

davor, darin weniger zu entdecken als Texte, die nicht historisch zufällig, sondern exegetisch notwendig sind. Und eben darin über ihre Zeit hinaus gelten wollen.« Ihrer identitätsstiftenden Rezeption wegen bleiben sie, Lexutt folgend, bleibend gültig und haben auch im Kontext ökumenischer Annäherung nichts an Bedeutung verloren.

Die rhetorisch ansprechende Darstellung und die immer wieder durchscheinende Sympathie für Luther und seine Reformation mögen den unter vielfältigem Zeitdruck stehenden Rezipienten dazu verleiten, um eines gut konsumierbaren Überblicks willen historisch-kritische Solidität und methodische Sorgfalt zu vernachlässigen. Zu leicht brennen sich guten lesbare Formulierungen und identifikatorische Assertionen ein. Zweifellos ist die Schuld der Vereinfachung und Verknappung nicht allein der Autorin, sondern zu einem großen Teil auch dem vom Verlag vorgegebenen Format anzulasten. Dies ist freilich in seiner Wirkung nicht zu unterschätzen: die konfessionelle Luther- und Reformationsgeschichtsforschung hat vor dem Hintergrund einer um sich greifenden Debatte um den wissenschaftstheoretischen Wert theologischer, mithin auch der kirchenhistorischen Wissenschaft um so mehr jenes unangemessenen Präjudiz zu erwehren, wonach jegliches bekenntnisorientierte a priori per se unter dem Verdikt ideologischer mithin unwissenschaftlicher Methodik steht. So fasst etwa Helga Schnabel Schüle ihre Reformationsgeschichte (Stuttgart 2006) eine derartige Sicht der Dinge provokant in dem Satz zusammen: »Die Reformation war in ihren Wirkungen zumindest ambivalent, dies muss deutlich herausgestellt werden. Ein ›Minimum an Sympathie‹ kann daher als Prämisse der Forschung schon identisch mit einem ho-

hen Maß an Befangenheit sein.« (281) Eine bekenntnishafte oder auch nur -orientierte Lutherforschung hat in derartigen Diskursen bereits im Ansatz nur begrenzte eine Chance, Gehör zu finden. Dem Vorwurf konfessioneller Positionalität und milieu-stabilisierender Identifikationsrhetorik gilt es darum schon im Ansatz zu wehren.

Mainz

Markus Wriedt

JOACHIM RINGLEBEN: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* (HUTH 57). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XI, 638 S.

Über Gott zu sprechen, das verlangt, im genauen Sinn, von *Gott* zu sprechen. Wer ist denn Gott, daß man von ihm reden könnte? Und was bedeutet es für die Sprache, wenn sie von Gott redet? Nicht von ungefähr ist, gerade im sprach- und erkenntnistheoretischen Horizont der Gegenwart, verschiedentlich über »Gott« als Wort unserer Sprache nachgedacht worden (Eberhard Jüngel, Trutz Rendtorff). In gewissem Sinne steht das neue Buch des Göttinger Systematischen Theologen Joachim Ringleben im Kontext dieser Fragen und nimmt sie doch auf eine ganz eigene Weise wahr, indem er das Thema in Gestalt einer umfangreichen Luther- Monographie erörtert, die zugleich den Anspruch erhebt, eine Sprachphilosophie zu entwickeln, die so fundamental ist, daß sie jeder Erkenntnistheorie zuvorkommt. Diese soll sich jenseits einer Sprachauffassung bewegen, nach der die Sprache ein nur äußerliches Mittel zur Darstellung von außersprachlichen Sachverhalten darstellt, aber auch jenseits einer solchen theologischen Sprachaneignung, die

die Wahrheit der Sprache nur von ihrer theologischen Deutung und ihrem religiösen Gebrauch her zu erfassen vermag. Vielmehr wird nach einem Verständnis der Sprache gesucht, nach dem »die menschliche Sprache selber metaphysisch nur im Horizont des göttlichen Seins zu verstehen« ist (17), so daß also, bei aller Gebrochenheit, in der Sprache »die Sache selbst« zum Vorschein kommt. Erst dadurch, daß Gott selbst im Wort ist, erlangt auch die Sprache ihre eigene Gestalt und Wahrheit. Oder anders formuliert: Die Unbedingtheit der Sprache überhaupt ist ein Ausdruck des Unbedingten, Gottes selbst, von dem in der Sprache gesprochen wird.

Diese Einsicht zieht methodische Konsequenzen nach sich. Zum einen kann man verstehen, warum sich diese sehr umfassende These als eine Luther-Interpretation darstellt. Wenn nämlich die universelle Deckungsgleichheit von Gott und Sprache gilt, dann kann man grundsätzlich an jedem Punkt der gesprochenen Sprache einsetzen und muß dafür stets faktische Ausgangspunkte wählen. Es empfiehlt sich aber, von Schlüsselfiguren auszugehen, die diesen Zusammenhang selbst schon thematisch im Blick haben; das gilt prononciert für Luther. Sodann enthält die These, daß Gott im Wort ist, also: daß Gott selbst spricht, zur anderen Seite hin die Implikation, daß damit auch das gesamte Spektrum der Sprache betroffen ist, von ihrer Sinnlichkeit über ihre Sozialität bis zu ihrer semantisch-syntaktischen Struktur und ihrer Schriftlichkeit. Drittens kann man gegenüber der Unterstellung des Anthropomorphismus sagen, daß die Aussage »Gott spricht« nicht als Zuschreibung menschlichen Sprechens an Gott zu verstehen ist, sondern als ein faktisches Sich-Ereignen des Unbedingten in der Sprache überhaupt, eine Figur, die theologisch als Kon-

deszendenz beschrieben wird: Gott selbst ermöglicht den Gebrauch der Sprache in der Weise, daß von ihm gesprochen wird und die Sprache dabei zu sich selbst kommt. Gott ist in unserem menschlichen Reden von ihm gegenwärtig (26). Schließlich läßt sich gegen den reflexionstheoretischen Einwand, daß nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Deckungsgleichheit von zwei Unbedingten zu fragen sei, geltend machen, daß auch, ja gerade diese Figur von der Unhintergebarkeit, also Unbedingtheit der Sprache selbst ausgeht. Der Einsatz bei Luther, so kontingent er sein mag, läßt sich danach ebenso sehr nachvollziehen wie die starke systematische These, daß »Gott spricht«. Allerdings hängt, wenn die vorauslaufenden methodischen Einwände nicht sogleich durchschlagen, alles von der Triftigkeit der Darstellung selbst ab. Es wird sich zeigen, daß manche der vorab in der Tat abstrakt scheinenden Bedenken auch am Ende nicht völlig ausgeräumt sind.

Die Darstellung selbst teilt sich in eine »Grundlegung«, in der, gewissermaßen fundamentaltheologisch, das Verhältnis von Gott und Sprache behandelt wird (30–90) und in eine »Durchführung« in zehn Kapiteln (91–620), die den Grundriß einer – originellen – Dogmatik entfaltet. Der Grundlegungsteil, der schon Luther-Auslegung ist (bei dem sich natürlich keine entsprechend fundamentaltheologische Abhandlung findet), stellt einmal das in der Tat hoch integrative *Sprachverständnis* Luthers heraus, das auf Beteiligung und »Mitsprechen« ausgerichtet ist, sodann aber die Bedeutung, die »Gott im Wort« für *Gott selbst* besitzt. Der Ertrag dieser Beobachtungen an Luther läßt sich sehr schön in der knappen trinitätstheologischen Zusammenfassung studieren, die den Abschnitt beschließt (89f.):

Es gelingt beeindruckend schlüssig, die trinitätstheologischen Strukturen des Zusammenhangs und der Unterscheidung im Zugleich von Sich-Überschreiten und Bei-sich-Bleiben mit den Strukturen des gesprochenen Wortes zu synchronisieren. Dieser Gedanke des Sich-Überschreitens (das das Bei-sich-Bleiben nicht zerstört) prägt dann auch grundlegend die materialdogmatisch gegliederten Ausführungen im Durchführungsteil (exemplarisch: 95). Die Welt als *Schöpfung* versteht sich daher als im Wort geschehend und durch das Wort bestehend; man könnte diese Figur auf das Verhältnis hin gegenrechnen, die die menschliche Sprache zur Wirklichkeit einnimmt, in der sie lebt: Sie muß beanspruchen, das ihr Gegebene ins eigene Verständnis aufzunehmen, ohne dessen die Sprache selbst bedingendes Vorgegebensein aufzulösen (92–112). Daß der *Mensch* in diesem Zusammenhang als Wort-Geschöpf zu stehen kommt, ist gewissermaßen schon von der Anlage des Ganzen her selbstverständlich (113–120). Der Abschnitt über das *menschgewordene Wort* (121–143) pointiert Luthers Christologie, meines Erachtens zutreffend, als Wort-Christologie. Auch hier vermittelt eine konzentrierte systematische Darstellung die Bewegungs- und Übergangsdynamik, die diesem Gedanken innewohnt (132 f.). Naheliegenderweise ist es eben die Gestalt Christi, in dessen Wort die göttliche Verknüpfung seiner selbst mit Welt und Mensch geschieht – als eine Bewegung, in die Wort-Wesen hineingenommen werden können, aber auch integriert werden müssen. Mit diesen vier elementaren Stücken (Gott, Schöpfung, Mensch und Menschwerdung Gottes) sind die Bestimmungsmomente gesetzt, die die Gesamtbewegung »Gott im Wort« gründen. Sie ist nun in ihren Ausgestaltungen und Conse-

quenzen zu beobachten – und das macht die originelle Gestalt des dogmatischen Grundrisses aus, der sich nun anschließt. Dabei nimmt, erwartungsgemäß, *das sakramentale Wort* (144–169) eine Schlüsselstellung ein. Es repräsentiert in seiner Konzentration und Verknappung das Sprachgeschehen insgesamt, sofern es die Gegenwart des Unbedingten in der (umfassend verstandenen, also das Leibliche einschließenden) Sprache zur Sprache bringt: »das Sprachgeschehen schlechthin« (149). Der Sprachhorizont des sakramentalen Wortes aber ist *die Kirche des Wortes* (170–192), die eben durch ihre (in diesem Sinne des Sich-Überschreitens zu verstehende) Worthaftigkeit mit dem Wortgeschehen bekannt und vertraut macht. Sie wird selbst als *creatura verbi* herausgestellt, als aus dem Wort selbst geboren (vgl. 181). Mit *Gesetz und Evangelium* sind die elementaren Sprachstrukturen beschrieben, die in der Sprachschule des Glaubens gebraucht werden (193–251). Sie zielen auf den Zuspruch der Sündenvergebung, der sozusagen das Eingangsportal in die Welt der Sprache Gottes darstellt. Unter dem Aspekt der göttlichen Rede handelt es sich hier um ein neues Sprechen Gottes, in dem auch eine Selbst-Überschreitung Gottes selbst stattfindet. Das ist ohne Zweifel ein starker Gedanke. Eigentümlicherweise fehlt ihm aber auf der subjektiven Seite des Menschen eine genaue negative Entsprechung, trotz vieler Stellen, an denen von der Sünde die Rede ist. Denn ganz offensichtlich läßt sich dieses Phänomen nur dann zureichend beschreiben, wenn man die Selbstverhältnisse in den Blick nimmt, die sich darin verbergen. Dieser Verhältnisse aber wird eine an der Sprache orientierte Darstellung nur dann inne, wenn sie sich der Reflexion auf derartige Strukturen nicht mit Hinweis auf die

Unhintergebarkeit der Sprache verschließt. Oder, anders gesagt: Ohne eine Subjektivitätstheorie kommt man nicht aus, will man das Phänomen der Sünde überhaupt annäherungsweise verstehen. Das umfassendste Kapitel handelt von *Wort und Schrift* (252-443). Darin geht es um die Gestalt des Wortes, das als solches auch in geschriebener Form seine Wirkung entfaltet – und zwar gerade in dem Einbezogensein in das dynamische, sich selbst überschreitende und erweiternde Sprachgeschehen. Hier werden alle Merkmale des Zusammenhangs von Wort und Schrift, eben auch im fundamentalen sprachphilosophischen Sinne, in Gestalt von Luther-Auslegungen thematisiert. Was aus der hier eingenommenen Perspektive über *Wort und Glaube* zu sagen ist (444-484), kann erwartungsgemäß nicht originell sein; dafür wird der Zusammenhang zwischen Gottes Selbstsein im Wort und der Wörtlichkeit des Glaubens sehr schön systematisch anschaulich. Für die gesamte Konzeption hoch bedeutsam ist das Kapitel über Wort und Geist (489-536). Denn vielfach und immer wieder kommt der Sachverhalt zur Sprache, daß das Wort selbst der Ort des Geistes ist – wie umgekehrt der Geist die intrinsische Vollendung des Wortes. Das läßt sich aus dem Ineinander von Sich-Überschreiten und Bei-sich-Bleiben auch ohne weiters nachvollziehen. Die Wort-Theologie Luthers ist im gleichen Maße eine (nicht spiritualistische) Geist-Theologie, und Hegels Geistbegriff verbindet sich beim Vf. mit Sprach-Intuitionen Hamannscher Provenienz. Das vorletzte Kapitel über *Wort Gottes und Vernunft* (537-549) leitet über zum letzten, das sich der *Eschatologie des Wortes* (550-620) widmet. Hier ist es um die Vollendung im Wort und durch das Wort zu tun. Auch hier trägt der systematische Grundgedanke von

der Ankündigung und Ausständigkeit des Wortes: Was ist Wort gefaßt ist, hat darin Bestand und vorab wie endgültig seine Vollkommenheit.

Joachim Ringleben hat eine umfassende Luther-Interpretation auf einem einheitlichen Grundgedanken vorgelegt und mit einer Fülle von Belegen untermauern können. Sein Werk steht, mit deutlich stärker philosophischem Akzent, neben Albrechts Beutels Meisterwerk von 1991 »In dem Anfang war das Wort.« Daß Luther bei Ringleben unhistorisch gelesen wird, mag Kirchenhistoriker bekümmern, systematische Theologen weniger, die sich die quasi kategoriale Funktion von historischen Schlüsselsituationen klarmachen. Ein Grundproblem ergibt sich freilich gerade daraus, daß Luther in dieser Rolle gelesen wird. Denn über weite Strecken des Buches ersetzt die subtile Luther-Interpretation das systematische Gefüge, das einer umfassenden Sprachphilosophie innewohnen müßte, die mit der Unbedingtheit der Sprache als Ausdruck und Darstellung der Unbedingtheit Gottes rechnet. Das wird die Rezeptionsfähigkeit des Buches außerhalb der Theologie erheblich erschweren. Eine wirklich systematische Auswertung des anhand von Luther identifizierten Grundgedankens ist hier noch nicht erfolgt. Umgekehrt kann man den Einwand erheben, daß die vom Vf. deutlich artikulierte Faktizität des Einstiegs in den Gedanken »Gott im Wort« eben doch nicht konsequent christologisch gefaßt wird. Es hätte durchaus die Möglichkeit bestanden, die von Ringleben selbst so genannte Rückverfolgung der Sprache Jesu in die Rede von Gott auch der Darstellung zugrunde zu legen, und es hätte nur eines anderen Arrangements der Luther-Belege bedurft, um das durchzuführen. Immerhin kann Ringleben auf sein Jesus-Buch

verweisen, das diese Sprachbewegung auf neutestamentlicher Basis ausprobiert hat. Manche Abgrenzungen sind mir nicht plausibel. So dürfte die Alternative von Sprache und Reflexion, die manchmal stark gemacht wird, kaum stichhalten; störend empfinde ich auch die durchlaufenden, bisweilen konfessionalistisch klingenden Abgrenzungen von Karl Barth – darin scheint die gemeinsame Problematik der Wort-Gottes-Theologie durch, auch wenn sie sich unterschiedlich artikuliert. Viele Luther-Auslegungen dagegen sind überzeugend, vor allem dort, wo Textkomplexe im Zusammenhang erörtert werden (Freiheitsschrift, 193-209; *De servo arbitrio*, 208-219; Vorrede von 1545, 253-257; Abendmahlsschriften im entsprechenden Kapitel). Am meisten bedenkenswert ist freilich der Grundgedanke, der sich im Titel so knapp wie treffend ausspricht. Darum, auf alle Fälle: Tolle, lege.

Marburg

Dietrich Korsch

PAUL R. HINLICKY: *Luther and the beloved Community. A Path for Christian Theology after Christendom*. Grand Rapids Mich./Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company 2010. XXV, 405 S.

Mit dem vorgelegten Buch entspricht der in Salem, Virginia (USA) lehrende lutherische Theologe Paul R. Hinlicky keinen der vorzugsweise im deutschen akademischen Umfeld üblichen Kategorien. Sein Ansatz verletzt die weitgehend unbefragten disziplinären und methodischen Grenzziehungen zwischen systematischer und reformationshistorischer Studie auf der einen und pastoraltheologisch sowie konfessionell er-

baulichen Gemeindeliteratur auf der anderen Seite. Und genau darum ist dieses Buch lesenswert: von vornherein macht der aus zahlreichen weiteren Publikationen bekannte Luther-Leser keinen Hehl daraus, dass er Luther als eine in der konkreten nordamerikanischen Situation des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts – post Christendom – nicht zu vernachlässigende Stimme evangelischen Glaubens und biblischer Orientierung zu interpretieren versucht. Gleichermäßen verweigert er sich einer kirchenhistorisch sorgfältigen oder systematisch reflektierten Zugangsweise.

Schon das Vorwort des in Milwaukee WI lehrenden katholischen Reformationshistorikers Mickey Mattox macht dies deutlich: Paul R. Hinlicky beschreitet einen »Sonderweg« – die Verwendung dieses belasteten Begriffs im Zusammenhang einer Lutherstudie mutet zumindest dem deutschen Leser befremdlich an – der sich aus der vielfachen, methodisch unreflektierten und von tagespolitischen Aktualitäten sowie großen Rücksichtnahmen im Rahmen der »political correctness« Lutherrezeption der letzten Jahrzehnte erklärt. Weniger die Frage nach dem spätmittelalterlichen Erbe resp. radikalen Traditionsbruch mit der früheren theologischen Tradition zugunsten eines methodisch neu fundierten Biblizismus, noch oder der systematischen Rekonstruktion eines theologischen »Systems« des Wittenberger Theologen gilt sein Interesse, sondern der unmittelbar in die nordamerikanische Gegenwart hinreichenden Applikation dessen, was als Zeugnis Luthers ausgemacht werden kann.

Methodisch und hermeneutisch bleibt der Einwand bestehen, dass Hinlicky die Implikationen seiner Lutherlektüre für die Gegenwart nicht reflektiert. Gleichwohl: seit langem wird