

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*.

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 amerikanischen 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?

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 Melancthon (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 Lernen und Lerer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die Prophetischen und Apostolischen Schriften, altes und neues Testaments“.

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, unverständigem 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*.

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, III.

8 Ebd.

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 Schriftt“¹¹ bzw. „Mutterbrüst des alten und neuen 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.

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.

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 Melancthon begegnet. Zu dieser Belegstelle und ihrer Wirkungsgeschichte vgl. L. Danneberg, Melancthons 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.

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 מַשַּׁל 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 lukianischen Bezeichnung des Christentums als des neuen Weges (Apg 9,2; 19,9). In diesem Bild fällt die menschliche Existenz mit der dogmatischen 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*, I. 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.

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 Wahrheitsbegründung 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).

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 Herrschertypus – 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.

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 *subscriptio* 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 Leit allegorie seiner *Hodosophia Christiana* die narrative Struktur einer Art Heldenreise des gefallen 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.

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 neo-orthodoxen 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 Anpasstheit 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. Eckertorfer, Kirche.

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

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. Frei *The Eclipse of Biblical Narrative*, das 1974, also zehn Jahre vor Lindbecks lehrtheoretischer Programmschrift, erschienen ist.³⁴ Den maßgeblichen Einfluss Frei 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).

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.

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.

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 radikal-reformatorischen 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.

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 existentielle 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 vereinzelt 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.

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 Frei 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 Frei? 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.

Kontext.⁵⁴ Realistische Erzählung konstituiert einen unauflösbaren 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.

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.

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*.

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 Debatte 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

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 Neuauflage 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*.

- 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 sapientiarum sapientia, de salvatore Christo, eius persona, officio, beneficiis ..., 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).

- 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 Greifenberg 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 Theologie 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.