

Die Heilige Schrift als Wort Gottes und Wort des Menschen

In seinem 2011 erschienen Buch *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*¹ hat sich der Grazer Ordinarius für Systematische Theologie Bernhard KÖRNER intensiv dem Verhältnis von historisch-kritischer Exegese und Dogmatik gewidmet. Auf der Grundlage der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* mündet seine Untersuchung in die Formulierung von mehreren Leitsätzen, die einer sachgerechten Schriftauslegung der Bibel als Wort Gottes dienen sollen². Im Aufdecken impliziter Voraussetzungen versucht KÖRNER einerseits der Heiligen Schrift in der historischen Verankerung ihrer jeweiligen Texte, andererseits in ihrer Dimension als Wort Gottes, d.h. als die im Glauben angenommene Selbstmitteilung und Anrede Gottes, gerecht zu werden. Historisch-kritische und kirchlich-theologische (d.h. dogmatische) Schriftauslegungen sind dabei als zwei Vorgänge zu verstehen, die sich «nicht gegenseitig ersetzen können. Es geht auf der einen Seite um die historische Rekonstruktion des Sinns von Texten aus der Vergangenheit, auf der anderen Seite geht es um eine Interpretation, die den Text als Anrede Gottes für heute verständlich macht.»³ Für KÖRNER handelt es sich um eine Beziehung, bei der die Dogmatik der biblischen Exegese keine Vorgaben macht, sondern als *Anwältin des Glaubenshorizontes* fungiert, insofern sie – in einer heilsgeschichtlichen Perspektive – die Glaubensdimension der Kirche als ein "regulatives Prinzip" hermeneutisch herausarbeitet und zur Geltung bringt⁴. Die Heilige Schrift als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist das göttliche Wort, das sich dem glaubenden Menschen als Anrede Gottes mitteilt⁵. Es geht also in der Heiligen Schrift um zwei Dimensionen – die göttliche und die menschliche – welche zwar unterscheidbar, aber nicht voneinander trennbar sind. Wenn nun, wie das Konzil sagt, die «Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben wurde» (DV 12), dann stellt sich – noch vor der Verhältnisbestimmung von (historisch-kritischer) Exegese und Dogmatik – die *fundamentaltheologische Frage*, wie *im* menschlichen Wort der Heiligen Schrift die göttliche Dimension des WORTES "ver[w]ortet"⁶ ist. Mit anderen Worten: Es geht um die grundsätzliche Erörterung, wie das Ineinander von Göttlichem und Menschlichem in der Heiligen Schrift verstanden werden kann.

Im Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen Dogmatik und Exegese soll in diesem Beitrag die fundamentaltheologische Frage erörtert werden, *wie sich in der Heiligen Schrift die religiös-christliche Dimension als Wort Gottes im Gefüge menschlicher Ausdrucksweise und Sprache lokalisieren lässt ist und in welchem Verhältnis beide Dimensionen zueinander stehen*.

Entsprechend wird in einem *ersten* Abschnitt sprachphilosophisch danach gefragt, ob sich eine sprachliche Ebene für die göttliche Dimension der Heiligen Schrift herauskristallisieren

¹ KÖRNER Bernhard, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, [Echter] Würzburg 2011.

² Vgl. KÖRNER, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*, 229-264.

³ KÖRNER, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*, 158.

⁴ Vgl. KÖRNER, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*, 161; 204-206.

⁵ Vgl. KÖRNER, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*, 188-190.

⁶ Der Ausdruck "ver[w]orten" ist eine Anspielung auf das für Prof. Dr. Bernhard KÖRNER am 24./25 Oktober 2013 an der Universität durchgeführte Symposium: *Gott ver[w]orten*.

lässt. Das Resultat dieser Untersuchung wird uns dazu führen, in einem *zweiten* Punkt auf jene kommunikative Struktur unser Augenmerk zu richten, die in jeder sprachlichen Äusserung – also auch in Texten der Bibel – und implizit mitgegeben ist. Diese kommunikative Struktur wird es uns ermöglichen, die Heilige Schrift als Ganze wie auch deren einzelnen Texte als Erfahrungen der Anrede und Selbstmitteilung Gottes zu interpretieren. In einem *dritten* Kapitel wird diese Anredeerfahrung als Interpretationshandlung noch näher analysiert. Ein letzter Punkt soll die Resultate in Form von Thesen zusammenfassen.

1. Die Heilige Schrift als religiös-christliche Rede

Die fundamentale Bedeutung der Heiligen Schrift für das Leben und Feiern der Kirche liegt im christlichen Glauben begründet, dass in diesen Texten sich *Gottes Wort* an uns Menschen ereignet und uns persönlich ansprechen möchte. Was aber "macht" dieses menschlich verfasste Wort zu einem göttlichen Wort? Liegt diese Dimension in der sprachlichen Verfasstheit der Heiligen Schrift oder ist es der glaubende Mensch, der das "Heilige" dieser Schrift in den biblischen Text "hineinliest"? Das Naheliegendste wäre, von einem offenbarungstheologischen Ansatz her, die Heilige Schrift einfach als WORT GOTTES zu explizieren. Allerdings würde dies der Beantwortung unserer Fragestellung nach dem *sprachlichen Ort* der Wort-Gottes-Dimension in der Heiligen Schrift keinen Schritt näher bringen. Daher wird zunächst nicht von einer inhaltlich-theologischen Bestimmung (von Offenbarung) ausgegangen, sondern der Blick wird sich im Rahmen einer *sprachanalytischen* Betrachtungsweise⁷ auf das Sprachphänomen der Heiligen Schrift als *religiös-christliche Rede*⁸ richten. Bei der folgenden Untersuchung wird es um die Frage gehen, auf welcher sprachlichen Ebene diese (vorausgesetzte) göttliche Dimension lokalisierbar sein könnte, welche die Heilige Schrift, als menschlich verfasstes Wort, als spezifisch *religiös-christliche* Rede auszeichnet. Dazu müssen in einem *ersten* Abschnitt (1.1.) allgemein die verschiedenen Ebenen des sprachlichen Phänomens einer menschlichen *Rede* herauskristallisiert werden. Mit Hilfe dieses "Rasters", können anschliessend in einem *zweiten* Abschnitt (1.2.) diese sprachlichen Ebenen im Hinblick auf die Heiligen Schrift bezüglich ihren möglichen religiös-christlichen Qualifizierungen befragt werden.

1.1. Sprachphilosophische Aspekte: Ebenen der menschlichen Rede

Die Heilige Schrift ist uns – in ihren Teilen wie auch als Ganze – in Form von Texten zugänglich. Schriftliche (wie auch mündliche Mitteilungen) setzen als Vollzug sprachlicher Handlung

⁷ Der Vorteil dieser von der neueren Analytischen Philosophie her geprägten Vorgehensweise liegt darin, dass sie in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung auf das Phänomen Sprache ein ausdifferenziertes Begriffsinstrumentarium anbietet, welches eine genaue Analyse der verschiedenen Sprachebenen ermöglicht und dabei nicht schon von vornherein auf ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis festgelegt ist.

⁸ Mit der Charakterisierung *religiös* wird eine Rede von einer nicht-religiösen Rede unterschieden, während die Bezeichnung *christlich* die religiöse Rede der Heiligen Schrift als WORT GOTTES im Sinne des christlichen Glaubens intendiert – dies im Unterschied zu anderen (d.h. ausserchristlichen) sprachlich-religiösen Ausdrucksformen (z.B. dem *Koran*, der *Bhagavad gita*, dem *Pali-Kanon* u.a.).

gen eine kommunikative Kompetenz voraus, die es ermöglicht, mittels Erzeugung von (Zeichen- bzw. Laut-) Äusserungen, jemandem etwas Sinnvolles verständlich mitzuteilen bzw. eine Mitteilung zu verstehen. Dabei vollzieht sich menschliche Rede immer im Rahmen einer Sprachgemeinschaft und ihrer Kultur⁹. Die Zeichen, welche eine soziale Gruppe für eine *sprachliche* Kommunikation verwendet, bilden dabei eine Teilklasse aller verwendeten Kommunikationszeichen, welche die Semiotik untersucht¹⁰. Entsprechend können, im Hinblick auf das Redephänomen, kommunikationstheoretisch verschiedene (d.h. sprachliche und aussersprachliche) Aspekte erfasst werden.

Ein weiteres kommt hinzu: Sprache impliziert als Redephänomen nicht nur linguistische und semiotische Aspekte, d.h. sie ist nicht nur Rede (*Langue*), sondern sie ist immer auch ein Handeln bzw. ein Reden (*Parole*). Dieser sprachlich komplexe Vollzug kann empirisch anhand von *Äusserungen* erfasst werden. Als Grundkategorie zur Erfassung des Redephänomens lässt sich sprachlich eine Äusserung ihrerseits nochmals unter folgenden Aspekten differenzieren:

a. Äusserungsereignis

Äusserungen finden statt, d.h. als *Äusserungsereignis* ist eine Rede durch eine bestimmte Zeitlichkeit und Örtlichkeit geprägt¹¹. Innerhalb dieser Grundkoordinaten lassen sich weitere Koordinaten eines Äusserungsereignisses näher spezifizieren, wie beispielsweise Äusserungssubjekt, Kompetenz, Denk- und Wissenshorizonte, situationsnormierende Konventionen etc.

Je nach Kontext und Art der Beziehung, in welchem die Kommunikationspartner stehen, ergeben sich entsprechende Ansatzpunkte zur Differenzierung von *Redetypen*. Vom *Äusserungssubjekt* ergeben sich Redetypen wie Gespräch, Predigt, Vortrag, Diskussion etc. Von der *Äusserungskompetenz* ergeben sich die verschiedenen Gattungen wie Legende, Bericht, Satire, Novelle etc. Von der *Äusserungsgegebenheit* her, als ein spezifisch von der beredeten Sache her verwendetes Vokabular, ergibt sich die "Sprache der Physik", die "Sprache der Theologie" etc. Von der Koordinate der *Äusserungsnormierung* her lassen sich die vielfältigen sozial-standardisierten oder religiös-zeremoniellen Redeformen erfassen¹².

b. Äusserungshandlung

⁹ Der Begriff "Kultur" ist umfassender als derjenige der Sprache, weil er auch alle nichtsprachlichen Ausdrucksformen der Kommunikation einbezieht, z.B. rituelle, symbolische oder ästhetische Kommunikationsformen.

¹⁰ Die *religiöse* Rede bildet ein semiotisches System sui generis, welches aber innerhalb des Zeichensystems einer (Sprach-) Gemeinschaft und ihrer Kultur eingebettet bleibt. Dieses kulturelle Zeicheninventar strukturiert und begrenzt auch deren sprachliche Kommunikation. Daher können wir uns mittels Sprache auf Aussersprachliches, aber nicht auf Aussersemiotisches beziehen. Zum folgenden vgl. die grundlegende Arbeit von DALFERTH Ingolf Ulrich, *Religiöse Rede von Gott*, [Chr.Kaiser] München 1981.

¹¹ Äusserungen sind *zeitlich* qualifiziert und können entsprechend zeitlich untergliedert werden. Dadurch sind sie in ihrer Faktizität prinzipiell einmalig und "unveränderlich". Äusserungen sind *örtlich* qualifiziert, weil die jeweiligen situativen Kontexte – d.h. die sprachlichen und nichtsprachlichen Faktoren – den aktuellen Äusserungsvollzug mitbeeinflussen.

¹² Dabei wird eine Äusserung nicht nur unilateral vom situativen Kontext her strukturiert, sondern die Äusserung prägt ihrerseits die jeweilige Situation mit.

Wer eine Äusserung macht, der spricht, indem er handelt. Als *Handlung* gibt eine *Äusserung* an, wie das Geäusserte zu verstehen ist. Damit rückt ein sprachlicher Aspekt ins Blickfeld, der im 20. Jh. durch AUSTIN und SEARLE als Theorie der Sprechakte in die Diskussion der Sprachphilosophie eingegangen ist. Dabei geht es um die Tatsache, dass Äusserungen nicht nur etwas beschreiben, sondern durch ihr Gesprochenwerden auch etwas bewirken (können). Von den verschiedenen Differenzierungsmöglichkeiten bezüglich von Sprechhandlungen interessieren uns (im Hinblick auf biblische Texte), die von DALFERTH als *instruktive Sprechhandlungsmuster* bezeichneten Äusserungsakte¹³. Als Handlungsmuster bilden sie Modi des Verstehens von Äusserungsgehalten, die eine syntaktisch-semantische Dimension aufweisen. Insofern Sprechakte aktuell über Lautäusserungen als situativ eingebettete Kommunikationshandlungen vollzogen werden, können sie in doppelter Hinsicht analysiert werden, nämlich als *sprachliche* Handlungen oder als sprachliche *Handlungen*. Wo aber eine Äusserung in ihrem ganzen Zusammengehörigkeitsgefüge – d.h. in der *Einheit* von instruktiver und grammatisch-lexikalischer Dimension – erfassbar wird, ist im *Text*¹⁴. Instruktive Sprachhandlungsmuster sind daher auch im Hinblick auf das Verständnis biblischer Texte – in denen sich eine Vielfalt von liturgisch-kultischen oder religiös-sozialen Instruktionen niedergeschlagen haben¹⁵ – von entscheidender Relevanz. Entsprechend setzt dies bei den Kommunikationspartnern nicht nur eine grammatikalisch-lexikalische Kompetenz voraus, Äusserungen zu tätigen bzw. diese verstehen zu können, sondern auch die Fähigkeit, für das Einsetzen und Gelingen solcher Sprechhandlungsmuster – aufgrund einer Kenntnis der entsprechenden Regeln – wohlgeformte und sinnvolle Texteinheiten bilden zu können.

c. Äusserungsgehalt

Wer sich äussert handelt, indem er *etwas* (aus-) sagt. So gesehen richtet sich der Fokus einer Rede auf deren *Äusserungsgehalt*. Hier gilt es zwei Ebenen zu unterscheiden: die grammatisch-lexikalische und die aussagenlogische Ebene.

- Die *grammatikalisch-lexikalische* Ebene ist empirisch immer in einer natürlichen Sprache fassbar. Deren Äusserungen sind nicht nur syntaktisch über die Kenntnis ihrer grammati-

¹³ Vgl. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 195.

¹⁴ Schriftliche bzw. textuelle unterscheiden sich von mündlichen Äusserungshandlungen aufgrund folgender Aspekte:

- Während mündliche Rede als aktueller Sprachvollzug mittels Lautäusserungen geschieht, geht der schriftlich verfasste Text aus dem Willen hervor, den Sinn für eine längere Zeitspanne festzuhalten.
- Durch die Vertextlichung löst sich der Sinn der Rede von dem, der sie spricht. Die durch handlungsorientierte Semantik mitgegebenen Verstehensmodi lösen sich vom Sprechersubjekt und fließen im Vertextungsprozess als Instruktionen in dessen Äusserung ein.
- Von daher ändert sich auch die Form des Objektbezuges zwischen den Kommunikationspartnern. Im aktuell vollzogenen Gespräch geschieht der Objektbezug z.B. mittels klanglicher Veränderung der geäusserten Laute oder mittels Mimik bzw. Gestik. Im Falle eines Textes entfällt diese Möglichkeit hinweisender Bezeichnung. Die Verstehensmodi müssen daher über Instruktionen (z.B. Behauptungen, Imperative, Fragen) als Anweisungen im Text für den Leser mitgegeben werden.
- Schliesslich ändert die Vertextung einer Rede auch das Verhältnis zum Adressaten, insofern die raumzeitliche Beschränkung einer mündlichen Rede geöffnet wird, so dass eine schriftlich getätigte Äusserung auch an einem anderen Ort und zu einem späteren Zeitpunkt gelesen werden kann.

¹⁵ Die Heilige Schrift ist im AT wie im NT durchsetzt von solchen instruktiven Sprechhandlungsmustern. Beispiele wären der Dekalog oder im NT das Wort Jesu: *Folge mir nach*.

kalischen Regeln verstehbar, sondern bedürfen zusätzlich einer Kenntnis des lexikalischen Vokabulars, welches seinerseits im konkreten Sprachspiel einer Sprachgemeinschaft eingebettet ist. Eine besondere Stellung nehmen in diesem Zusammenhang sog. *Metaphern* ein. Diese haben nicht sosehr konstatativ-beschreibende, als vielmehr sinninnovative Funktion¹⁶.

- Die *aussagenlogische* Dimension erweist sich gerade nicht von der Verwendung einer bestimmten Sprache abhängig¹⁷. Die logische Grundstruktur ist zwar bei einem Text eng mit der syntaktisch-lexikalischen Struktur einer Natursprache verbunden, aber nicht mit ihr identisch. Zudem ist die in einer Rede erfassbare textliche Äusserung nur verstanden, wenn sie mit ihrem Instruktionsmodus als Aussage erfasst wird. Im Gegensatz zum Instruktionsmodus einer Äusserung – die "glücken" oder "missglücken" kann – ist jedoch die Aussagedimension einer (sinnvollen) Rede dadurch gekennzeichnet, dass sie "wahr" oder "falsch" sein kann.

Im Hinblick auf die biblische Exegese folgt daraus die Einsicht, dass die verschiedenen Auslegungsmethoden sich tendenziell (d.h. mehrheitlich aber nicht ausschliesslich) auf einer der beschriebenen Sprachebenen bewegen. Synchrone Auslegungsmethoden legen den Schwerpunkt in ihrem Vorgehen vor allem auf die grammatikalisch-lexikalische Ebene, indem sie die verschiedenen textlichen Zusammenhänge aufzudecken versuchen. Diachrone Vorgehensweisen hingegen lokalisieren Texte vor allem auf der funktionalen Ebene, indem sie die Entwicklung ihrer Äusserungsformen und ihren jeweiligen Kontext zu rekonstruieren versuchen. In den letzten Jahrzehnten haben sich jedoch zusätzliche Methoden semantischer Analyse entwickelt, welche die in den biblischen Texten enthaltenen Handlungsdimensionen (z.B. über sog. Aktantenmodelle) untersuchen¹⁸.

Fazit: Im Rahmen eines Kommunikationsvorganges kann eine Rede – auch eine religiös-christliche Rede, wie sie die Heilige Schrift bietet – auf der Ebene des Äusserungsereignisses, der Äusserungshandlung und des (grammatikalischen bzw. -lexikalischen oder aussagenlogischen) Äusserungsgehaltes analysiert werden.

¹⁶ «Die Metapher sagt nicht (Neues) über die Wirklichkeit, vielmehr schafft sie durch semantische Innovation auf der Ebene des Sinns die Voraussetzung dafür, u.U. Neues über die Wirklichkeit sagen zu können.» (DAL-FERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 230.) Diesbezüglich verschärfen sich zusätzlich die Schwierigkeiten bei der Übersetzung von Texten, zumal die jeweiligen Sprachspiele der Sprachgemeinschaften vielfach nicht deckungsgleich sind – ein Problem, vor dem man sich in besonderer Weise bei der Übersetzungen vom biblischen Urtext in eine andere Sprache gestellt sieht.

¹⁷ So bleibt die Aussage: "Weihnachten feiert man am 25. Dezember" sinnvoll und wahr, egal in welcher Sprache sie ausgedrückt wird.

¹⁸ Eine gute Zusammenfassung all dieser Methoden gibt EGGER Wilhelm / WICK Peter, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, [Herder] Freiburg i.Br. 2011. Für eine Analyse der wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen diachroner und synchroner Methoden in der Exegese vgl. die Beiträge in LEON-DUFOUR Xavier, *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München 1973

1.2. Zur Frage nach dem "Ort" religiös-christlicher Rede

Was zeichnet die Heilige Schrift als Wort Gottes bzw. als spezifisch religiös-christliche Rede aus? Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, besteht darin, nach einem "Ort" d.h. nach einer sprachlichen Ebene zu suchen, welche Kriterien für die Qualifizierung einer religiös-christlichen Rede zu formulieren erlaubt. Eine solche Analyse lässt sich anhand der im vorhergehenden Abschnitt ausdifferenzierten sprachlichen Äusserungsebenen eines Rede-Phänomens durchführen. Es sind dies die

- textuell-grammatikalische bzw. -lexikalische Ebene,
- textuell-aussagenlogische Ebene,
- textuell-instruktive Ebene und
- textuell-funktionale Ebene.

a. Die textuell-grammatikalische bzw. -lexikalische Ebene

Auf dieser Ebene geht die Untersuchung dahin, quasi nach innersprachlichen Kriterien zu suchen, welche die religiöse Bedeutung von Termini zu erfassen erlauben. Nun sind religiöse Äusserungen immer nur innerhalb eines bestimmten Sprachsystems – in der Bibel das Hebräische bzw. das (Koine-) Griechisch – erfassbar. So wichtig und unerlässlich diesbezüglich der Versuch ist, exegetisch den (ursprünglichen) Sinn eines biblischen Textes bzw. den lexikalischen Gehalt der darin verwendeten Termini zu erfassen, so ist das grundsätzliche Vorkommen religiöser Ausdrücke in einer bestimmten Sprache noch kein hinreichender Hinweis für die Religiosität einer Äusserung. Anders ausgedrückt: Religiöse Äusserungen sind nicht das Resultat einer "religiös-generativen Grammatik". Die Analyse der syntaktischen Struktur sowie des darin verwendeten lexikalisch-religiösen Vokabulars vermag nicht ausreichend über den Gehalt religiöser Äusserungen Auskunft zu geben, da immer auch aussersprachliche Aspekte in einen Text einfließen und den Bedeutungsgehalt mitprägen. Die Bedeutung von Ausdrücken wie "**Myhla**", "kurioß", "*Dominus*" u.a. sind folglich nicht aufgrund grammatikalischer oder lexikalischer Kriterien eindeutig festgelegt. Kurz: Kein Wort ist von sich aus "religiös", wie es beispielsweise "deutsch", "hebräisch" oder "griechisch" ist. Erst aufgrund seiner religiösen Verwendung – das heisst aufgrund des Kontextes und der Verwendungstradition – wird es möglich, ein Wort einem religiösen Vokabular zuzuordnen. Zudem kommen in der Heiligen Schrift viele Äusserungen vor, die, für sich genommen, keine explizit religiöse Bedeutung aufweisen.

Damit wird deutlich, dass Kriterien einer religiös-christlichen Äusserung nicht auf der Ebene der Sprachkompetenz rein (inner-) sprachlich, d.h. durch eine Analyse der Syntax und des dabei verwendeten lexikalisch-religiösen Vokabulars, gefunden werden können.

b. Die textuell-aussagenlogische Ebene

In der religionsphilosophischen Debatte im Rahmen der Analytischen Philosophie wurden in den letzten Jahrzehnten verschiedene Vorschläge gemacht, wie – unabhängig von der Verwendung einer konkreten Sprache – religiöse Aussagen charakterisiert werden könnten.

- BOCHENSKI versucht religiöse Aussagen anhand sog. Propositionen¹⁹ zu bestimmen. Als Kriterium für religiöse Äusserungen sieht er die Verwendung religiöser Prädikationen. Ein Prädikator in der Aussage "X ist Gott" wäre genau dann "religiös", wenn (propositional) "über Gott" gesprochen wird, d.h. wenn die Prädikation auf einen religiösen "Gegenstand" Bezug nimmt, der mit "Gott" bezeichnet wird und der als transzendentes Wesen kein Objekt sinnlicher Erfahrung darstellt²⁰. Für die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft wäre somit der Ausdruck "Gott" nicht ein Name, sondern eine Eigenschaft. Religiöse Sätze wären dadurch charakterisierbar, dass sie insgesamt immer eine Eigenschaft oder eine Relation zu "Gott" aussagen.
Die Engführung eines solchen Standpunktes liegt auf der Hand, denn (1.) können religiöse Äusserungen nicht nur auf Aussagen *über* "Gott" reduziert werden. (2.) wird mit der Definition von "Gott" als einem "transzendenten Wesen" vom Begriff her, der nicht als "Name", sondern als "Eigenschaft" zu verstehen ist, eine massiv wertende Voraussetzung gemacht. (3.) kann eine religiöse Äusserung auch dann der Fall sein, wenn sie nicht (direkt) das "Wesen Gottes" intendiert.
- Um aus dieser Engführung herauszukommen hat man den Begriff der religiösen *Erfahrung* ins Feld geführt. Eine *religiöse* Rede wäre dann nicht eine Rede über "Gott", sondern über eine "Erfahrung von Gott" (als transzendentes Wesen). Die Prädikation wäre genau dann religiös, wenn durch sie eine *religiöse Erfahrung* ausgesagt bzw. wenn auf eine solche Bezug genommen würde. Analog zur Vorstellung, dass Transzendentes im Empirischen seine Spuren hinterlässt, sieht beispielsweise RAMSEY²¹ Äusserungen von religiösen Erfahrungen dadurch gekennzeichnet, dass sie immer mehr enthalten, als sich von ihrer jeweiligen propositionalen Aussagestruktur her beschreiben lässt. Charakteristisch für solche Äusserungen wären etwa Hinweise, die (1.) auf plötzliche, umfassendere und tiefere Einsichten in die Wirklichkeit – aufgrund eines "Lichtes, das einem aufgegangen ist" – schliessen lassen und – quasi als Antwort auf diese Erfahrung – (2.) ein entsprechendes Lebensengagement zur Folge haben (wie z.B. der Eintritt in ein Kloster oder der konkrete Einsatz für Arme und Benachteiligte usw.). Nun garantieren diese beiden Kriterien keineswegs die Religiosität einer Erfahrung. So kann jemand plötzlich zur Erkenntnis gelangen, dass er durch seine Lebensführung sich selber oder andere schädigt und als Folge dieser Einsicht seine Art zu leben und zu handeln radikal ändert. Religiös wäre eine solche Erfahrung erst durch die Angabe zusätzlicher in die Äusserungen einflussender religiöser Indikatoren, die letztlich nicht auf der propositionalen d.h. aussagenlogischen Ebene lokalisierbar sind, sondern aussersprachliche (situative, biographische und kulturelle) Aspekte berücksichtigen.

Aus dem Gesagten können wir schliessen: Ob es sich um eine religiöse Erfahrung handelt, oder (religiös) über Gott geredet wird, ist aufgrund der Ebene der Aussagestruktur höchst-

¹⁹ In der auf FREGE zurückgehenden Tradition der Analytischen Philosophie meint Proposition den von einem Satz ausgesagten Gedanken bzw. Inhalt. Wahr oder falsch ist nicht der konkrete sprachliche Ausdruck, sondern das durch solche Aussagesätze Ausgedrückte bzw. Mitgeteilte.

²⁰ BOCHENSKI Josef Maria, *Logik der Religion*, [Bachem] Köln 1968, 85.

²¹ Vgl. RAMSEY Ian Thomas, *Models for Divine Activity*, [S.C.M. Press], London 1978.

tens konstatier-, aber nicht begründbar. Kriterien religiöser Äusserungen lassen sich daher nicht auf der aussagenlogischen Ebene begründen.

c. Die textuell-instruktive Ebene

Können auf einer textuell-instruktiven Ebene spezifisch religiöse Sprechakte benannt werden und wenn ja aufgrund welcher Kriterien? Sprechakte wie bekennende, ermahnende, lobpreisende, prophetische, tröstende, liturgische Glaubensvollzüge scheinen besonders geeignete Kandidaten zu sein für den Nachweis "glaubender Sprechhandlungen". Bei genauerem Hinsehen muss jedoch festgestellt werden, dass Gebete, Bekenntnisse, Evokationen, Versprechen, sakramentale Vollzüge keinen eigenen Sprechhandlungstyp darstellen, sondern nur ein Sonderfall allgemeiner Sprechakte sind, wie sie generell bei Behauptungen, Aufforderungen, Fragen, Versprechen realisiert werden. So muss jeder Sprecher einer Sprachgemeinschaft die Kompetenz für Sprechakte wie Bitten, Fragen, Behaupten besitzen, aber nicht für Beten, Bekennen, Verkündigen usw. Die Ermöglichung für den Vollzug *religiöser* Sprechakte ergibt sich nicht aus der sprachlichen Kompetenz an sich, sondern aufgrund eines durch Sozialisation erworbenen religiösen Wissens, welches jeweils situativ durch Sprechhandlungen vollzogen wird. Beim Vorliegen *textlicher* Äusserungen wird die Frage, worin das Spezifische eines religiösen Sprechaktes liegt, noch schwieriger. Da es sich bei der Heiligen Schrift nicht um "magische" Texte handelt, deren Wirkung durch reines Aufsagen erzielt wird, können textliche Vorgaben von religiösen Interaktionsformen (Gebete, Bekenntnisse, liturgische Vollzüge etc.) auch "säkularisiert", beispielsweise literarisch oder parodistisch, verwendet werden. Erst wo die ihnen je zugrundeliegende religiöse Verhaltens- oder Interaktionssituation miterfasst wird, kommt die eigentlich religiöse Dimension eines Textes zum Vorschein. Die Kenntnis und Verwendung all dieser Aspekte hingegen vermag nur eine Religionstheorie zu erklären. Damit erweist sich auch die textuell-instruktive Ebene als ungeeignet zur Erfassung religiöser Texte, zumal sich «keine instruktive[n] Merkmale der Religiosität im Sinn besonderer religiöser Sprechakte aufweisen [lassen; f.g.], da dasjenige, was normalerweise dafür ausgegeben wird, nur die üblichen illokutionären Sprechhandlungsmuster sind, mit deren Hilfe ein spezielles religiöses Interaktionsmuster realisiert wird, das allerdings nicht zum Repertoire der jeweiligen Sprache, sondern der jeweiligen Religion gehört.»²²

d. Die textuell-funktionale Ebene

Die Feststellung, dass die bisher untersuchten Text-Ebenen keine hinreichenden Kriterien für die Erfassung von Religiosität aufweisen, zwingt uns dazu, die situativ-pragmatische Dimension von Äusserungsereignissen näher zu betrachten. Die vorhergehenden Darlegungen über die Grundstrukturen der allgemeinen Rede (vgl. 1.1.a.) ergaben, dass jedes Äusserungsereignis, aufgrund seiner zeit-örtlichen Qualifizierung, als ein sprachlicher Vorgang zu verstehen ist, der in einer konkreten Situation stattfindet. Diese ist ihrerseits nicht einfach ein "neutraler Ort", sondern wirkt bestimmend auf eine Äusserung ein. Die (mündliche oder textliche) Äusserung ist jedoch immer auch das Ergebnis einer Auswahl, die der Sprecher

²² DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 335.

bzw. Schreiber innerhalb einer Vielfalt von Ausdrucksmöglichkeiten getroffen hat, um etwas Bestimmtes mitzuteilen. Dies bedeutet, dass mit der Situativität, von seinem Schreiber her, immer ein bestimmtes "Interesse" in einen Text miteinfließt, welches spezifisch als textliche *Funktion* fassbar sein kann (aber nicht muss). Zwar enthalten biblische Texte oft kaum direkte Hinweise auf ihre kontextuelle Situation. Dennoch können Funktionsanalysen auf eine Reihe wichtiger Faktoren aufmerksam machen, welche bei der Verwendung von religiösen Äusserungen auf ihren jeweiligen Kontext hinweisen. Im Versuch, solche Funktionen zu kategorisieren, lassen sich z.B. präskriptive, historische, definitorische, deskriptive, emotive, invokative, anklagende, erinnernde, persuasive und einladende Funktionstypen auflisten²³. Aber auch im Falle einer solchen Kategorisierung stellt sich die Frage, was denn religiöse von nicht-religiösen Äusserungen unterscheidet. Jedenfalls vermögen solche situative Funktionsanalysen nicht spezifische Aspekte zu benennen, die als Kriterium für die Ermittlung religiöser Äusserungen dienlich sein könnten. «Religiöse Kommunikationssituationen lassen sich daher zwar als Redesituationen sprachfunktional beschreiben, als religiöse Situationen aber nur dann verstehen, wenn ihre Beschreibung über die sprachlich textuell-funktionalen Momente hinaus thematisiert, wie durch diese oder mit diesen spezifische Interaktionsmuster einer Religion realisiert werden.»²⁴

e. Zusammenfassung der Ergebnisse

Nachdem wir alle sprachlichen Strukturebenen auf ihre mögliche religiöse Qualifizierung hin befragt haben, müssen wir feststellen: Religiosität ist keine sprachliche, d.h. linguistisch beschreibbare Eigenschaft von Texten. Auf die Heilige Schrift übertragen: Die Wort-Gottes-Dimension der Heiligen Schrift lässt sich sprachlich weder auf einer funktionalen, noch auf einer instruktiven, aussagenlogischen oder grammatisch-lexikalischen Ebene des Textes ermitteln. So ernüchternd dieses Resultat im ersten Moment erscheinen mag, so lenkt es unseren Blick auf eine entscheidende und bisher noch kaum angesprochene Dimension, nämlich auf die all diesen textlichen Ebenen zugrundeliegende situative *Kommunikationsstruktur*, welche das Entstehen von religiös-christlichen Textäusserungen generiert und prägt.

2. Die strukturelle Kommunikationssituation der Heiligen Schrift

Schauen wir noch einmal zurück auf den Gang der Untersuchungen: Im Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen Dogmatik und Exegese haben wir uns der Frage gestellt, wie in der Heiligen Schrift die religiös-christliche Dimension als Wort Gottes im Gefüge menschlicher Ausdrucksweise und Sprache eruierbar ist und in welchem Verhältnis beide Dimensionen zueinander stehen. Aufgrund eines Rasters, das eine Differenzierung der verschiedenen Sprachebenen erlaubt, haben wir nach einem "Ort" bzw. nach Kriterien gesucht, die eine religiös-christliche Rede zu qualifizieren erlauben. Obwohl diese Ebenen auf je ihre Weise die religiös-christliche Dimension der Heiligen Schrift zum Ausdruck bringen, erwies sich keine

²³ Vgl. die Darlegungen bei DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 335-354.

²⁴ DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 345.

dieser Ebenen als sprachlicher "Ort", welche die Formulierung von Kriterien einer religiös-christlichen Rede erlauben würden. Will man sich nicht mit diesem negativen Resultat zufrieden geben, so muss nach einer tieferliegenden Dimension gesucht werden, nämlich nach jener, welche eine religiös-christliche Äusserungen überhaupt erst generiert und prägt. Im Rahmen eines Kommunikationsvorganges könnte diese Dimension in einer situativen Strukturierung und Realisierung bestimmter *religiöser Verhaltens- und Interaktionsmuster* gesucht und beschrieben werden. Diese tieferliegende Dimension soll im Folgenden näher betrachtet werden. Dabei möchten wir uns nicht mehr sprachphilosophischer Instrumente bedienen, sondern kommunikationsanalytisch vorgehen.

2.1. Kommunikationsanalytische Aspekte religiös-christlicher Rede

Es wurde schon hingewiesen, dass jede Rede – ob religiös oder nicht-religiös, ob in mündlicher oder in schriftlicher Form – situativ durch eine zeit-örtliche Qualifizierung geprägt ist²⁵. Blickt man *kommunikationsanalytisch* auf den Redevollzug als solchen, so rückt nicht die Art der Rede, sondern die Art des *In-der-Situation-stehens* des Redevollzugs in den Vordergrund. Von diesem Standpunkt aus lässt sich zunächst eine Redesituation grundsätzlich entweder als eröffnend, d.h. als *situationskonstituierend*, oder – weil auf eine vorausgehende Äusserung reagierend – als *situationsdependent* charakterisieren. Im Rahmen dieser kommunikationsanalytischen Sprecher-Hörer-Strukturierung können diese beiden Vollzugsformen von Rede näherhin als *anredende* bzw. als *antwortende Rede* umschrieben werden²⁶. Die Parallele zum christlichen Verständnis der Heiligen Schrift als Wort Gottes, d.h. als Anrede und Selbstaussage Gottes an uns Menschen, liegt auf der Hand.

Nun ist diese Anrede Gottes – auch im NT, wo diese in Jesus Christus erfolgt – nicht quasi als reines Destillat extrahierbar, sondern kann nur über die vielfältigen *Erfahrungen* der Anrede Gottes ermittelt werden, welche uns die biblischen Texte vermitteln.

Ungeachtet der sprachlichen Ausdrucksformen und deren Inhalte, lassen sich solche Anredeerfahrungen noch näher differenzieren und zwar als

- *Rezeption*, d.h. als Erfahrung einer *Rede von Gott* (gen. subj.)
- *Responsion*, d.h. als *Rede zu Gott*

²⁵ Auch wenn eine zeit-örtliche Qualifizierung bei einer textlichen Äusserung nicht (mehr) bestimmbar ist, so macht das Fehlen zeitlicher und örtlicher Angaben einen Text nicht grundsätzlich zeit- und ortlos.

²⁶ Die situationskonstituierende Anrede ist von einer vorausgehenden Redesituation unabhängig. Sie bleibt jedoch im Hinblick auf die mögliche Antwort dependent. Insofern nämlich die Anrede die Konstitution einer Kommunikationssituation intendieren, aber nicht zwingend herbeiführen kann, wird die Kommunikationssituation erst mit der Antwort (wie immer diese aussehen mag) ermöglicht. Bleibt aus irgendwelchen Gründen die Antwort aus, dann kommt überhaupt keine Kommunikationssituation zustande. Die antwortende Rede ihrerseits ist zwar situationsabhängig, aber nicht in absoluter Weise, da dem Hörer immer die Möglichkeit gegeben ist, eine Antwort zu verweigern und so die Konstitution einer Kommunikationssituation zu verhindern. Kommt aber eine Kommunikationssituation durch eine Antwort des Hörers zustande, dann steht diese Antwort immer in einem dependenten Verhältnis zu einer vorausgegangenen Anrede. Dabei kann eine Antwort auch solcher Art sein, dass sie selbst sekundär eine neue Kommunikationssituation zu eröffnen intendiert. Zum Folgenden vgl. DALFERTH Ingolf Ulrich, *Religiöse Rede von Gott*, 355-366.

- *Reaktion*, d.h. als *Rede von Gott* (gen. obj.), welche diese Erfahrung einerseits reflektiert, andererseits darauf hinwirkt, dass die Erfahrung der Rede von Gott (gen. subj.) immer wieder neu gemacht wird²⁷.

Mit der *Rezeption* ist die Anredeerfahrung im engeren Sinne gemeint, während *Responsion* und *Reaktion* mehr auf den eigentlichen Vollzug der Antwort innerhalb einer Kommunikationssituation hinweisen. Kommunikationsanalytisch lässt sich die Unterscheidung zwischen *Responsion* und *Reaktion* dahingehend präzisieren, dass die Dimension der *Responsion* die Zuwendung des Angeredeten zum Anredenden bezeichnet (z.B. im Gebet). Die *Reaktion* hingegen hebt jenen Aspekt hervor, der mit einer Antwort die Möglichkeit eröffnet, einerseits über diese (durch die Glaubensrede vermittelte) Erfahrung zu reflektieren (wie dies besonders in der Theologie als Glaubenswissenschaft geschieht), andererseits eine neue (sekundäre) Kommunikationssituation zu konstituieren, in der eine weitere Anrede Gottes erfahren werden kann (so beispielsweise durch die Verkündigung). In diesem Sinne soll "Re-" die Zurückbindung an die sie konstituierende Anrede, "-aktion" hingegen die Fortsetzung des Redegeschehens durch den Angeredeten andeuten.

Aus dem Dargelegten kann gefolgert werden, dass eine religiös-christlich strukturierte Situation genau dann vorliegt, wenn sich die darin vollzogene Kommunikation, – d.h. die Verhaltens- und Interaktionsmuster, in den Modi von Rezeption, Responsion und Reaktion –, als Antwort auf eine erfahrene Anrede Gottes spezifizieren lässt. Mit diesem von DALFERTH vorgeschlagenem Modell gilt es nun zu klären, was eine spezifisch *christliche* Rede inhaltlich auszeichnet.

2.2. Das Spezifische der religiös-christlichen Rede

Religiöse Verhaltens- und Interaktionsmuster werden immer im Rahmen eines konkreten religiösen Systems und deren Gemeinschaft vollzogen. Entsprechend kann man eine Situation christlich bezeichnen, insofern ihre Struktur in einem Zusammenhang mit den Situationen des Lebens und Sterbens Jesu Christi steht. Die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer spezifisch christlichen Rede ergibt sich nicht von ihrer der formalen Kommunikationsstruktur, sondern von ihren jeweils spezifischen Inhalten her. Das heisst:

(1.) Aus theologischer Sicht kann eine Situation als spezifisch religiös-*christlich* strukturiert bezeichnet werden, wenn aufgrund der darin vollzogenen Verhaltens- und Interaktionsmuster deutlich wird, dass diese eine Antwort auf eine erfahrene *Anrede Gottes in Jesus Christus* ist²⁸.

²⁷ Vgl. DALFERTH Ingolf Ulrich, *Religiöse Rede von Gott*, 363-494. Selbstverständlich stellen diese Modi lediglich idealtypische Extrapolationen dar, die in der konkreten religiösen Erfahrung nicht voneinander trennbar sind.

²⁸ Gemäss christlichem Selbstverständnis zeichnet sich diese Anrede Gottes grundsätzlich dadurch aus, dass sie *personalen* Charakter hat. Nun wurde schon im alttestamentlichen Traditionsprozess die Anrede Gottes personal erfahren, aber dies geschah, aufgrund einer Vermittlung *durch* (gottgesandte) Menschen (wie z.B. Mose oder die Propheten). Bei Jesus Christus hingegen geschah diese Anrede Gottes personal nicht nur durch, sondern *in* Christus als Gott und Mensch. Darum stellt die von den Primärzeugen gemachte Erfahrung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung jene primärkonstituierende Anrede Gottes dar, in welcher der darauffolgende Traditionsprozess – als Ausdruck aller später gemachten Anredeerfahrungen – wesensmässig gründet.

(2.) Alle durch die entsprechenden Verhaltens- und Interaktionsmuster christlich-religiös strukturierten Situationen lassen sich zwar allgemein im Modus der Rezeption, der Respon- sion oder der Reaktion explizieren, aber sie sind inhaltlich bestimmt durch jene Vorgaben, die Jesus Christus durch sein ganzes Leben, Sterben und Auferstehen im Bezug zu Gott und den Menschen gelehrt und vorgelebt hat.

(3.) Basierend auf der heilsgeschichtliche Erfahrung Israels, erfuhren und interpretierten jene Männer und Frauen, die als Primärzeugen mit Jesus gelebt haben, dessen Worte und Taten, besonders dessen Tod und Auferstehung, als letztes und endgültiges Reden Gottes – wir können auch sagen: als WORT GOTTES (des Vaters) – an Israel und an alle Menschen.

(4.) Der Umstand, dass durch Jesus Gottes Anrede erfahren wurde, eröffnete den Primär- zeugen nach Ostern nach und nach die Einsicht für die heilsgeschichtliche Bedeutung der Person Jesu und für die besondere Beziehung zwischen Jesus, seinem Vater und dem zwi- schen den beiden sich manifestierenden Gottesgeist. Die erfahrene Anrede Gottes in Jesu Leben und Geschick wurde also schon von Beginn an als Beziehungsereignis zwischen göttli- chen Personen interpretiert, an dem die Primärzeugen in intimster Weise Anteil hatten.

(5.) Verhaltens- und Interaktionsmuster drückten sich für jene, welche die Anrede Gottes in Jesus Christus erfahren haben, immer in einer doppelten Relation aus: Als Beziehung zu Gott und als Beziehung unter ihnen als Volk Gottes. Diese sind nach christlichem Verständnis un- terscheidbar, aber nicht voneinander trennbar, wie dies anhand der biblischen Forderung, Gott und den Nächsten zu lieben, deutlich wird.

Für die gesuchte situative Kommunikationsstruktur einer religiös-christlichen Rede im Hin- blick auf biblische Texte können wir festhalten: *Eine christlich-strukturierte Situation liegt genau dann vor, wenn die darin implizierten Verhaltens- und Interaktionsmuster (als Rezep- tion, Responion und Reaktion) sich als Antwort auf eine in Jesus Christus erfahrene Anrede spezifizieren lassen, welche in ihrer sprachlichen Artikulierung in einem Traditionsprozess stehen, der in der primären Erfahrung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung ihren Anfang genommen hat.*

Exkurs: Rekonstruktion der christlicher Anredeerfahrung als (Traditions-) Prozess

Die Bestimmung einer spezifisch christlich geprägten situativen Grundstruktur beantwortet noch nicht die Frage, wie eine Erfahrung der Anrede Gottes in Jesus Christus sich in der ge- schichtlichen Fortentwicklung auch bei jenen zu ereignen vermochte, die nicht mehr direkt mit Jesus gelebt haben, also nicht zu den Primärzeugen zählen. Auch diesbezüglich eignet sich die von DALFERTH vorgeschlagene kommunikationsanalytische Vorgehensweise, die auf dem oben dargelegten (und von uns erweiterten) Modell einer spezifisch christlichen Struk- turdynamik von Anrede und Anredeerfahrung basiert.

Idealtypisch lassen sich die geschichtlich erfolgten Anredeerfahrungen wie folgt explizieren: *Anrede₁* bildet die *primär konstituierende* Anrede Gottes, die in Jesus Christus. d.h. durch sein Leben (Reden und Handeln), Sterben und Auferstehen, von den in der damaligen Situa- tion lebenden Menschen erfahren und als *Rezeption₁*, *Responion₁* und *Reaktion₁* entspre- chend ausgedrückt wurde. Dies führte zur Konstitution einer *sekundären Anrede* Gottes,

welche durch den Vollzug der gelebten Antwort als *Rezeption₂*, *Responsion₂* und *Reaktion₂* ihrerseits die darauffolgenden (sekundären) Anredesituationen konstituiert hat. Die Erfahrungen dieser sekundären Anredesituationen stehen in einem Zusammenhang zur primär konstituierenden Anredeerfahrung der Primärzeugen, insofern sie die gleichen strukturellen Merkmale aufweisen (Rezeption, Responsion und Reaktion). Sie sind aber nicht mit ihr identisch, da jeweils verschiedene historische Kontexte vorliegen. Dass aber die gleichen strukturellen Merkmale vorhanden sind, ist die Bedingung dafür, dass in den sekundären Erfahrungen der Anrede Gottes dieselbe göttliche Person als Anredende identifiziert werden kann, wie in der primär konstituierenden Anredeerfahrung. Die Weitergabe der Identität des Anredesubjektes in den *Rezeptionen_{2,3,...,n}* ist also im Prozess der *Rezeption₁*, *Responsion₁* und *Reaktion₁* der apostolischen Zeugen gesichert und von daher ergibt sich die Wichtigkeit der sog. apostolischen Zeit für den gesamten kirchlichen Prozess der Weitergabe des Glaubens²⁹. Die von den ersten Zeugen erfahrene Anrede Gottes in Jesus als dem geglaubten Messias kann als primärkonstituierender Moment bezeichnet werden; die später (z.B. durch die in der Geschichte geschehene Verkündigung) erfolgten Erfahrungen hingegen bilden die nachfolgenden sekundärkonstituierenden Momente der jeweils erfahrenen Anrede Gottes im Traditionsprozess.

3. "Anrede" und "Erfahrung" als Interpretationshandlung einer Anrede

Bisher wurden die Begriffe wie "Anrede" und "Anredeerfahrung" intuitiv verwendet, d.h. ohne kritisch nach deren Implikationen und Zusammenhänge zurückzufragen. Wenn "Anrede" als eine Handlung zur Herstellung einer (primär- oder sekundärkonstituierenden) Kommunikationssituation mittels sprachlicher (Laut- bzw. Text-) Äusserungen verstanden wird, dann stellt sich die Frage, welches die Voraussetzungen sind, damit (1.) eine "Anrede" tatsächlich eine Kommunikationssituation instauriert und (2.) als *Erfahrung* tatsächlich eine Erfahrung der *Anrede Gottes* – so wie er sich in Jesus Christus mitgeteilt hat – sein kann.

3.1. "Anrede"

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass im Hinblick auf die Heilige Schrift die Anrede Gottes *inhaltlich* nie direkt, sondern immer nur über die jeweilige Anredeerfahrung zugänglich ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass über die Anrede als solche gar nichts gesagt werden kann. Wie bei jedem Kommunikationsgeschehen lassen sich bei einer Anrede – auch bei einer von Gott ausgehenden Anrede – einige wichtige Bedingungen nennen, welche die Erfahrung einer Anrede überhaupt erst ermöglichen:

²⁹ Vgl. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 385. «So hat die primäre – oder doch wenigstens die als früheste greifbare – Rezeption, Responsion und Reaktion auf erfahrene Anrede Gottes [...] den Status eines Standards, weil in ihr und über sie die tradierte Anrede Gottes erstmals greifbar wird. Denn sofern sie fixiert ist, hält sie den Inhalt und die Reaktion auf diesen Inhalt der Anrede Gottes in gleicher Weise fest» (ebd. 386).

- Die in einer konkreten Situation vollzogene Kommunikationshandlung als Anrede muss sich mindestens auf semiotisch Verstehbares beziehen. Dabei wird mit diesem Akt eine grundsätzliche Unterscheidung vollzogen und zwar zwischen Anredendem und Angeredetem sowie zwischen Angeredeten und Nicht-Angeredeten.
- Anredesituationen zeichnen sich dadurch aus, dass die Beteiligten sich nicht nur numerisch, sondern auch qualitativ voneinander unterscheiden, insofern die Kommunikation zwischen ihnen immer in einer bestimmten Weise und im Hinblick auf bestimmte Individuen geschieht – und dies auch dann, wenn dieselben sprachlichen Äusserungen verwendet werden³⁰.
- Durch den Vollzug einer Anrede zeigt der Anredende, dass er eine Kommunikationssituation *will*, d.h. die Äusserung besitzt immer einen instruktiven Charakter.
- Sofern es sich nicht um ein Selbstgespräch handelt, stellt die Kommunikationshandlung einen Vorgang dar, bei dem der Anredende um die Existenz des (oder der) Anderen weiss, d.h. grundsätzlich zur Kenntnis genommen hat, dass ein ganz bestimmtes "Du" existiert, das er ansprechen kann³¹.
- Der Angesprochene seinerseits erfährt sich, unabhängig davon, ob er auf diese Anrede eingeht oder nicht, dass jemand mit ihm in Beziehung treten möchte und so diese Kommunikation ermöglicht. Gerade dadurch wird der Angesprochene – inmitten des unauf lösbaren Zusammenhanges von Personen und Ereignissen – noch einmal in seiner Einmaligkeit als ein Ich-Selbst, d.h. als *Person* unterschieden.
- Der Vollzug einer solchen Kommunikationshandlung bewirkt, dass durch die Anrede beim Angesprochenen ein doppelter Prozess ausgelöst wird: (1.) der Bewusstseinsprozess um das anredende Du und (2.) der dabei implizierte Wissensprozess um die Identität des eigenen Ichs.

Berücksichtigt man diese angedeuteten Aspekte, so ergibt sich die Einsicht, dass eine Anredesituation nicht ohne die Unterstellung einer *personalen* und *relationalen Dimension* vollziehbar ist. *Relationalität* und *Personalität*³² müssen somit als (ontologisch minimale) Konstituenten gedacht werden kann, welche einen Kommunikationsvorgang ermöglichen.

Der in einem Kommunikationsvorgang mitgegebene Wissensprozess einerseits um die anredende Person sowie um die eigene Identität, andererseits um die Besonderheit und Einma-

³⁰ So war die Äusserung Jesu: *Folge mir nach* zwar dieselbe bei Petrus wie bei der Berufung des Levi. Dennoch lassen sich – aufgrund der unterschiedlichen Kommunikationssituationen – beide Anreden numerisch und qualitativ deutlich unterscheiden.

³¹ Existiert dieses "Du" nicht, dann entsteht schlichtweg keine Kommunikation.

³² Die Forderung nach gewissen ontologischen Minimalbedingungen bezüglich des Personverständnisses wird einsichtig, wenn man z.B. fragt, wie es möglich ist, dass in den verschiedenen Anredeerfahrungen im Laufe der Geschichte immer wieder der gleiche Gott – d.h. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bzw. der Gott Jesu Christi – erkennbar bzw. identifiziert werden konnte. Ohne auf die in den letzten Jahrzehnten geführte intensive Debatte rund um den Person-Begriff einzugehen, sei an dieser Stelle nur gesagt, dass sich der von der empiristischen Tradition oder vom neuen Naturalismus vorgeschlagene Person-Begriff – definiert als ein (subjektloses) "Bündel von Erfahrungen" oder als ein "narratives Gravitationszentrum" (DENNETT) – als zu schwach erweist, um diese Problematik zu lösen.

lichkeit einer bestimmten Anredesituation wird sprachlich dadurch angezeigt, dass von dieser Anrede als einer *Erfahrung* gesprochen wird.

3.2. "Erfahrung" als Rezeption einer Anrede

Der Ausdruck "Erfahrung" – wird er nicht auf einen blossen "Bericht" reduziert – ist vielschichtig und variiert je nach Inhalt und Verwendungskontext. Wie vielfältig Erfahrungen sprachlich ausgedrückt werden können, zeigen z.B. die literarischen Werke im Allgemeinen sowie die einzelnen Texte der Heilige Schrift im Besonderen. Im Hinblick auf die Frage, was unter einer Anredeerfahrung (Gottes) zu verstehen ist, möchten wir im Folgenden nicht auf einzelne Anredeerfahrungen der Bibel eingehen, sondern uns auf die grundsätzliche Frage konzentrieren, *wie* (aus theologischer Sicht) die Dynamik einer Erfahrung der Anrede Gottes sich zu entfalten und sprachlich zu artikulieren vermag.

a. Die Rezeption einer Anrede setzt grundsätzlich eine Fähigkeit zur *Wahrnehmung* voraus. Mit der Wahrnehmung wird eine Situation oder ein Gegenstand semiotisch – durch Komplexitätsreduktion der vorgegebenen Umwelt und ihrer Stimuli – auf ein bestimmtes "Etwas" fokussiert, so dass dieses als einzeln Gegenwärtiges im Kontext eines Zeichensystems integriert und dadurch identifiziert werden kann.

Von einer Erfahrung im eigentlichen Sinne kann aber erst dann gesprochen werden, wenn präzisierend und referenzialisierend (also sprachlich) auf Wahrnehmungsdaten Bezug genommen wird, so dass diese in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden. Diese Handlung bezeichnen wir als *Interpretation*³³. Wahrnehmungen werden dabei nicht isoliert, sondern im Kontext eines ganzen Systems von Erfahrungen bzw. im Lichte einer je spezifischen Erfahrungstradition integriert, welche ihrerseits die Interpretation mitprägt³⁴.

b. Unter diesen Gesichtspunkten wird deutlich, wie im Hinblick auf die Heilige Schrift, die Erfahrung der Anrede Gottes durch Jesu Leben, Reden und Handeln (inkl. Tod und Auferstehung) von den Primärzeugen sich nicht in einem geschichtslosen Raum abgespielt hat und interpretiert worden ist, sondern im Horizont der alttestamentlichen Bundeserfahrung. Eben diese Erfahrungstradition gab den Primärzeugen und der Urkirche ein Gottesverständnis zur Hand, um die Anredeerfahrung in Jesus zu verstehen und hermeneutisch in einen Zusammenhang mit der gesamten heilsgeschichtlichen Erfahrung Israels zu stellen. Die Verankerung des Jesusereignisses in die Geschichte Gottes mit Israel entspricht dabei – so THÜSING – «der im Alten Testament bezeugten Absicht Gottes, sich selbst mitzuteilen ("Jahwe" zu sein).»³⁵ Der Unterschied zwischen Altem bzw. Erstem und Neuem Testament liegt dabei nicht in der situativen Struktur des Anrede- bzw. Erfahrungsgeschehens. So wurde schon in

³³ Im Unterschied zur Wahrnehmung resultiert «die Interpretation nicht nur in einem auf direkter Identifikation beruhenden Kennen, sondern in einem Erkennen, das aus der Reidentifikation resultiert und Wiederekennen ermöglicht [...]. Sie ist damit wesentlich epistemischer Natur.» (DALFERTH Ingolf Ulrich, *Religiöse Rede von Gott*, 460.)

³⁴ Vgl. DALFERTH Ingolf Ulrich, *Religiöse Rede von Gott*, 463-466.

³⁵ THÜSING WILHELM, *Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, in: *Die neutestamentlichen Theologie und Jesus Christus*, Bd.I, [Patmos] Düsseldorf 1981, 79.

der alttestamentlichen Bundeserfahrung Gott als personal Anredender und der Sachverhalt dieser Anrede als (Gnaden-) Gabe erfahren, die eine entsprechend gelebte Antwort als Auf-Gabe vom Einzelnen sowie vom ganzen Volk forderte. Vielmehr liegt (aus christlicher Sicht!) der entscheidende Unterschied darin, dass im alttestamentlichen Bundegeschehen die Anrede Gottes immer (nur) *durch* Personen sich vollzog (Mose oder die Propheten). *In* einer Person geschah diese Anrede Gottes erst mit Jesu Leben, Sterben und Auferstehen sowie durch dessen Geistsendung. Dabei war diese Interpretation von Jesu Leben und Geschick *als* Anrede Gottes im Horizonte der Alttestamentlichen Bundeserfahrung keineswegs eine logische Notwendigkeit – dies zeigte sich schon daran, dass viele ZeitgenossInnen in Jesus ein Ärgernis sahen und sein Reden als Gotteslästerung empfanden – auch wenn sie für die Primärzeugen hermeneutisch auf der Hand lag. Der Grund, dass die PrimärzeugInnen Jesus als Anrede Gottes erfuhren, lag letztlich in der historisch einmaligen Beziehung, die sich zwischen Jesus und seiner Jüngergemeinschaft als Kommunikationssituation konstituiert hatte. Dennoch bedurfte es *notwendig* der Anredeerfahrungen, wie sie im Ersten bzw. Alten Testament ihren Ausdruck gefunden haben, um Gestalt und Geschick des Jesus von Nazareth – besonders sein schreckliches Sterben am Kreuz, aber auch seine unerwartete Auferweckung – zu interpretieren. Dies verdeutlicht nicht nur die konstitutive Bedeutung der alttestamentlichen Anredeerfahrungen Israels, sondern auch deren Eigenständigkeit gegenüber den im Lichte des Jesusereignisses vollzogenen Interpretationen. Denn nicht für alle, sondern nur für die PrimärzeugInnen warf das Jesusereignis ein neues Licht auf den Heilsplan Gottes für sein Volk Israel.

c. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass mit der Interpretationshandlung der Anredeerfahrung Gottes in Jesus auch eine theologische Reflexion einherging. Diese schon in den biblischen Schriften feststellbare Entwicklung beinhaltete beispielsweise eine theologische Vertiefung der in der Anredeerfahrung implizierten relationalen Kommunikationsstruktur und führte zu einer Transformation des traditionellen jüdischen Gottesverständnisses zugunsten einer trinitarischen Sichtweise. Ähnlich geschah es bei Fragen hinsichtlich der Person und Sendung Jesu sowie der heilsgeschichtlichen Stellung des auserwählten Gottesvolkes. Was sich später zur systematischen Theologie bzw. Dogmatik (mit ihrem Fächerkanon) weiterentwickelte, hat somit seine Wurzeln in der Interpretation der ursprünglich erfahrenen Anrede Gottes der PrimärzeugInnen und der daraus folgenden sekundären Anredeerfahrungen (vgl. Exkurs). Auch wenn an dieser Stelle diese Thematik nicht weiter entfaltet werden kann, darf festgehalten werden, dass die dogmatische Behandlung biblischer Texte kein nachträgliches und von aussen kommendes Vorgehen darstellt. Damit ist selbstverständlich keineswegs gesagt, dass die Dogmatik inhaltlich vorgibt, wie die Exegese konkret biblische Texte auszulegen hat. Im Gegenteil: Einer zeitgemässen Dogmatik sind die theologischen Themen nur über die konkreten Texte der Heiligen Schrift zugänglich, die in ihrer sachgerechten Auslegung wesentlich durch die Exegese garantiert wird.

Weil die systematische Theologie jedoch nicht die textlichen Aspekte der Anredeerfahrung thematisiert, sondern die darin implizierte Kommunikationsstruktur darlegt und theologisch entfaltet, vermag sie auch jene Prinzipien zur Sprache zu bringen, welche diesen Kommunikationsprozess – ausgehend von der Erfahrung (und Interpretation) der PrimärzeugInnen –

generieren und lenken. Für eine sachgerechte Exegese biblischer Texte ist dies von entscheidend hermeneutischer Relevanz. Darin liegt auch die Berechtigung für KÖRNERs Aussage, die Dogmatik sei als *Anwältin des Glaubenshorizontes* zu betrachten und die Begründung der von ihm formulierten Regulative bzw. *Leitsätze für die Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik*³⁶.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse in Thesenform

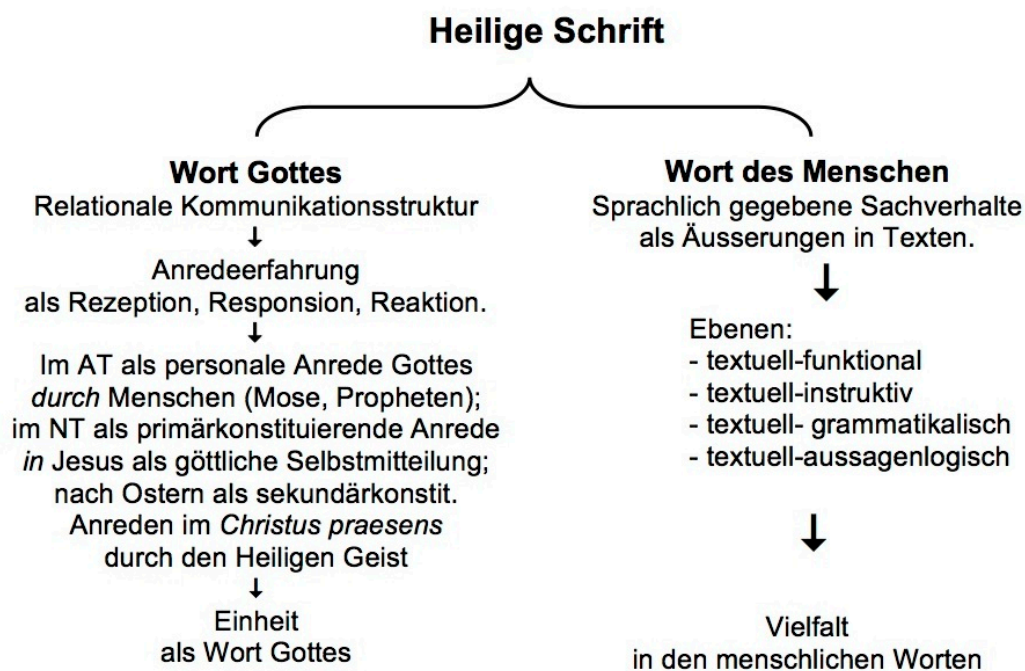
Im Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen Dogmatik und Exegese haben wir uns der fundamentaltheologischen Frage gestellt, ob und wie sich in der Heiligen Schrift die religiös-christliche Dimension als Wort Gottes im Gefüge menschlicher Ausdrucksweise und Sprache lokalisieren lässt und in welchem Verhältnis beide Dimensionen zueinander stehen. Zunächst wurde sprachphilosophisch danach gefragt, auf welcher sprachlichen Ebene die göttliche Dimension der Heiligen Schrift sich allenfalls lokalisieren liesse. Das negative Resultat dieser Untersuchung hat uns dazu geführt, tieferliegend auf die Kommunikationsstruktur zu schauen, die in jeder sprachlichen Äusserung – also auch in Texten wie die Bibel – implizit mitgegeben ist. Die Freilegung dieser kommunikativen Struktur ermöglichte es, die Heilige Schrift als Ganze wie auch ihren einzelnen Texten theologisch als Erfahrungen der Anrede Gottes zu verstehen, die sich als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ereignet hat. Schliesslich wurde diese von den PrimäzeugInnen erfahrene Anrede Gottes als Interpretationshandlung näher analysiert und entfaltet. Aus dem Gang der Untersuchung ergibt sich als Antwort auf unsere Fragestellung, *dass die Wort-Gottes-Dimension der Heiligen Schrift (als Ganze wie auch einzelner Texte) in einer spezifischen Kommunikationsstruktur zu finden ist, die als Realisierung eines bestimmten religiös-christlichen Verhaltens- und Interaktionsmuster beschrieben werden kann.*

Im Folgenden seien einzelne Aspekte nochmals thesenartig zusammengefasst:

- Eine religiös-christlich strukturierte Situation zeichnet sich als Kommunikationsvorgang aus, bei dem der Mensch die Anrede Gottes als Rezeption, Responson und Reaktion erfährt und vollzieht.
- Die Heilige Schrift ist die Vertextlichung dieser Anredeerfahrungen – in den jeweiligen geschichtlichen Situationen und durch die verschiedenen textlichen Ausdrucksformen – und der darin vollzogenen Interpretationen. Diese ergeben als Erfahrungstraditionen zusammen das, was als biblische Heilsgeschichte bezeichnet wird.
- Die Anredeerfahrungen zwischen AT und NT weisen die gleiche situative Kommunikationsstruktur auf. Aus christlicher Sicht unterscheiden sie sich jedoch darin, dass die alttestamentlichen Anredeerfahrungen *durch* Mittlerpersonen (Mose und die Propheten) erfolgten, die neutestamentlichen hingegen *in* der Person Jesu Christi, d.h. in seinem Leben, Sterben und Auferstehen.

³⁶ Vgl. KÖRNER Bernhard, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen*, 229-259.

- Als Anredeerfahrung weist die Heilige Schrift auf der *textuell-funktionalen Ebene* die Intention auf, eine Anredeerfahrung mit Gott – als Selbstmitteilung in Jesus Christus – zu ermöglichen. *Textuell-instruktiv* intendiert sie die Konstitution einer entsprechend strukturierten (sekundären) Kommunikationssituation und zwar mittels Sachverhalte, die auf der *textuell-grammatikalischen* bzw. *aussagenlogischen* Ebene erfassbar sind.
- Die Kommunikationsstruktur und die textlichen Ebenen der Heiligen Schrift sind unterscheidbar und unabhängig voneinander thematisierbar. Während die (situative) Kommunikationsstruktur jeweils die göttliche Dimension der Heiligen Schrift anvisiert, erfassen die textlichen Ebenen deren menschliche Dimension in der Vielfalt ihrer Äusserungen. Beide Dimensionen bedingen sich jedoch gegenseitig und sind von der Sache her (d.h. am konkreten Text) nicht voneinander zu trennen.
- Diese Kommunikationsstruktur stellt jenes einheitliche Prinzip dar, welches – metatheoretisch gesehen – allen biblischen Texten mit ihren Textebenen inhärent ist. Diese Struktur ist für eine sachgemässe Auslegung von Bibeltexten von entscheidend hermeneutischer Relevanz – und dies unabhängig von der Methode, welche für die Auslegung konkreter Textes angewandt werden. Das folgende Schema fasst das Gesagte zusammen:



- Eine Kommunikationsstruktur setzt für deren Vollziehbarkeit die Annahme einer relationalen und personalen Dimension als (ontologisch minimale) Konstituenten voraus. Daraus lässt sich schliessen, dass eine Explikation der – als (trinitarische) Relation präzisierbaren – Kommunikationsstruktur Aufgabe der Systematischen Theologie bzw. Dogmatik ist. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Dogmatik der exegetischen Forschungsarbeit am konkreten Text der Bibel das Resultat quasi von aussen her vorgibt. Sie kann hingegen über *Regulative* – wie sie beispielsweise von KÖRNER formuliert worden sind – diesen Auslegungsprozess sachgemäss ausrichten und lenken.

- Die Erfahrung einer Anrede Gottes bzw. deren Rezeption impliziert eine – theologisch qualifizierte! – Interpretationshandlung, durch welche wahrgenommene Ereignisse und Sachverhalte in einen Zusammenhang gebracht und im Lichte einer Erfahrungstradition geordnet und gedeutet werden.
- Exegetische Methoden implizieren erkenntnisleitende Prinzipien und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, welche ihrerseits den Interpretationsprozess biblischer Texte mitbeeinflussen. Gerade die Berücksichtigung der den biblischen Texten inhärenten Kommunikationsstruktur soll der Exegese – über die theologischen Regulative – helfen, diese Texte nicht nur rein literarisch, sondern als Ausdruck einer Erfahrung der Anrede Gottes zu interpretieren.

Wir sind am Ende dieser Untersuchung angelangt. Vieles blieb nur angesprochen und müsste noch vertieft werden, einiges kam gar nicht zur Sprache. Hier ging es jedoch lediglich um den Versuch, das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wort in der Heiligen Schrift zu beleuchten, um so auch die exegetische und dogmatische Sicht- bzw. Vorgehensweise wieder einander anzunähern. Denn wenn die Heilige Schrift bzw. das Studium derselben die *Seele der Theologie* (vgl. DV 24) ist, dann können und sollen beide – Exegese und Dogmatik – zum tieferen Verständnis des christlichen Mysteriums beitragen.

Dr. Fulvio Gamba

Erschienen in: Gott ver(w)orten. Festschrift für Bernhard Körner (Hg. Eduard Prenga / Stefan Ulz), Würzburg 2014, 77-100.