

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer und Walter Bührer

RELATIONALE ERKENNTNISHORIZONTE ALS BINDEGLIED
ZWISCHEN EXEGESE UND SYSTEMATISCHER THEOLOGIE?

Einleitung

1. Einleitung ins Thema

Wer nach Erkenntnishorizonten fragt, nimmt damit zwangsläufig eine gewisse Unschärfe in Kauf, denn den Blick auf die Horizonte zu richten, bedeutet, den Blick in die Weite zu lenken und dabei möglicherweise auch an Begrenzungen der eigenen Perspektive zu stoßen. Gerade aber in dieser Weite scheint den Herausgebern die Möglichkeit zu liegen, interdisziplinäres Interesse, Verständnis und möglicherweise auch ein Bindeglied zwischen exegetischen und systematisch-theologischen Ansätzen zu entdecken: Der Begriff *Erkenntnishorizonte* lässt bewusst offen, in welcher Weise exegetische oder systematisch-theologische Untersuchungen Relationalität auffinden, beschreiben oder definieren.¹ Die Frage nach den Erkenntnishorizonten der verschiedenen Disziplinen versteht sich so als Einladung, die Bedeutung von Relationalität im Allgemeinen aber auch von konkreten Relationen innerhalb der eigenen Disziplin ins interdisziplinäre Gespräch einzubringen und zugleich den Horizont der eigenen Forschung danach abzusuchen, ob sich Verbindungen zu Fragen oder Ergebnissen der jeweils anderen Disziplinen ergeben: beispielsweise der Blick auf die Relevanz von Metaphern, die Beziehunghaftigkeit von Erkenntnis, ein relationales Verständnis der Theologie des Alten Testaments, eine relationale Ontologie. *Alle* diese Aspekte finden Interesse in Exegese und Systematischer Theologie, wie die hier abgedruckten Beiträge zeigen. Daher erscheint ein interdisziplinäres Gespräch gerade zu diesen Fragen inhaltlich vielversprechend und möglicherweise fruchtbar für die Frage nach dem Verhältnis von Systematischer Theologie und Exegese.

Die Brisanz der Probleme dieses Verhältnisses zeigt sich etwa darin, dass die Beantwortung der Frage „Wie kann sich evangelische Theologie heute auf die Bibel, insbesondere das Alte Testament beziehen?“ grundsätzlich schwierig geworden ist. Das liegt nicht nur an der gesamtgesellschaftlich schwindenden

Bekanntheit der biblischen Texte, sondern auch an der zunehmenden Infragestellung der Zusammengehörigkeit der biblischen Texte zueinander durch die theologischen Disziplinen selbst: Die Herausbildung einer exegetischen, „biblischen“, Theologie nebst der „dogmatischen“ Theologie, die religionsgeschichtliche Unterscheidung der beiden Kanonten Alte und Neues Testament und die daraus folgende Etablierung zweier exegetischer Disziplinen und schließlich der Aufweis historischer wie theologischer Vielfalt der und in den einzelnen Schriften beider Kanonten führte zur deutlicheren Würdigung der einzelnen biblischen Texte, allerdings um den Preis, dass die inhaltliche Zusammengehörigkeit dieser nach Zeiten, Orten, Inhalten etc. differenzierten Texte zunehmend fraglich geworden ist.¹ Dies zeigen etwa rezente Anfragen an die theologische Zusammengehörigkeit der biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments – und hier insbesondere an die kanonische Geltung des vorchristlichen Alten Testaments für die christliche Bibel. Erinnerung sei an die öffentlichkeitswirksame Diskussion um den Stellenwert des Alten Testaments, die 2015 ausgehend von wissenschaftlichen Vorträgen von Notger Slenczka auch in verschiedenen Tages- und Wochenzeitungen geführt wurde.² In dieser Debatte wurde auch deutlich, dass das *Verhältnis der innertheologischen Disziplinen zueinander erneut klärungsbedürftig ist*, und dass diese Unklarheit nicht nur für die Theologie selbst, sondern auch für gesellschaftliche Diskussionen Konsequenzen hat. Diese Klärung stellt daher eines der wichtigsten Desiderate gegenwärtigen theologischen Arbeitens dar.

¹ Vgl. G. EBELING, Was heißt „Biblische Theologie“?, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen 1967, 69-89; J.C. GERTZ, Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments, in: DERS. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2016, 588-596; K. SCHMID, Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft, ThSt 7, Zürich 2013 und im vorliegenden Band S.187-190.

² Hier braucht nur auf seriöse Auseinandersetzungen mit der *Frage* verwiesen zu werden: F. HARTENSTEIN, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: DERS., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonten für Theologie und Kirche, BThSt 165, Göttingen 2016, 55-78; A. SCHÜLE, Das Alte Testament und der verstehende Glaube. Holzwege und Wegmarken in der Debatte um den christlichen Kanon, KuD 62 (2016) 191-211; M. PIETSCH, Der fremde Gott. Das Alte Testament und das Wesen des Christentums, KuI 31 (2016) 3-22. Vgl. auch die einzelnen Beiträge in EvTh 77/2 (2017). Slenczkas die Debatte auslösender Beitrag (N. SLENCZKA, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL [Hg.], Das Alte Testament in der Theologie, MThSt 119 = MJTh 25, Leipzig 2013, 83-119) ist nun zusammen mit weiteren Texten und Reaktionen seinerseits auf die Debatte publiziert in: DERS., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017.

Die Bochumer Tagung „Relationale Erkenntnishorizonte als Bindeglied zwischen Exegese und Systematischer Theologie?“, deren Vorträge hier veröffentlicht werden, hat sich zum Ziel gesetzt, einen Lösungsansatz zu dieser Problematik auszuloten, indem sie der Frage nachging, ob der *Fokus auf die Beziehungen von Gott und Menschen* eine Schnittmenge zwischen exegetischer und systematisch-theologischer Forschung darstellt, die eine tragfähige Verhältnisbestimmung der Disziplinen zueinander ermöglicht.

Hierzu muss an erster Stelle aus der jeweiligen Innenperspektive der Disziplinen das eigene Interesse und der Mehrwert relationaler Zugangsweisen herausgestellt werden. Im Zusammenhang damit ist jeweils nach der genauen Bestimmung dessen zu fragen, was mit den Begriffen „Relationalität“, „Beziehung(en)“, „relational“ usw. gemeint ist. Denn einerseits werden diese Begriffe nicht nur in der Theologie, sondern auch etwa in der Philosophie,³ Pädagogik,⁴ Religions- und Sozialwissenschaften⁵ vielfältig und teilweise divergent verwendet.⁶ Und andererseits ist eine inhaltliche Bestimmung der genannten Begriffe unabdingbar, wenn nicht die „atemberaubende innere Komplexität“⁷ von Beziehungen zu wissenschaftlicher Sprachlosigkeit oder Orientierungslosigkeit führen soll.

2. Leitfragen und Forschungskontext

Die angesprochenen Fragen lassen sich in drei Leitfragen zusammenfassen, die der Tagung zugrunde lagen:

- 1) Welche Bedeutung haben relationale Erkenntnishorizonte für die Exegetischen Disziplinen und für die Systematische Theologie?
- 2) Liegt in einer expliziten Berücksichtigung der Vielfalt der menschlichen Relate in Relation zu Gott als dem einen und selben Relat eine Möglichkeit, die

³ Vgl. etwa D. KRASCHL, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Religion in der Moderne* 24, Würzburg 2012.

⁴ Vgl. etwa T. KÜNKLER, *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*, Bielefeld 2011.

⁵ Vgl. etwa M. EMIRBAYER, *Manifesto for a Relational Sociology*, *American Journal of Sociology* 103 (1997) 281-317; A.-K. NAGEL, *Vom Paradigma zum Pragma: Religion und Migration in relationaler Perspektive*, *SI* 48 (2012) 221-246.

⁶ Vgl. F.L. SHULTS, *Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality*, *Grand Rapids* 2003.

⁷ M. WELKER, *Beziehung – menschlich und göttlich*, in: M. BAUKS u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*. FS B. Janowski, *Neukirchen-Vluyn* 2008, 541-551, 542.

Pluralität und Uneinheitlichkeit der biblischen Texte zu verstehen und hermeneutisch als unterschiedliche Relationsgestaltungen wahr zu nehmen?

3) Ergibt sich für die theologische Enzyklopädie in der Form relationaler Erkenntnishorizonte ein Bindeglied, das eine produktive reziproke Rezeption von zumindest Systematischer Theologie und Exegese sowie der Exegetischen Disziplinen untereinander ermöglicht?

Im Hintergrund dieser Fragen stehen folgende, holzschnittartige, Überlegungen:⁸

ad 1) In der jüngeren Debatte liegen verschiedene Detailstudien vor, die relationale Zugänge exegetisch und systematisch-theologisch explizieren und durchführen.⁹ Dabei finden sich in beiden Bereichen Studien zur Gotteslehre, Anthropologie, Hamartologie, zum Glaubensbegriff und zur Ethik:¹⁰

a) Eine gesamtbiblische *Gotteslehre* haben der Neutestamentler Reinhard Feldmeier und der Alttestamentler Hermann Spieckermann mit ihrem gemeinsamen Buch „Der Gott der Lebendigen“ vorgelegt.¹¹ Sie entwickeln darin ein Verständnis von Gottes Wesen und Wirken als in sich und gegenüber der (v.a. menschlichen) Schöpfung relational. Dieser bedeutende Entwurf ist indes rein exegetisch angelegt. Eine Auseinandersetzung mit relationalen Ansätzen insbesondere aus der Systematischen Theologie findet nicht statt.

Friedhelm Hartenstein sucht dieses Gespräch in seinen „Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments“ deutlicher.¹² Das Proprium einer Theologie des Alten Testaments sieht er im relational-ontologischen Wesen

⁸ Aufgenommen im Folgenden sind nur Arbeiten, die *explizit* von Relationalität (oder Ableitungen dieses Begriffes) sprechen.

⁹ Für einen thematischen Überblick vgl. M. MÜHLING-SCHLAPKOHL, Art. Relationalität, RGG⁴ 7 (2004) 258-261.

¹⁰ Dies sind nicht die einzigen Felder relationalen Denkens. Die im Folgenden genannten systematisch-theologischen Studien greifen z.T. deutlich mehr dogmatische Topoi auf. Darüber hinaus können hier exemplarisch als weitere Ansätze genannt werden: P. KNAUER, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht, FTS 3, Frankfurt 1969; D. SATTLER, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg/Basel/Wien 1997; J.D. ZIZIOLAS, Being as communion. Studies in Personhood and the Church, London 2004 (die Verwendung relationaler Motive in der orthodoxen Theologie stellt eine Thematik für sich dar).

¹¹ Vgl. R. FELDMIEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011.

¹² Vgl. F. HARTENSTEIN, JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments, in: DERS., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanontils für Theologie und Kirche, BThSt 165, Göttingen 2016, 199-228. Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

Gottes, das über die Zeiten je unterschiedlich (deutlich) wahrgenommen wurde.

In der Systematischen Theologie liegt etwa ein Ansatz zu einer relational gedachten Trinitätstheologie mit dem Buch „Gott in Beziehung“ von Christoph Schwöbel vor.¹³ Schwöbel zeigt, dass und wie die relational verstandene Trinitätslehre zum Ausdruck bringen kann, dass Gott auch ohne die Schöpfung kein Beziehungspartner fehlt, und dass die Liebe zur Schöpfung zugleich Ausdruck seines eigenen Wesens ist, da die trinitarischen Personen in sich bereits schon in Liebe verbunden sind. Dass eine gewisse Entzogenheit in Gott notwendig ist, damit echte Relationen zwischen den trinitarischen Personen bestehen können, vertreten etwa Markus Mühling und Martin Wendte.¹⁴

b) Eine Verbindung des relationalen Verständnisses der Trinitätstheologie mit einer relationalen *Anthropologie* stellen Ingolf U. Dalferth und Eberhard Jüngel her.¹⁵ Dabei unterscheiden sie zwischen dem Personsein des Menschen, das durch die Anrede Gottes unverfügbar gegeben ist, und dem Menschsein des Menschen, das in den Relationen zu Gott, zur Welt und zu sich selbst je aktuell realisiert werden muss. Das „Sein in Beziehungen“ wird dabei mit der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ins Verhältnis gesetzt. Einen ähnlichen, aber im Detail davon zu unterscheidenden, anthropologischen Ansatz legten bereits Wilfried Härle und Eilert Herms vor, die dabei zwischen der unverfügbar vorgegebenen Bezogenheit des Menschen auf Gott, sich selbst und die Umwelt und seinen gestaltbaren Beziehungen zu diesen unterscheiden.¹⁶

Aus alttestamentlicher Perspektive interpretiert Annette Schellenberg die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit in ihrer Studie zur Sonderstellung des Menschen relational im Blick auf Gott, die Mitmenschen und die Tiere und kommt damit zu entscheidenden Präzisierungen der Vorstellung der *imago*

¹³ Vgl. C. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002.

¹⁴ Vgl. M. MÜHLING/M. WENDTE, *Entzogenheit in Gott. Zur Verborgenheit der Trinität*, in: DIES. (Hg.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, *Ars Disputandi Supplement Series 2*, Utrecht 2005, 1-30; vgl. auch M. MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept*, FSÖTh 141, Göttingen 2013, 81-122.

¹⁵ Vgl. I.U. DALFERTH/E. JÜNGEL, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: F. BÖCKLE u.a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, *Zyklusbibliothek in 30 Teilbänden 24*, Freiburg 1986, 57-99.

¹⁶ Vgl. W. HÄRLE/E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen 1980. Vgl. auch SCHWÖBEL, *Gott*, 193-226.

dei.¹⁷ In Aufnahme und Weiterführung hiervon bestimmt Jan Dietrich die Relationalität als wesentliches Kennzeichen des alttestamentlichen Menschen insgesamt.¹⁸

c) Die genannten anthropologischen Entwürfe von Härle und Herms sowie Dalferth und Jüngel entwickeln auch eine relationale Entfaltung der *Hamartologie*. Sünde ist demnach nicht substanzontologisch als eine Eigenschaft des Menschen oder als Verstoß gegen eine moralische Norm zu verstehen, sondern als Beziehungsbruch.¹⁹ In der Hamartologie hat sich der relationale Zugang seither stark verbreitet. Eine exegetische Untersuchung, die *ausdrücklich* einen relationalen Zugang zur Hamartologie ausführt, liegt bislang nicht vor. Inhaltlich findet sich der Gedanke jedoch in den Ausführungen von Emmanuel L. Rehfeld beispielsweise zur paulinischen Haltung gegenüber dem Essen von Götzenopferfleisch: Substanzontologisch ist dies „unbedenklich“, „relationsontologisch“ könnte aber durch das Essen von Götzenopferfleisch ein „bedenklicher Verstoß gegen das Liebesgebot“ vorliegen, wenn damit die Beziehungen in der Gemeinde gefährdet werden.²⁰

d) Inhaltlich findet sich eine Bestimmung des Glaubens als Relation zu Gott, die dem Menschen entspricht, etwa in der Arbeit „Glaube als Beziehung“ des Neutestamentlers Hans-Joachim Eckstein²¹ sowie verschiedentlich in der systematischen Theologie.²²

¹⁷ Vgl. A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AThANT 101, Zürich 2011; vgl. auch W. BÜHRER, *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014, 341-343.

¹⁸ J. DIETRICH, *Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel*, ZAW 127 (2015) 224-243. Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

¹⁹ Eine ausführlichere Darstellung und kritische Würdigung der relationalen Ansätze von Härle und Herms, Dalferth und Jüngel sowie von Schwöbel findet sich bei R.J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott und Menschen in Beziehungen. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis christlichen Glaubens*, *Forschungen zur reformierten Theologie* 6, Neukirchen-Vluyn 2016, 19-59.

²⁰ E.L. REHFELD, *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels*, WUNT II/326, Tübingen 2012, 417. Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

²¹ Vgl. H.-J. ECKSTEIN, *Glaube als Beziehung. Von der menschlichen Wirklichkeit Gottes*, *Grundlagen des Glaubens* 2, Holzgerlingen 2006.

²² Vgl. etwa HÄRLE/HERMS, *Rechtfertigung*; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. III. *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 2012, 311; KNAUER, *Verantwortung*, 31-38.60-68. Ein relationaler Glaubensbegriff lässt sich naturgemäß auch in zahlreichen Theologien nachzeichnen, die selber nicht explizit von relationaler Theologie sprechen.

e) Nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der *Ethik* findet der Relationsbegriff Aufnahme. So expliziert Markus Mühling in seiner begrifflichen Grundlegung der Ethik einen relationalen Handlungsbegriff.²³ Im Neuen Testament findet dieser Zugang ein Pendant in den Arbeiten von Volker Rabens, der eine relationale Pneumatologie und Ethik bei Paulus beschreibt.²⁴ Auch in der Materialethik gibt es Ansätze, die explizit auf relationale Konzepte zurückgreifen.²⁵

ad 2) Die Herausgeber vermuten in einem relationalen Modell, das zwischen Gott als dem einen und gleichen Relat und den vielen diversen menschlichen Relaten unterscheidet, das Potential, die Vielfalt und die sachliche Verbundenheit der biblischen Texte angemessen zu beschreiben. Tentativ wurde dies von Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer im Ausblick ihrer Dissertation formuliert.²⁶ Die Stärke eines relationalen Modells, Pluralität und Diversität zusammen denken zu können ohne damit eine reine Beliebigkeit zu propagieren, zeigt sich bereits darin, dass in der Ökumene strukturell entsprechende Deutungsmodelle durchaus prominent begegnen. So schreibt etwa Michael Weinrich: „Der gleiche eine Gott ist notwendiger und auch hinreichender Grund für die Zusammengehörigkeit des einen Volkes Gottes, obwohl schon bei der Erkenntnis und dann erst recht bei der theologischen Beschreibung dieses Gottes fundamentale Differenzen auftreten, die sich auf der Ebene der Theologie nicht restlos miteinander vermitteln lassen.“²⁷

ad 3) Können diese Überlegungen nun auch weiterführen im Blick auf das angesprochene Desiderat der gegenwärtigen theologischen Enzyklopädie, der Entfremdung von Exegese und Systematischer Theologie entgegen zu wirken?

²³ Vgl. M. MÜHLING, *Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*, Göttingen 2012. Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

²⁴ Vgl. V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, WUNT II/283, Tübingen 2013.

²⁵ Vgl. etwa D.A. BECKER, *Sein in der Begegnung. Menschen mit (Alzheimer-)Demenz als Herausforderung theologischer Anthropologie und Ethik*, EThD 19, hg.v. G. PLASGER, Münster 2010 sowie die materialethischen Aufsätze in W. HÄRLE (Hg.), *Ethik im Kontinuum. Beiträge zur relationalen Erkenntnistheorie und Ontologie*, MThSt 97, Leipzig 2008.

²⁶ Vgl. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott*, 387-397.

²⁷ M. WEINRICH, *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus*, Neukirchen-Vluyn 1995, 170. Vgl. als ein Beispiel Ökumenischer Verständigung KNAUER, *Verantwortung*, 60-68, der die „für katholisches Denken ungewohnt[e] und deshalb schwer zugänglich[e]“ Rede von Gesetz und Evangelium gerade im Sinne einer „Theologie der Relation“ katholisch aufzunehmen vermag (beide Zitate aaO., 60).

Genauer betrachtet besteht das Desiderat ja nicht in dem Mangel an theoretischen Verhältnisbestimmungen der Aufgabenbereiche der Fächer.²⁸ Vielmehr wurde die Notwendigkeit einer genaueren und für die Gegenwart angemessenen(er)en Deutung und Ausgestaltung des in der Formalenzyklopädie festgehaltenen Zusammenhangs der Fächer daran deutlich, dass das konkrete theologische Arbeiten in den einzelnen Fächern sich in einer Art und Weise ausdifferenziert hat, die zum einen die Forschung anderer Fächer kaum wahrzunehmen scheint und zum anderen auch tragende methodische Grundvoraussetzungen fundamental in Frage stellt.

Obige knappe Darstellung der Einzelstudien zeigt, wie in der Exegese sowie in der Dogmatik und der Ethik verschiedene Ansätze relationale Erkenntnishorizonte ausloten. Allerdings stehen diese vielfach ohne Verbindung oder nur in lockerer Anknüpfung nebeneinander. Erschwert wird die gegenseitige Aufnahme nicht nur durch die zunehmende Spezialisierung selbst in den einzelnen Subdisziplinen, sondern auch durch die Definitionsbedürftigkeit der Begriffe „Relationalität“ und „Beziehung“ (und ihrer jeweiligen Ableitungen) sowie durch die Fülle der Anwendungsbereiche, in denen sich relationale Erkenntnishorizonte als ertragreich erwiesen haben. In dieser Vielfalt besteht aber nicht nur die Problematik, sondern gerade die Chance relationalen Denkens. Wo inhaltlich „in Beziehungen gedacht“ wird, ergibt sich *eo ipso* auch ein Impuls zum „Arbeiten in Beziehungen“ mit anderen Fragestellungen und Ansätzen, wie viele der oben genannten Arbeiten und auch die im Folgenden abgedruckten Beiträge zeigen.²⁹ Eine Vernetzung der Fächerdiskussionen mit relationalem Schwerpunkt zeigt damit Potentiale gegenseitiger produktiver Rezeption.

²⁸ Hierzu kann etwa auf F.D.E. Schleiermacher verwiesen werden, der diesbezüglich die „Wende zum System im strengen Sinne [bringt], das heißt zur umfassenden Entfaltung der Theologie aus einem einzigen Begriff“ (G. HUMMEL, Art. Enzyklopädie, theologische, TRE 9 (1982) 716-742, 732), indem er die Einheit der theologischen Fächer in ihrem gemeinsamen Bezug auf die Kirchenleitung entfaltet. Vgl. F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg.v. D. SCHMID, Berlin/New York 2002.

²⁹ Vgl. besonders die Beiträge in W. HÄRLE (Hg.), Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie, MThSt 54, Marburg 1999; DERS. (Hg.), Ethik im Kontinuum. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Wilfried Härle im vorliegenden Band.

3. Einleitung in die Beiträge des vorliegenden Bandes

Der Band wird mit dem Beitrag „Wie kam die Relationale Erkenntnistheorie und Ontologie in die Welt? Erinnerungen eines Zeitzeugen“ von Wilfried Härle eröffnet, der einen Rückblick auf die Überwindung des Gegensatzes von *personalem* und *ontologischem* Denken besonders in der Systematischen Theologie gibt und Anliegen und Erträge der Projekte zur relationalen Erkenntnistheorie und Ontologie (REO) schildert.³⁰ Relate und Relationen werden als *gleichursprünglich* und Teil der Wirklichkeit verstanden. Mit Verweis auf Charles Sanders Peirce kann dabei durchaus zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterschieden werden, die Wirklichkeit ist dabei aber nicht im konstruktivistischen Sinne aufzugeben, sondern kann – inklusive der Relationen und Relate – sinnvoll beschrieben werden. Daher betont Härle die Zusammengehörigkeit von relationaler Erkenntnistheorie und relationaler Ontologie.

Um dem Anspruch relationaler Erkenntnistheorie wirklich gerecht zu werden, so entfaltet Ernst-Peter Maurer in seinem Beitrag „Die Metapher als eigentliche Rede. Zur Verwicklung von Sprache und Wirklichkeit“, müssen Sprache und Wirklichkeit auf lebendige Weise miteinander verwickelt sein. Die Struktur der Erkenntnis ist dabei besonders deutlich in dialogischen Relationen ersichtlich: „Die andere Person tritt mir durchaus äußerlich entgegen, doch werden die gegenständlichen Aspekte gleichsam aufgesogen durch die Relation.“³¹ Um dem gerecht zu werden, ist „sprachliche *Sensibilität*“³² von Nöten. Maurer lenkt hier die Aufmerksamkeit vor allem auf Metaphern: Selbstäußerungen tendieren zur metaphorischen Rede, und Verständigung mit Metaphern gelingt, obwohl die Erfahrungen von Personen gerade nicht dieselben, sondern die je eigenen sind. Diese sind daher als solche zu betrachten und nicht in einen dahinter liegenden Sinn aufzulösen. Einen biblischen Anknüpfungspunkt findet Maurer dahingehend, als auch die alttestamentlichen Körper-(teil)begriffe synekdochisch für das Ganze des Leibes stehen.

Markus Mühling richtet in seinem Beitrag „Relationalität, Narrativität und Werte. Grundzüge einer wahrhaft relationalen theologischen Ethik – 7 Thesen“ den Blick darauf, wie Relationalität im Kontext der Theologie zu verstehen ist, und nimmt dazu Tim Ingolds Begriff des *wayfaring* auf: „Ein der christlichen

³⁰ Vgl. HÄRLE (Hg.), *Im Kontinuum*; DERS. (Hg.), *Ethik im Kontinuum*.

³¹ S.u. S.36.

³² S.u. S.40.

Weglinienperspektive angemessenes Verständnis wird einer intern relationierten Relationalität, die nicht statisch, sondern konstitutiv prozesshaft verstanden werden muss, verpflichtet sein.“³³ Die Relationen, von denen in der Theologie die Rede ist, sind nicht auf ein bestimmtes Ziel reduzierbar, sondern Wege, die gegangen werden. Um dies darzustellen, eignet sich am besten eine „narrative Ontologie“ im Sinne Alasdair MacIntyres: „stories are lived before they can be told“.³⁴ So kann Mühling folgern, dass der christliche Glaube selbst eine Weise der Weglinienperspektive ist.³⁵ Dies hat auch für die Ethik gravierende Folgen, denn „jedes Wahrnehmen [ist] zugleich ein Wertnehmen ... und umgekehrt.“³⁶

Wenn diese bis hierher systematisch-theologischen Erwägungen anschließend von exegetischen Beiträgen eine Antwort erhalten, so geschieht dies, wie Emmanuel L. Rehfeld pointiert zum Ausdruck bringt, nicht in dem Interesse „ein vorgefertigtes Konzept [...] anzuwenden“³⁷ – zumal bereits die systematisch-theologischen Beiträge ja nicht *ein* geschlossenes Konzept beschreiben, sondern unterschiedliche Aspekte relationalen Denkens beleuchten. Vielmehr zeigen die exegetischen Beiträge auf, inwiefern das relationale Denken bereits in biblischen Texten und Begriffen zum Ausdruck kommt, und inwiefern relationale Denkhorizonte auch in der exegetischen Forschung Zugänge erschließen.

Emmanuel L. Rehfeld widmet sich der relationalen Ontologie bei Paulus in seinem Beitrag „Seinskonstitutive Christusbezogenheit. Relational-ontologische Denkstrukturen und ‚In-Christus-Sein‘ bei Paulus“. Dabei unterscheidet Rehfeld zwischen *Ansätzen* relational-ontologischen Denkens in der Beschreibung zwischenmenschlicher Beziehungen (dargestellt anhand ethischer Probleme im ersten Korintherbrief) und der paulinischen Rede des „Seins in Christus“, die „die *schlechthin seinskonstitutive Ursprungsrelation* der Christusgläubigen markiert.“³⁸ Nach Rehfeld versteht Paulus die Christusbezogenheit der Gläubigen als asymmetrisch-reziproke „In-Existenz“, nämlich als „Sein in Christus“ und als „Sein Christi in uns“, was am besten mit Adolf Deissmanns Begriff der „Christ-Innigkeit“ wiedergegeben werde. Diese „Christ-Innigkeit“ wird von Paulus als ontisch wirksam gedacht.

³³ S.u. S.55.

³⁴ S.u. S.58.

³⁵ S.u. S.59f.

³⁶ S.u. S.60.

³⁷ S.u. S.71.

³⁸ S.u. S.78.

Volker Rabens untersucht in seinem Beitrag „Sein und Werden in Beziehungen. Grundzüge relationaler Theologie bei Paulus und Johannes“, wie in diesen Textcorpora Relationen beschrieben werden, die Sein und (Verändert-)Werden des Menschen bestimmen. Rabens arbeitet heraus, „dass Relationalität in der paulinischen und johanneischen Literatur jeweils eigene Metaphorik und Ausdrucksformen gefunden hat, aber dass selbst auf der sprachlichen Ebene eine große Konvergenz festzustellen ist (z.B. in der Familien-Metaphorik).“³⁹ In seinem Aufsatz geht er im Anschluss an den Beitrag von Wilfried Härle auch ausführlich auf mögliche Missverständnisse gegenüber relationalen Ansätzen ein und profiliert diese so in Auseinandersetzung mit ihrer Kritik.

Jan Dietrich sieht in seinem Beitrag „Responsive Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Testament am Beispiel der Tugend-Epistemologie“ in der Aufmerksamkeit, die das Alte Testament den Relationen von Gott, Welt und Menschen zukommen lässt, eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Einheit des Alten Testaments. Dietrich fokussiert sodann „auf die relationalen Erkenntnisweisen“ im Alten Testament und versucht, „zu zeigen, dass sich die Bedeutung der Relationalität im Alten Testament auch am Denken und Erkennen deutlich machen lässt.“⁴⁰ Dietrich zeigt, dass und wie die alttestamentlichen Texte den Menschen und sein Erkennen als relational und responsiv beschreiben, und führt weiter aus, dass diese Responsivität als Tugend dargestellt wird: Das Hören und respondierende Verhalten stellen eine epistemische Tugend, die Verweigerung, zu hören und darauf angemessen zu antworten, dagegen eine epistemische Untugend dar, wie sich besonders an götzenpolemischen Texten zeigen lässt. „Wahr und falsch, klug und töricht sind epistemische Größen in relationaler Perspektive. So entwirft die Hebräische Bibel in weiten Teilen ihrer Schriften eine responsive Anthropologie nicht nur religiösen, rechtlichen und moralischen, sondern auch epistemischen Gehalts.“⁴¹

Friedhelm Hartenstein zeichnet in seinem Beitrag „Relationalität als Schlüssel zum Verständnis JHWHs. Zur Beziehungslogik alttestamentlicher Gotteskonzepte“ die relationale Ontologie der alttestamentlichen Gottesvorstellungen nach. Aufgrund der „Unverfügbarkeit und Alterität“ von Personalität versteht Hartenstein im Anschluss an Ricœur „konkrete Identität als narrativ in der Zeit vermittelt und immer nur näherungsweise beschreibbar“.⁴² Dies führt

³⁹ S.u. S.142f.

⁴⁰ S.u. S.146.

⁴¹ S.u. S.158f.

⁴² S.u. S.164.

ihn zur Frage der Hermeneutik der Symbole und zur Forderung der Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen besonders hinsichtlich „einer produktiven Neuinterpretation personaler Gottesaussagen“.⁴³ Hierzu nimmt er das Gespräch mit der Systematischen Theologie auf, indem er auf Christoph Schwöbels „Erwartungen an eine Theologie des Alten Testaments aus der Sicht der Systematischen Theologie“⁴⁴ reagiert und sein eigenes Konzept einer Theologie des Alten Testaments als „*Entfaltung der Beziehungslogik alttestamentlicher Gotteskonzepte*“⁴⁵ darstellt. Diese ist durch eine Doppelbewegung geprägt: Einerseits durch die zunehmende Erkenntnis der Personalität und Relationalität Gottes und andererseits, und gleichzeitig damit einhergehend, durch die „Einsicht in die immer tiefer *als unauslotbar* erkannte Identität des barmherzigen Weltenkönigs JHWH“, „die JHWH als Person *sui generis* erscheinen lässt“.⁴⁶

In ihrem gemeinsamen Beitrag „Relationale Erkenntnishorizonte als hermeneutischer Schlüssel zu Pluralität und Einheit des Alten Testaments“ gehen die beiden Herausgeber von der Beobachtung der nach Zeiten, Orten, Intentionen etc. vielfältigen und vielgestaltigen Texten des Alten (wie des Neuen) Testaments aus, die die Rede von der Einheit der Schrift problematisch erscheinen lässt. Diese Problematik wird zunächst hinsichtlich ihrer gesamttheologischen Auswirkungen profiliert. In einem zweiten Schritt wird die These vertreten und ausführlich an alttestamentlichen Texten nachgezeichnet, dass ein relationales Modell Pluralität und Einheit des Alten Testaments gleichermaßen zusammendenken kann: „Die Entstehung der Texte kommt zum einen als menschliches Geschehen in den Blick, dem *Pluralität* in mindestens zweierlei Hinsicht inhärent ist: a) die Pluralität der Vielzahl von Menschen, die an der Textproduktion und der (teilweise produktiven) Textüberlieferung beteiligt waren; diese Pluralität wird durch die Unvollkommenheit menschlichen Verständnisses jeweils noch vergrößert; b) die Pluralität der Situationen in der Geschichte, in denen die Texte entstanden sind. Diese Pluralität ist in den Texten deutlich sichtbar und nicht auf eine Einheit zu reduzieren. Das heißt aber nicht, dass die *Einheit* in den folgenden Punkten nicht gegeben sein könnte: a) in der

⁴³ S.u. S.166.

⁴⁴ Vgl. C. SCHWÖBEL, Erwartungen an eine Theologie des Alten Testaments aus der Sicht der Systematischen Theologie, in: B. JANOWSKI (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, SBS 200, Stuttgart 2005, 159-185.

⁴⁵ S.u. S.172.

⁴⁶ S.u. S.177 (Herv. verändert).

Einheit des Gottes, zu dem die Schreiber, Redaktoren, Tradenten und Rezipienten in Relation standen; b) in der Einheit der Geschichte Gottes und der Menschen.“⁴⁷ Damit stellen die Texte in ihrer irreduziblen Pluralität *als Rede* von diesem Gott und dieser Geschichte eine Einheit dar.

Sind die oben genannten Leitfragen damit umfänglich beantwortet? Es hat sich jedenfalls gezeigt, dass sich die Erkenntnishorizonte exegetischer und systematisch-theologischer Fragestellungen in einem relationalen Fluchtpunkt treffen und dort gemeinsam Lösungsansätze für intra- und interdisziplinäre Fragen erörtern können. Das interdisziplinäre Gespräch – so die Hoffnung der Herausgeber – ist damit mit diesem Band bei weitem noch nicht abgeschlossen. Wenn die hier versammelten Beiträge aber zu weiteren Schritten auf dem Weg interdisziplinärer Verständigung führen, ist das Ziel des Bandes bereits erreicht.

⁴⁷ S.u. S.218.