptum est loquendum, tales consequentiae sunt simpliciter negandae." („11. Aber weil Christen nüchtern und, wie Augustinus lehrt, nach Vorschrift zu reden haben, sind solche Schlussfolgerungen einfach zu verneinen." Übers. G. L.) Ebd., 5, 1f.: „23. Ac si possit subtilibus kenophoniis sophistarum defendi, tamen non debet tolerari in ecclesia Dei." („23. Und auch wenn es durch das raffinierte Hohlgeschwätz der Sophisten verteidigt werden könnte, darf es dennoch in der Kirche Gottes nicht geduldet werden." Übers. G. L.) Ebd., 13f.: „29. Cogimur tamen etiam in aliis artibus negare, quod idem sit verum in omnibus." („Dennoch sind wir auch in anderen Disziplinen gezwungen zu leugnen, dass dasselbe in allen Dingen wahr sei." Übers. G. L.)

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

401 WA 39II, 3, 3f. (1539): „2. In theologia verum est, verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum." („2. In der Theologie ist es wahr, dass das Wort Fleisch geworden ist, in der Philosophie ist es einfach unmöglich und absurd." Übers. G. L.)

402 WA 41, 361, 12f. (1535): „[...] non cognoscit eum in substantia, sed per verbum et opus." Dt. Übers. im Text G. L.

403 WA TR 1, Nr. 46, 16, 13 (1531): „Sola autem experientia facit theologum." Dt. Übers. im Text G. L. WA 3, 230, 9f. (1513): „[...] expertus sum et noscere alios faciam, quia est experientialis cognitio in Christo". ("[...] ich bin erfahren und lasse andere [das; G. L.] kennenlernen, denn es ist eine erfahrungsmäßige Erkenntnis in Christus." Übers. G. L.)

404 WA TR 1, Nr. 153, 72, 16 (1532): „Vera theologia est practica [...]." Dt. Übers. im Text G. L.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verzeichnis der Beitragenden

Gäb, Sebastian; Prof. Dr., Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Professur für Religionsphilosophie.

Graßmann, Tobias; Dr., Würzburg, Pfarrer in der Gethsemanegemeinde auf dem Heuchelhof.

Herzberg, Stephan; Prof. Dr., Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie und praktische Philosophie.

Hesse, Jacob; Dr., Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen.

Linde, Gesche; Prof. Dr., Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie I – Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen.

Lücke, Winfried; Dr., Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie.

Oehl, Thomas; Dr., Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Professur für Theoretische Philosophie.

Ruf, Matthias; Dr., Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie I – Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schönbaumsfeld, Genia; Professor of Philosophy, University of Southhampton, Department of Philosophy.

Schulz, Heiko; Prof. Dr., Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Evangelische Theologie, Professur für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.

Weidemann, Christian; Dr., Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen.

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personenregister

A

Adams, R.M. 106 f., 113
Albert von Sachsen 379
Allott, N. 221, 234
Alston, W.P. 9, 22 f., 49, 53, 83, 85, 97, 99 f., 102, 106, 113, 179, 199, 204, 234
Aristoteles 11, 23 f., 27, 29, 32–38, 51, 53–55, 109, 179, 209 f., 214, 223, 234
Auerbach, E. 71 f., 80
Augustin 273, 275, 279
Axt-Piscalar, Ch. 132, 138
Ayer, A.J. 15, 23

B

Balthasar, H.U. v. 10, 61, 185 f., 204 f.
Barth, H.-M. 256, 267
Barth, K. 10, 13, 24, 85, 98, 105, 132, 143, 175–188, 196, 201, 204 f., 233 f., 260, 280–282, 284, 288
Barth, U. 96, 113
Baur, J. 379, 396, 455
Bayer, O. 323, 379, 382, 399, 402
Beall, J.C. 379, 523
Beckermann, A. 246, 265, 267, 269
Beierwaltes, W. 379, 415
Beutel, A. 326, 380, 394, 406
Bezuidenhout, A. 18, 23
Biel, G. 352, 369, 380, 470
Bielfeldt, D. 380, 384, 456
Bloch, E. 248, 267
Bolliger, D. 62, 81
Bovens, L. 245, 247, 267
Bradlaugh, Ch. 238 f., 267
Braithwaite, R.B. 15, 23, 249, 267
Brock, S. 30, 54
Brown, S.C. 69, 81
Buchak, L. 241, 243 f., 267 f.
Bultmann, R. 13 f., 74, 142, 157–166, 171
Bunyan, J. 68, 81

C

Camp, E. 294 f., 312
Carnap, R. 15, 17 f., 23
Cassirer, E. 212, 222, 234 f.
Chignell, A. 90 f., 96, 106, 109, 113 f.
Craig, W.L. 104, 114 f.
Cross, R. 100, 114, 357, 359–361, 363, 380, 470, 479, 482, 486
Cupitt, D. 249, 267

D

Dalferth, I.U. 13 f., 23, 162, 171, 213, 227, 230, 234
Danneberg, L. 64, 81
Dannhauer, J.C. 19, 57 f., 62–68, 73, 78 f., 81 f.
Danz, Ch. 21, 85, 114, 122, 138, 180, 192, 204, 238, 251–258, 260, 263, 267 f.
Davies, B. 50, 54 f.
Dawkins, R. 237, 268
Diamond, C. 284, 288
Dierken, J. 126, 139
Dieter, Th. 358, 380, 480
Dionysius 9, 24, 291, 313
Dreyfus, H. 57, 81
Drumm, J. 176, 193, 205
Duns Scotus 100, 114, 175

E

Ebeling, G. 142, 169, 172, 230, 234
Ebner, F. 142, 165 f., 168, 172
Eckerstorfer, A. 69, 81
Eshlemen, A.S. 14, 23
Evans, C.d.B. 291, 312

F

Feser, E. 30, 41, 51, 54
Feuerbach, L. 122, 139, 167, 260, 268
Findlay, J.N. 112, 114

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Flew, A. 15, 23, 84, 114, 239, 268
Føllesdal, D. 17, 23
Frege, G. 18, 208, 253, 300, 306, 312
Frei, H.W. 19, 57, 69–71, 73–81, 258
Fuchs, E. 230, 234

G

Gäb, S. 9, 22, 298, 306, 312
Geach, P. 95
Genovesi, Ch. 221, 234
Gentner, D. 11, 23, 217, 234
Glock, H.-J. 17 f., 23
Graßmann, T. 57, 62 f., 65, 69, 81
Greiffenberg, Ch.R.v. 68, 81 f.

H

Häckel, E. 277 f., 288
Hare, R.M. 15, 23, 249, 268
Härle, W. 147, 172
Hausmann, M. 86, 91, 113 f.
Hegel, G.W.F. 12, 91, 117–135, 137–140, 189
Helmer, Ch. 358, 380, 446, 481
Hempel, C.G. 16, 23
Herzberg, S. 10 f., 19, 24, 27, 36, 54
Heschel, A.J. 168, 172
Hesse, J. 7, 10 f., 21, 23, 49, 54, 113, 190, 207, 217, 221 f., 234 f., 302, 312
Hewitt, S. 297, 299, 312
Hick, J. 15, 24, 296–298, 312
Hilgenfeld, H. 345, 350, 380, 455, 458, 463, 506
Hirsch, E. 156, 172
Hochschild, J.P. 24
Hoffmann, G. 57, 82
Hofmann, K. 14, 24
Horaz 327, 345, 380, 410
Howard-Snyder, D. 113, 241, 268
Hutter, A. 80, 82
Huxley, J.S. 14, 24

J

Jacobs, J. 296, 312
Jaeschke, W. 122, 139
Jensen, A. 380, 452
Johnson, K.L. 10, 24, 178 f., 183–186, 205, 268
Jüngel, E. 11, 21, 189, 200, 205, 207–236, 330 f., 380, 413–415

K

Kadlac, A. 263, 268
Kafka, F. 266–268
Kahane, G. 105, 114
Kambartel, F. 249, 268
Kant, I. 12, 19, 74, 83–116, 189, 192, 205, 232 f., 235
Kaufman, G.D. 14, 24, 207, 235
Kenny, A. 207, 235
Kierkegaard, S. 145, 164, 167 f., 172 f.
Kleffmann, T. 381, 386
Knepper, T. 308, 312
Koch, T. 68, 82, 312
Kock, C. 132, 139
Koons, R. 105, 114
Koritensky, A. 16, 24
Körtner, U. 143, 172
Kreiner, A. 9, 24, 200, 205
Kretzmann, N. 39, 53 f., 90, 113 f., 204
Kripke, S. 17, 24, 212, 301, 312
Kücherer, H. 62, 82
Kurtág, G. 246 f., 268

L

Lakoff, G. 217, 235
Lebens, S. 21, 107, 165, 167, 172, 245, 250, 259 f., 294–296, 312
Le Poidevin, R. 14, 21, 24, 249, 268
Lethen, T. 293, 313
Lindbeck, G.A. 57, 69–71, 73, 75, 77, 79, 81 f.
Linde, G. 113, 136–139, 317, 381, 383, 414, 473
Lipton, P. 21, 88, 114, 249, 268
Löfgren, D. 381, 387
Lübbe, H. 249, 268
Lücke, J.W. 12, 19 f., 83 f., 86–88, 91, 94, 96, 104, 108, 114 f., 189
Luther, M. 12, 20, 62, 73, 137, 142, 146–154, 156, 165, 169, 172, 317–382

M

MacIntyre, A. 23, 57, 82, 114, 258, 268
Mahlmann, Th. 60, 82
Maimonides, M. 291, 313
May, T. 17, 24
McCabe, H. 108, 110, 115
McFague, S. 207, 235
McInerny, R. 11, 24, 44, 54
Meinhold, P. 345, 381, 458

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Meirav, A. 247, 268
Meixner, U. 104, 115
Melanchthon, Ph. 59 f., 64, 82
Metz, J.B. 166, 173
Milona, M. 247, 268
Molnar, P. 281, 288
Mühling, M. 80, 82
Müller, K. 48, 54
Murrmann-Kahl, M. 138, 233, 235

N

Nielsen, K. 285–288
Nietzsche, F. 211–214, 222, 235, 318, 381, 383

O

Oderberg, D. 101, 115
Oehl, T. 12, 20, 117, 122, 126, 132, 139

P

Pannenberg, W. 9, 13, 20, 24, 41, 53 f., 74, 83 f., 105, 111, 115, 132 f., 139, 176, 182–205
Pascal, B. 242, 268
Pasnau, R. 44, 55
Pawl, T. 30, 54
Perler, D. 33–35, 54
Phillips, D.Z. 16, 24
Pruss, A. 89–91, 105, 114 f.
Przywara, E. 49, 54, 179, 184, 186, 205, 232
Putnam, H. 16 f., 24 f., 104, 115, 212

Q

Quine, W.v.O. 17, 25

R

Recanati, F. 18, 25
Rhees, R. 271, 287 f.
Richards, J.W. 183, 205
Ricœur, P. 216, 235
Ringleben, J. 323, 331, 381, 386, 388, 397, 415 f.
Rorty, R.M. 16, 25
Ruf, M. 20, 25, 113, 190, 230, 233, 235, 255, 269
Ruloff, C. 104, 115
Russell, B. 18, 243, 250, 253, 269

S

Saarinen, R. 345, 381, 414, 416, 458
Sass, H.v. 21, 237 f., 256–266, 269
Schaffalitzky de Muckadell, C. 170, 173
Schilbrack, K. 250, 269
Schleiermacher, F.D.E. 13, 24 f., 145, 155, 173, 192 f., 206
Schlink, E. 176
Schnädelbach, H. 246, 269
Schönberger, R. 30 f., 36, 41, 45, 54
Schröder, W. 239, 269
Schulz, H. 13, 20, 141, 146, 156, 164, 173, 270
Schumann, F.K. 330, 381, 414 f.
Schwarz, R. 381, 481
Scott, M. 24, 249, 268 f., 299, 301, 303, 313
Searle, J. 18, 103, 115, 300, 313
Sellars, W. 17, 25
Shields, C. 44, 55
Sloterdijk, P. 381, 383
Sperber, D. 209, 235
Stace, W. 303, 313
Stefan, S. 345, 381
Stegmann, A. 61, 82
Stoellger, P. 206, 231 f., 236
Stosch, K.v. 16, 25
Strauß, D.F. 74, 122, 126, 139
Strawson, P. 18, 85, 93, 115
Stump, E. 44, 53–55
Surau-Ott, V. 154, 173
Swinburne, R. 102 f., 110, 115, 200, 264, 278, 289
Szabó, Z.G. 18, 25, 236

T

Tamer, G. 171, 173
Tetens, H. 104, 111, 115, 264
Te Velde, R. 55
Thomas von Aquin 8, 10 f., 19, 24 f., 27–53, 143, 179 f., 232
Tietz, Ch. 230, 236
Tillich, P. 24, 147, 173
Tolstoi, L. 245, 248, 256, 269
Track, J. 175, 178 f., 206
Travis, Ch. 18, 25
Tugendhat, E. 84, 115, 299, 313
Työrinoya, R. 382, 399

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V

Van Elswyk, P. 306, 313
Vind, A. 327, 382, 410, 416, 459
Vossenkuhl, W. 126, 139

W

Wabel, Th. 382, 414 f.
Wagner, F. 122, 131 f., 138 f.
Wallmann, J. 62, 82
Webster, J.B. 230, 236
Weidemann, Ch. 13, 16, 21, 25, 85, 113, 192, 237, 242, 249, 265, 269 f.
Weidemann, H. 27, 33, 36, 53, 55
White, R.M. 175, 182, 206
Wiesel, E. 165 f., 173
Willaschek, M. 87 f., 98, 105, 107, 112, 115
Wittgenstein, L. 16–18, 21, 25, 166, 173, 244, 270–289, 294, 313
Wolff, J. 330 f., 382, 415
Wolters, C. 291, 313
Wolterstorff, N. 85, 112, 115
Wood, A.W. 86, 92, 96, 98 f., 107, 116

Z

Zeidler, K.W. 137, 140

https://doi.org/10.5771/9783495993446 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY