

Michel de Certeau Gibt es eine Sprache der Einheit?

Die zerbrochene Einheit

Bevor der Pluralismus auf dem Zweiten Vatikanum aus einigen Vorbedingungen¹ zu einer Lehre oder einem Programm herangewachsen war, war er eine Tatsache. Doch dieses Faktum entwickelt sich. Es dringt über die von den «liberalsten» Theorien zugestandenen Grenzen hinaus und wächst sich zu einer unüberbrückbaren Spaltung aus. Die durch die Anerkennung von Varianten gelockerte Einheit geht in dieser Vielfalt verloren. Wo ist sie unter so vielen Gegensätzlichkeiten noch wahrzunehmen? Und an welchen Zeichen soll man bei all diesen divergenten Bestrebungen, die sich den gleichen Namen beilegen und sich alle als christlich ausgeben, noch erkennen können, daß es sich immer noch um den gleichen Glauben, den gleichen Herrn und die gleiche Taufe (Eph 4, 4-6) handelt? Das Christentum löst sich in Bruchstücke auf; jedes von ihnen will als echt gelten, doch die aufgeklebte Etikette könnte bloß mehr eine Fiktion, ein gemeinsamer Nenner für heteronome Überzeugungen, Gemeinden oder Auffassungen sein. Heute, da die Kirche eine Diversität eingesteht, heute, da die Autoritäten diese im Prinzip (wenn auch nicht immer in ihren Konsequenzen) annehmen, wäre somit die Auflösung in Wirklichkeit noch viel weiter fortgeschritten, als die offiziellen Erklärungen verlauten lassen; sie erweckt Besorgnis, denn sie bedroht die Einheit und läßt es sogar als problematisch erscheinen, ob diese überhaupt möglich ist.

So beginnt man zurückzuweichen. Man sieht das gemachte Eingeständnis jetzt als übertrieben und verwegen an und nimmt es zurück, als ob es die Ursache des «Übelstandes» wäre oder diesen verschlimmert hätte – während es in Wirklichkeit nur ein zusätzliches Symptom und das vorsichtige Aufdecken einer tatsächlich bestehenden Situation war. Selbst wenn man nicht die verkündeten «Prinzipien» antastet, so ist man doch versucht, ihre Anwendung zu ändern oder einzuschränken, die «Demokratisierung» der Institutionen zu bremsen, die verschiedenen Strömungen in der Kirche auf eine bestimmte Ausdrucksform festzulegen und sie so daran zu verhindern, in Erscheinung zu

treten. Man möchte die «verschiedenen» Christen verpflichten, zu einer von neuem bekräftigten Tradition zurückzufinden oder dann sich von der Kirche zu trennen und darauf zu verzichten, ebenfalls von Jesus Christus zu künden. Kurz: man sucht die Überfülle von Bestrebungen und Initiativen einzudämmen und in diesem zu reichen und auch zu tumultuösen und nicht unter Kontrolle zu haltenden Experimente eine Zone des «Konformen» und Orthodoxen abzustecken.

Die notwendige Einheit

Immer häufiger kommt es zu dieser Reaktion. Sie zeugt von einer Unruhe und wird deshalb leicht defensiv, apologetisch und auch anklägerisch. Sie läßt sich aber nicht einfach aus der Furcht «erklären» und auch nicht auf die Anschuldigungen reduzieren, die sie zuweilen nach sich zieht. Sie hat einen Sinn. Sie erinnert uns an etwas, das notwendig zum Glauben gehört, d. h. daran, daß es möglich sein muß, die Einheit des Gottes, der sich in der Pluralität der Glaubenserfahrungen manifestiert, durch erkennbare Zeichen zum Ausdruck zu bringen. Es würde unmöglich, an den *einzigsten* Gott zu glauben, der sich in Jesus Christus offenbart hat, wenn die Zeugen, die für ihn einstehen, nicht «irgend etwas» Gemeinsames besäßen. Niemand könnte sich Christ nennen, wenn dieses Wort gänzlich disparate Bedeutungen hätte. Das ganze Christentum wäre eine Illusion, wenn es ihm nicht gelänge, eine wirkliche Kontinuität und Einheit auszusagen. Es wäre eine bloße Fiktion, eine erträumte Hypothese, ein außerhalb der Geschichte stehender utopischer und imaginärer «Glaube», wenn es nicht eine eigene Sprache hätte und nicht vermöchte, seine geistige Kohärenz deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Selbst wenn die Reaktion, die von der «Zerstückelung» der Kirche heute hervorgerufen wird, eine defensive Form annimmt (was nicht immer der Fall ist), äußert sich in ihr somit doch eine für den Glauben wesentliche Forderung, und es wäre unbedacht, nur ihre polemischen Aspekte zu beachten.

Weil aber diese «Reaktion» zu sehr von den Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Kirche abhängt und zu sehr von deren Logik bestimmt wird, begnügt sie sich oft damit, ein notwendiges Anliegen zum Ausdruck zu bringen, leistet ihm aber nicht Genüge. Wenn sie die vordergründigen (theologischen, liturgischen usw.) Zeichen des Glaubens wiederher-

zustellen sucht, indem sie diese mit einer Gruppe von jetzt oder einem System von einst identifiziert, so verschlimmert sie das Problem, auf das sie hinweist. Sie zeugt von einer dringlichen Notwendigkeit, entspricht ihr aber nicht. Sie begnügt sich damit, das Schisma zwischen der Vielzahl der Glaubenserfahrungen und der Notwendigkeit eines dogmatischen «Ortes» aufzuzeigen, wo sie sich zu rechtfinden können. Ein Spalt weitet sich immer mehr aus gerade infolge der Maßnahmen, die ihn zum Verschwinden zu bringen suchen, jedoch zu einer Erstarrung der Fronten zwischen entgegengesetzten «Wahrheiten» führen.

Weil es sich für uns um entscheidende Fragen und schließlich um die Wahrheitsfrage handelt, stehen wir alle im Bann dieser Logik. Indem wir die Wahrheit auf das reduzieren, was wir von ihr denken und leben, und indem wir das verteidigen, was für uns wesentlich geworden ist, isolieren wir uns voneinander und geraten in Gefahr, den christlichen Sinn zu verlieren und damit den Titel, auf den wir uns berufen, wenn wir uns Jünger Jesu Christi nennen.

Kehren wir zurück (mit «zurückkehren» bezeichnet die Bibel die Bekehrung) zu den Wesenszügen, die der «katholische» Glaube an Jesus Christus aufweist. Erst dann kann man zu einer Analyse übergehen, die in zwei Etappen zu erfolgen hätte (falls sie hier vorgenommen werden könnte):

Erstens sind in aller Freiheit die Gegebenheiten des Problems zu bestimmen, das sich heute der Kirche stellt. Diese auf die Fakten horchende Freiheit setzt voraus, daß Gott «größer» ist als wir. Wir brauchen nicht um ihn zu bangen. Wie wir wissen, ist die Wirklichkeit der einzige Zugang zu seiner Wahrheit. Wollte man vor der Natur und den tatsächlich vorhandenen Formen der heutigen Spaltungen den Blick verschließen, so brächte man sich in das Dilemma, entweder Gott nur in der Illusion zu suchen oder ihn nicht mehr für wirklich zu halten.

Zweitens muß man versuchen, heute dem einzigen Gott zu antworten und zu bestimmen, auf welchen Wegen und unter welchen Bedingungen man gesellschaftlich, sichtbar, d. h. wirklichkeitsentsprechend das Gebot der Einheit zu verstehen geben kann, das zum Wesen unseres Glaubens gehört.

Die Wahrheit – eine Gewissensfrage

So wie sie im Leben in Erscheinung trat, hat die Glaubenserfahrung stets zwei Aspekte aufgewie-

sen, die sich voneinander nicht trennen lassen, obwohl sie scheinbar einander widersprechen. Keiner von uns wird vom Stachel dieser beiden Forderungen verschont, mag er auch die eine von ihnen stärker verspüren.

Die erste Forderung wurzelt vielleicht insbesondere in einer langen philosophischen Tradition. Sie herrscht unablässig vor, sobald es um «Wahrheit» und um einen Gewissensanspruch geht. Etwas Umstößliches hat über jede andere Treue, selbst über Freundschaft und Liebe, den Vorrang: «*Magis amicus veritati*». Etwas Entscheidendes macht sich geltend, das man nicht verraten kann, ohne sich selbst zu verraten, und das, da es ihm seinen Sinn gibt, letztlich mehr gilt als das Leben. Es gibt etwas Unausrottbares (wenn auch Gefährdetes, denn jeder Kompromiß schwächt es und lenkt davon allmählich ab), das man anzustreben und näher zu bestimmen hat. Es handelt sich um eine Wahrheit, ohne die das Leben seinen Sinn verlöre. Obwohl dieses erspähte Licht schwach, ja ein bloßes Blinklicht ist wie die Scheinwerfer, die nachts den Seeweg den Küsten entlang markieren, richtet es jede Rede und jedes Verhalten. Es ist die Regung, die der Sprache der Worte und Gesten innewohnt und sie beseelt. Es bestimmt ihren Gang und ihren Sinn. Es läßt sich von keinem Ausdruck trennen, denn jeder von ihnen ist seinetwegen da.

Weil die christliche Rede beansprucht, den Wahrhaftigen zu verkünden, muß sie sich nach dieser Gewissensforderung richten. Sie läßt sich nicht mehr als wahr denken, wenn sie nicht diesem «Unaufhebbaren» entspricht, wenn sie es nicht weckt, sondern aufhört, für jeden Gläubigen das Aussagemittel für das zu sein, «ohne das man nicht leben kann». Sie ist nur legitim, wenn sie diese Aufrichtigkeit des Gewissens «erlaubt» und von ihr überprüft – und zugleich aufdeckend, was es um sie ist – ihr einen Wort- und Trauma eröffnet. Schon das Evangelium zeigt es: die christliche Rede hat zur Bedingung (aber auch zum «Erweis»), daß man sie als solche wahrzunehmen vermag, weil sie einer (persönlichen oder kollektiven) Notwendigkeit entspricht, die sagen läßt: «Das stimmt! Das ist wahr!» Ihre Gültigkeit bemißt sich daran, daß sie im Namen einer Gewissensforderung angenommen wird und diese aufdeckt. Tausende haben schon die Erfahrung gemacht, die Marie de l'Incarnation auf ihre Weise ausspricht, wenn sie von ihrer Schriftlesung sagt: «Alles ging vom Zentrum meiner Seele aus.»²

Auf Grund dieses ersten Aspekts setzt die christliche Rede letztlich voraus, daß Gott die Wahrheit

des Menschen ist. Die durch die Sprache des Glaubens ausgesagte Grundbeziehung des Menschen zu Gott ist das Kriterium jeder Rede; sie ist ihr letzter «Inhalt», ihr letzter Sinn und ihr Urgrund. Es kann deshalb eigentlich nicht sein, daß irgendeine christliche Rede – um sich im Namen einer Vergangenheit oder einer Gesellschaft zur Geltung zu bringen – vom Zeugnis absieht, welches das Gewissen über seine gegenwärtige Beziehung zu Gott und über die Liebe Gottes ablegt, «die ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde» (Röm 5, 5). Würde sie sich von dieser Überprüfung dispensieren, so sähe sie gerade von der Wahrheit ab, von der zu sprechen sie beansprucht – von der lebendigen Wahrheit, die dem Gläubigen im Hunger, in der Wunde und im Verlangen seiner Existenz «gegeben» ist.

Auf diesem Umweg bedingen die Erfahrungen des «Unaufhebbaren» die Wahrheit der Rede. Der gelebte Glaube ist es, den die offizielle Sprache des Glaubens aussagen und in sich aufnehmen soll, den sie bezeugt und der sie richtet. Darum ist die Beziehung zwischen den Glaubens-«Erfahrungen» (die auch Sprachen des Glaubens sind) und den Lehrformulierungen oder dogmatischen Formeln so wichtig und so schwerwiegend. Wenn dieses notwendige Band sich lockert und problematisch wird, wenn es durchschnitten wird, von welcher «christlichen» Wahrheit kann dann die Unterweisung in der Lehre noch reden?

Eine Wahrheit, an der man teilhat: die Gemeinde

Die christliche Rede entspricht aber noch einer zweiten Forderung, die für den Glauben ebenfalls wesentlich ist und zeigt, daß die Wahrheit sich nicht einfach mit dem identifizieren läßt, was uns von ihr bewußt ist. In seiner einfachsten Form läßt sich dieser von jedem Gläubigen ins Leben umgesetzte Imperativ so fassen: «Du, der du anders bist als ich, bist für meine Wahrheit notwendig.»

Dies gilt für den Glauben und die Liebe: für den Glauben, der Gott immer mehr als den «Andern» und den «Notwendigen» entdeckt; für die theologale Liebe, die unablässig lernt, das Anderssein der andern zu achten und die andern als unzertrennliche Genossen zu suchen. Die gleiche Regung besetzt hier den Glauben an Gott und die «Liebe zum Nächsten». Vom Standpunkt der «Wahrheit» aus (wie sie vom Christen auf sehr verschiedene, bewußte oder unbewußte Weisen erlebt wird) ist diese notwendige Beziehung zum Andern als dem

Andern für das Christentum zweifellos spezifisch. Auf jeden Fall fügt sie zur unaufhebbaren persönlichen oder kollektiven Erfahrung diese beiden Elemente hinzu: es gibt noch weitere Wahrheiten außer der meinigen; ich kann nicht von ihnen getrennt sein ohne aufzuhören, im Wahren zu sein. Nach und nach entdeckt jeder diese unübersteigbare Andersheit und diese notwendige Vereinigung. Je nach den Epochen und den Lebensaltern achtet man bald mehr auf diese, bald mehr auf jene der beiden Kehrseiten; diese entsprechen jedoch einander, führen zueinander und charakterisieren in ihrer Verbindung das ganze Christsein. Die nie auszuschaltende Verschiedenheit weckt das Verlangen nach der Vereinigung, und die nie ganz «zustande kommende» Vereinigung stellt die Verschiedenheit wieder her. Eine unablässige «Arbeit» läßt uns Gott «näher» oder «fremder» werden und unsere Brüder sich von uns entfernen oder uns näherrücken.³

Die Gemeinde ist das lebendige Zeichen dieser Erfahrung. Sie läßt sich nie (durch Ausschaltung der Verschiedenheiten, durch den Imperialismus einiger weniger, durch den Formalismus von Regeln oder Programmen usw.) auf eine Einerleiheit reduzieren, aber auch nie mit bloßer Dispersion (durch gegenseitige Exkommunikationen, durch Verzicht auf die von den andern bezeugte Wahrheit, durch geistige Eigenbrötlei usw.) vereinbaren. Und ist nicht die Sprache eben die Manifestation der Gemeinde, die Aussage der von ihr vorausgesetzten Erfahrung? Die Sprache gesteht ständig die Unterschiede ein und macht sie zum Element der Kommunikation. Sie enthüllt die Gegensätzlichkeiten, aber als Erfahrungen, die zur Offenbarung des jedem einzelnen geschenkten Gottes auf beiden Seiten notwendig sind.

In der Perspektive, welche die «Gewissensfrage» geltend macht, wird der Christ sagen: «Was nützt mir eine Sprache, die nicht wahr ist *für mich?*» Er hat recht, soll aber im Namen eines Glaubens, der sich von der Christengemeinde nicht ablösen läßt, hinzufügen: «Was nützt mir eine Wahrheit, die mich von meinen Brüdern trennt?»

Dies sind nicht zwei einander widersprechende Formulierungen. Sie lassen sich miteinander vereinbaren, insofern sie eine Sprache schaffen, sich einer Sprache bedienen und sich an eine Sprache halten, die nie «abgeschlossen» ist – die weder in das Museum einer Vergangenheit noch in den Imperialismus einer Gegenwart noch in die Grenzen eines besonderen Ortes eingeschlossen ist. Die erste Formulierung erinnert uns daran, daß Gott

die Wahrheit des Menschen ist und nicht als «die» Wahrheit angesehen werden könnte, wenn er nicht «meine» Wahrheit wäre. Die zweite Formulierung besagt, daß Gott Gott ist, daß er nicht jemandem gehört, auch wenn er jeder Existenz «präsent» ist. Die Realität seines Kommens *und* seiner Unzugänglichkeit tritt in der Sprache der Gemeinschaft zutage, d. h. in der Vereinigung verschiedener Zeugen durch das Lehramt (das die Grundlage dieser Vereinigung vertritt und präsent macht), in der für jeden bestehenden Notwendigkeit, andere Erfahrungen anzuerkennen, ohne auf seine eigene zu verzichten, im gegenseitigen Respekt, der auf der Beziehung jedes Gläubigen zu Gott gründet, in einem nie zu Ende kommenden Kreislauf, der jedes Glaubensbekenntnis als wahrhaftig gelten läßt (und keineswegs seine Wahrhaftigkeit bestreitet), es aber auf weitere, von ihm verschiedene, ebenfalls notwendige Bekenntnisse verweist.

Zwei Versuchungen:

das Gesellschaftsinteresse und das geistige Exil

So besehen (was hier allzurasch geschehen ist), definiert die bewegliche Artikulation dieser beiden christlichen Forderungen die Sprache des Glaubens. Diese muß von jedem entgegengenommen oder ausgesagt werden als Ausdruck einer «unaufhebbaren» Erfahrung. Sie muß aber auch im Namen einer Wahrheit, die jede Sondererfahrung übersteigt, den Austausch, die Zirkulation, die Konfrontation und die gegenseitige Anerkennung zwischen den innerhalb der Zeit und des Raums normalerweise heterogenen Glaubensbezeugungen ermöglichen und so zum Ausdruck bringen, daß die verschiedenen «Funktionen» innerhalb der Kirche mit dem gleichen Geist zusammenhängen (vgl. 1 Kor 12, 4–11). Damit sie entgegengenommen wird, wird die Sprache der Überprüfung durch die partikuläre Erfahrung unterstellt; um den Austausch innerhalb der Gemeinde zu sichern, muß sie der Besonderheit jedes Gläubigen widerstehen. Sie wird vom Glaubensleben beurteilt und beurteilt dieses.

In der Wirklichkeit führt der Prozeß der Erarbeitung der Sprache des Glaubens zu Spannungen (wie sie schon zu Beginn und während des ganzen Verlaufs der Geschichte des Christentums offen zutage treten). Auch nimmt er je nach den in jeder Gruppe und jeder Gesellschaft bestehenden Repräsentationsweisen – Versammlung (Liturgie), Unterweisung (Katechese, Pastoral usw.) – verschiedene Gestalt an. Daher kommt es zu Konfron-

tationen, die nicht nur ort- oder zeitgebundene Tendenzen betreffen, sondern notwendigerweise auch verschiedene Funktionen, zu wählende «Charismen», nicht aufeinander zurückzuführende Aufgaben usw.

Aus diesem Knäuel normaler Konflikte sind zwei Versuchungen herauszuschälen, die durch jede wichtige Krise drängender werden. In einer Periode des Wandels, in der die kulturellen, sozialen und politischen Unterschiede sich stärker ausprägen und – wie heute – eine Disparität «der vielfältigen Sprachen unserer Zeit»⁴ und somit auch der Formen der Glaubenserfahrung zutage tritt, hat es der Gläubige schwer, diese Unterschiede zu tolerieren und ihren Sinn zu erfassen. Er fühlt sich gedrängt, sich für einen der beiden soeben unterschiedenen Aspekte der christlichen Wahrheit zu entscheiden zuungunsten des andern. Eine gefährliche Entscheidung, denn indem man den einen Pol einer für die christliche Sprache notwendigen Zweiheit ausschaltet, nimmt man dem andern Pol gerade das, was ihn zu einem Glaubens-«Symbol» machte.

Die erste Reaktion besteht darin, daß man zuungunsten der Gemeinschaft Stellung nimmt, die Institutionen und gemeinsamen Formulierungen verteidigt, sie für objektiv wahr hält, ohne neue Erfahrungen zu berücksichtigen sowie in Rechnung zu stellen, daß es vielen Christen schwerfällt, einst übernommene Zeichen immer noch sich zu eigen zu machen. Dadurch hört diese Sprache auf, für die Wahrhaftigkeit des Glaubenslebens zu zeugen. Sie verweist nicht mehr auf den Geist, den jeder Gläubige erhalten hat. Sie umgeht diese Überprüfung, die jedoch unerlässlich ist. Vielleicht ihr selbst unbewußt hält sie sich unabhängig von der Wahrhaftigkeit, um die Gemeinschaft zu erhalten. Sie gehorcht dem Gesetz des Gesellschaftsinteresses: sie wird zum Mittel, die Gruppe zu sichern (selbst wenn die Glieder der Gruppe persönlich nicht mehr an allen ausgesagten Wahrheiten festhalten). Es geht ihr mehr darum, die Gemeinde der Gläubigen beisammenzuhalten als die Wahrheit des Gottes, der in ihr spricht, zu erhalten.

So bildet sich eine «Objektivität», die zum Wappen und Banner der Kollektivität wird. Weniger an die Erfahrungen der Christen als an die Bedürfnisse ihrer Organisation gebunden, weniger übernommen als auferlegt, läuft sie darauf hinaus, dem, worauf sie hinweisen soll, zu widersprechen. Man steht für die Selbstschenkung Gottes und seine geistige Präsenz ein, legt aber aus Rücksicht auf das Gesellschaftsinteresse auf die verschiedenen

Bezeugungen dieser Präsenz weniger Wert. Die Prüfung offizieller Erklärungen wird als «Kontestation» empfunden, während sie doch wesensgemäß die notwendige «Verifizierung» durch das christliche Volk ist, insofern dieses die betreffende Wahrheit «empfängt» und als seine Wahrheit erkennt. Um die Einheit der Körperschaft zu retten, könnte man schließlich so weit kommen, daß man sich vor Gottes Geist fürchtet und voraussetzt, daß Gott gelebt hat, sich aber nicht mehr bezeugt und bei den Adressaten der Botschaft heute nicht mehr lebt.

So unterstellt man die Aussagen über den Wahrhaftigen den Interessen einer Gruppe, bedient sich ihrer, um eine Macht aufrechtzuerhalten oder eine Autonomie zu sichern, läßt das Gesellschaftsinteresse – und schließlich ein kollektives Rentabilitätsdenken – die Oberhand gewinnen über den Dienst an der Wahrheit und die jetzigen Forderungen des christlichen Gewissens. Vielleicht entschuldigt man dies mit der Unbeständigkeit der Zeiten und der (zum Teil berechtigten) unruhigen Suche nach Sicherheiten. Doch diese Entschuldigungen gelten nicht. Gewiß hat leider wohl jeder von uns dieser Versuchung nachgegeben und so die Verteidigung einer Institution oder von etwas Vergangenen für Treue gegenüber Gott gehalten, nationale, kulturelle, gesellschaftliche oder politische Interessen mit den Belangen Jesu Christi identifiziert, den Glauben an denjenigen, «der sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat» (Phil 2, 7), mit einem Prestigedenken verbunden. Und doch kann kein Christ, selbst wenn er im «Bann» der Logik stände, welche Gruppenpositionen auf beiden Seiten versteift, prinzipiell zugeben, daß dies der «Glaubensregel» entspricht, noch auf einen Positivismus pochen, der den Geist im Buchstaben denken, d. h. in objektiven Zeichen und im Gesellschaftsinteresse sich selber entfremdet.

Auf der andern Seite ist die Versuchung groß, sich auf sich selbst zurückzuziehen in die Wohnung einer Gewissensforderung. Von dieser unverletzlichen und unaufhebbaren Zufluchtsstätte aus könnte man sich dann wie von einem verriegelten Burgturm aus für den Richter über alles halten, was in der Ebene vor sich geht. Man würde dann in den ungeheuren Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche nichts anderes sehen wollen als politische Winkelzüge und schmutzige Kompromisse. Um ihre Wahrheit zu bezeugen, maßen sich diese Propheten an, sich für die Eigentümer der Wahrheit zu halten, und fragen sich dabei nicht, was dieser ihr Anspruch gilt neben der unermeßlichen, nicht

in den Griff zu bekommenden Offenbarung Gottes, der in so vielen andern Erfahrungen spricht. Ein authentischer Anspruch läuft so Gefahr, sich auf eine Säule zu stellen und sich von Gott zu isolieren, der im unergründlichen Ozean bescheidener oder gesichtsloser oder hochmütig als «traditionalistisch» betrachteter Erfahrungen «sich selbst entäußert» hat.

Während der vom Nützlichkeitsdenken Besessene nur daran denkt, die Kirchen zu füllen, gefährdete Institutionen zu stärken und von der Erneuerungsmacht des Geistes überraschte Gruppen wieder in Sicherheit zu wiegen, nimmt der Intransigente nur seine persönliche Sicht zum Kriterium und trennt sich von unbekanntem oder verkannten Brüdern, die durch tausend von ihm mißachtete Zeichen ihm zumindest Gottes Präsenz in Erinnerung rufen könnten. Der eine weist als subversiv zurück, daß jede christliche Rede einen Bezug darauf hat, daß der Mensch den «Sinn seiner Existenz» bezeugt.⁵ Der andere verwirft die Last der Institutionen und das Gewicht der Sprachen und damit die Resistenz von Erfahrungen, die von seiner Erfahrung abweichen, sowie die Kommunikationsmittel (gibt es andere Kommunikationsmittel als objektive und gesellschaftliche?).

Die Wirklichkeit gleicht nicht dieser Karikatur. Jede dichotome Auffassung weist rasch die Nachteile einer Legende auf, aber sie ermöglicht doch wenigstens, das Zwischengebiet zu bestimmen, auf dem die Aufgabe jedes Christen und jeder Gruppe liegt. «Kehre zu mir zurück», spricht der Herr, rüste dich, vor deinen Gott zu treten» (vgl. Am 4). Dieser Ruf erschallt ganz besonders heute, wo es notwendig ist, gesellschaftlich-kulturelle Fixationen zu zerbrechen, um in die Auferbauung des Leibes Christi (und damit seiner Sprache) jeden von denen mithineinzunehmen, die von seinem Geiste zeugen (vgl. Eph 4, 11–16), und auch – als notwendig – die Differenzen zu tolerieren, die einen katholischen «Diskurs»⁶ hervorbringen, erneuern, ausweiten. Dieser ist ja vom neuen Testament ein für allemal als eine nie abgeschlossene «*connexio oppositorum*» definiert worden.⁷

Der partikulären Erfahrung widersteht Gott durch die Präsenz der andern. Den allgemeinen, vermittelnden (liturgischen, katechetischen, theologischen) Formulierungen widerstehen hinwieder die neuen, partikulären Erfahrungen, die ein nimmermüder Gott machen läßt. Unter jeder dieser beiden Formen trifft uns ein Ruf Gottes. Würde man diesem entsprechen, wenn man sich vor ihm abschirmte?

*Vom Prozeß gegen die Doktrinen
zum Rätsel der Glaubensanschauungen*

Indem wir die Grenzen festgelegt haben, außerhalb deren keine Einheit und somit keine «christliche» Rede mehr möglich wäre, haben wir kurzerhand an die Bedingungen erinnert, unter denen die verschiedenen – liturgischen, theologischen, katechetischen oder juridischen – Ausdrucksformen des Glaubens im Laufe der Zeit ausgearbeitet worden sind. Die Geschichte dieses Vorgangs genauer zu bestimmen muß Gegenstand fachtechnischer Forschung sein.

Auf jeden Fall aber ist damit noch nicht ausgesprochen, welches heute die Sprache der Einheit ist oder sein soll. Auch sind damit noch nicht die Hauptschwierigkeiten gelöst, nach denen sich eine vielgestaltige Aufgabe zu richten hat. Manche Lücken behindern und kompromittieren die gegenseitige Anerkennung desselben Herrn und desselben Glaubens. Aus der Vielfalt der anstehenden Probleme sind wenigstens einige allgemeinere und schwerer wiegende Fragen herauszugreifen.

Die erste betrifft die Ideologiekritik, deren Symptome in allen westlichen Gesellschaften ersichtlich sind. Die sich vervielfältigenden Krisen lassen allgemein den Verdacht aufkommen, der jeder Lehre oder jedem Programm eine subversive Frage entgegenhält: Was verbirgt sich dahinter? Man bringt den Theorien, vor allem solchen, die sich für autorisiert halten, von einer Wahrheit oder einem Sinn der Geschichte zu sprechen, Mißtrauen entgegen und sucht sie zu relativieren. Weil man sie von ihrer Funktion, ihrem gesellschaftlich-kulturellen Stellenwert, von ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit her sieht, «glaubt man nicht mehr daran».⁸ Diese Kritik stellt nicht alten Behauptungen neue Gewißheiten entgegen. Sie macht bloß geltend, daß Doktrinen, die in begrenzten Milieus ausgedacht wurden, etwas Zwielfichtiges, ja Zwiespältiges und auf jeden Fall Legendäres an sich haben und somit viel weniger «universal» sind, als sie sich ausgeben, und daß sie bezeichnend sind für die Rolle, welche die Gruppe, von der sie ausgegangen sind, spielen möchte.

Diese Kontestation findet in der Kirche starken Widerhall und hat für sie erhebliche Konsequenzen, denn das Mißtrauen gegenüber den Ideologien stellt zugleich auch die Wahrheit in Frage, von der in den offiziellen Verlautbarungen die Rede ist, und zieht in Zweifel, ob diese die Einheit der Glaubenserfahrungen zu repräsentieren vermögen. Diese beiden Aspekte der Kritik hängen übrigens mit-

einander zusammen, weil jede Berufung auf ein einheitliches Bezugssystem (beispielsweise in der Vergangenheit der Thomismus oder das Naturrecht oder die Bestimmung von etwas «Wesentlichem») auch die Grenze festlegen möchte, jenseits deren das Leben und Handeln nicht mehr als echt christlich gelten könnten. Die Einheit antasten heißt die Wahrheit angreifen. Jede Analyse, die der christlichen Rede nur lokale oder partikuläre Bedeutung beimißt, greift damit ihren Wahrheitscharakter an (ich sage nicht, ihre Authentizität, denn dies ist eine andere Frage). Darum geht die theologische Arbeit stets darauf aus, eine Wahrheit kundzutun, indem eine Einheit statuiert wird, so wie im Urchristentum die Verkündigung Jesu Christi Hand in Hand ging mit der Einführung der Gütergemeinschaft und der Bildung einer Gemeinde. Die Kritik gegenüber den christlichen «Ideologien» tastet somit den innern Glaubensbereich an. Es ist nicht damit getan, daß man sie verachtet, bestreitet oder verurteilt.

Doch hinter dieser Frage, die sich heute der Reflexion und dem Leben der Kirche stellt, erhebt sich eine andere, noch mehr an die Fundamente rührende Schwierigkeit: das Rätsel der Glaubenserfahrungen oder «Glaubensanschauungen». Wie neulich ein Soziologe festgestellt hat, bestand zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine beträchtliche Differenz zwischen «Doktrinen» und «Glaubensanschauungen», d. h. zwischen den offiziellen Formulierungen und dem religiösen Empfinden oder der kollektiven Glaubenserfahrung.⁹ Seitdem unterstreichen die geschichtlichen, soziologischen oder ethnologischen Untersuchungen über die religiösen Phänomene – sowohl in Europa wie auf der ganzen Welt – immer wieder die Nichtübereinstimmung¹⁰ und stellen noch schärfer die Frage nach der Beziehung zwischen den lehramtlichen oder wissenschaftlichen Darstellungen und den Ausdrucksformen der kollektiven Mentalität. Sie gewahren nach und nach die infolge der Vorliebe für die Ideengeschichte und von «Geistlichen» verfaßte Texte von der theologischen oder pastoralen Unterweisung lange Zeit übersehene bunte Vielfalt eines unterschiedlichen, rätselhaften, oft unfaßbaren christlichen Lebens.

So beginnt man sich zu fragen, ob dieser «Volks-glaube» bis jetzt zu Unrecht als «christlich» bezeichnet worden sei, so daß der Katholizismus sich auf die engen Grenzen der «gebildeten» Milieus beschränkt und sich nur daselbst mit Gewißheit bezeugt hätte, oder ob man das Christentum zu Unrecht mit dem identifiziert habe, was es für die

«Geistlichen» war (also mit einem kleinen Ausschnitt aus dem lebendigen Geschehen der Übermittlung der Frohbotschaft).

Gestern taxierte man alles, was nicht mit der lehramtlichen Unterweisung übereinstimmte, als «Unwissenheit» oder «Aberglaube», ja als «Häresie». Diese schöne Gewißheit ist heute im Wanken begriffen. Vor unsern Türen steht eine unbekannte Welt, die sich christlich nennt, aber nicht den Vorstellungen gleicht, die wir uns vom Christlichen machen. Unter den (missionarischen oder theologischen) Reden, die es bis jetzt verdeckten, taucht ein endloses, vielgestaltiges «anderes Land» auf. Wir Kleriker können von dieser Menge nicht einfach absehen; wir dürfen uns nicht für zuständig halten, sie zu repräsentieren, noch dürfen wir irgendwelche Identität mit ihr geltend machen. Weder die Vortäuschung einer Solidarität noch ein dogmatischer Imperialismus entspricht der von so vielen Stimmen, die sich Gehör zu schaffen beginnen, laut vorgebrachten Frage. So wird die Beziehung zwischen den offiziellen Verlautbarungen über den Glauben und dem Glauben, so wie er im Leben verwirklicht wird, problematisch.

Ein vom Glauben nicht abtrennbares Postulat bietet uns jedoch ein Lösungsprinzip, das jeder tatsächlichen Lösung vorausliegt. Was nämlich problematisch ist, ist letztlich das Mysterium der in diesen Erfahrungen verborgenen Präsenz Gottes. Damit findet sich, wenn auch an eine andere Stelle gerückt, eine traditionelle Gegebenheit des christlichen Sprechens wieder, nämlich der «analoge» Charakter jeder Aussage über Gott. Schon seit langem muß jede theologische Aussage dieses Element berücksichtigen. So z. B. stimmt es, daß Gott «gut» oder «personal» ist, unter einem andern Gesichtspunkt hingegen stimmt dies nicht. Das Gewicht der Transzendenz Gottes relativiert jede Aussage so sehr, daß auf die Aussage «Gott ist» eine Negation folgen muß. Vielleicht gehört das rätselhafte Verhältnis zwischen den offiziellen Formulierungen und der lebendigen Glaubenserfahrung derselben Ordnung an. Vielleicht hängt eine Relativierung der lehramtlichen Verlautbarungen durch die Immensität der Volksfrömmigkeit mit dem Mysterium des erlebten Gottes zusammen. Gewiß muß dieses Mysterium zum Ausdruck gebracht werden, aber es übersteigt und kontestiert jede Behauptung und stellt sie damit in Abrede. In dieser Konfrontation zwischen ihrem vom Glauben inspirierten «Verstand» und dem religiösen Volksempfinden befinden sich die Theologen vielleicht einmal mehr vor ihrem Richter, dem

lebendigen Gott, der sich in die Herzen ergossen hat.

Die Einheit herstellen

Auf verschiedenen Umwegen werden wir immer wieder von der Einheit auf die Wahrheit und umgekehrt verwiesen. Eine Einheitssprache ist notwendig, um von der geoffenbarten Wahrheit zu künden, doch das Unzulängliche und Lückenhafte dieser Sprache erinnert uns daran, um welche Wahrheit es sich bei jeder Glaubensaussage handelt.

Da wir hier nicht die Aufgaben festlegen können, zu denen die Christengemeinde durch ihren Glauben ein weiteres Mal berufen ist, sei wenigstens aufs neue betont: Dieser Glaube schließt die Gewißheit in sich, daß zwischen der personalen Existenz und der Kommunikation, zwischen der Erfahrung des Absoluten und der Sprache der Gemeinde eine Verbindung bestehen muß. Dies ist die «Vorbedingung» zur Lösung jeder Aufgabe. Wo diese «Gewißheit» fehlt, liegt meines Erachtens kein christlicher Glaube mehr vor, der auf dem inkarnierten Gott gründet. Dies setzt uns in die Lage, einige Prinzipien und Ausrichtungen zu bestimmen.

1. Die Einheit ist nie gegeben. Sie gehört der geistlichen Ordnung an und gründet auf dem Glauben an Gott, ist aber unzertrennlich von der Geschichte, d. h. von einem Werden. Wenn die «Struktur» oder Logik des Glaubens mit der apostolischen Konjugation der Präsenz (von Jesus) und der Gemeinde (Kirche) ein für allemal festgelegt worden ist und wenn die erste christliche Rede (die des Neuen Testaments) diese Konjugation als die «Glaubensregel» definiert und postuliert, so werden wir damit vor eine Arbeit hingestellt, die in dem Maß, als die Geschichte sich erneuert, wieder neu zu leisten ist, wenn auch diese Arbeit auf Grund des gleichen Geistes stets dem gleichen «Modell» entspricht.

2. Daraus ergibt sich eine erste Folgerung: Die christliche Rede würde nicht mehr den Wahrhaftigen verkünden, wenn sie dem christlichen Gewissen das Recht nähme, sich auszudrücken, im Gespräch der Gemeinde Platz zu finden oder sich zu Gehör zu bringen – nicht nur weil väterliches Wohlwollen ihm dies zugesteht, sondern im Namen der Wahrheit, die auch durch das Unabweislichste, Unaufhebbarste im Gewissen eines Menschen und Christen bezeugt wird.

3. Eine weitere Folgerung: Es ist niemandem möglich, seine partikuläre Erfahrung, mag sie auch

noch so tief sein, als Glaubensregel und Wahrheitsnorm aufzustellen. Durch die schicksalshafte Logik der jetzigen Spannungen kann man es heute allzuoft erleben, daß Forderungen des «Evangeliums», die bis anhin verkannt oder unbekannt waren, sich nur dadurch bezeugen können, daß sie sich als die einzigen ausgeben oder die andern auf sich zurückführen wollen.

4. Von hier aus gesehen bedeutet in der gesamten Kirche wie in jeder Gruppe der Widerstand der andern ein Ruf zur Bekehrung. Eine stets fürchterliche Konfrontation, ist es doch Gott, der sich vor jeden von uns hinstellt – wie vor die Pharisäer, die doch Moses, dem Gesetz, Gott so treu waren (vgl. Jo 7) – mit dem Antlitz eines Menschen. Er ist der Fremde. Er bringt eine Wahrheit, von der wir nicht getrennt sein können und die wir unablässig zu verfehlen riskieren, indem wir uns auf schon «wahre» Kenntnisse oder Erfahrungen berufen.

5. Kurz, es verhält sich mit der Einheit und so-

mit auch mit ihrer Sprache wie mit der Wahrheit: man muß sie tun, in die Tat umsetzen. «Wer die Wahrheit tut», sagt Jesus, «findet die Wahrheit»¹¹, und es ist zweifellos der Sporn dieser Wahrheit, der in uns das Verlangen nach der Einheit auslöst. Die Entsprechung mit den Forderungen des Gewissens bedingt die Wahrhaftigkeit der Kommunikation und entmystifiziert ihre stets latent vorhandene Heuchelei. Doch das Verlangen und die «Armut», die uns die andern unentbehrlich machen, vertreiben auch die persönliche oder kollektive «Süffisance» lokalisierter und letztlich abgöttischer Wahrheiten. So führt man (eher als ein Vorschreiten denn als ein Kreisen um dasselbe Zentrum) die Arbeit an der Einheit fort. Die Sprache der Einheit hat zum ein für allemal gegebenen, lebendigen Prinzip den Geist, den jedes Glied ein und derselben Gemeinde in Form von feurigen Zungen empfangen hat. Doch kommt man mit Gott nie zu Ende.

¹ Insbesondere in den Verlautbarungen über den Ökumenismus und die Mission.

² Marie de l'Incarnation, Œuvres, éd. Jamet, Bd. 2 (Desclée de Brouwer 1930) 427.

³ Vgl. Michel de Certeau, L'Étranger ou l'union dans la différence (Paris 1969) 9–16, 179–224.

⁴ Gaudium et spes, 44, 1–3.

⁵ Vgl. Gaudium et spes, 11, 1; 41, 1 und 44, 1–3. Diese Texte bringen jede evangelische und missionarische Rede mit der Erfahrung des Menschen in Zusammenhang, durch die «neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden».

⁶ Das spanische Wort *discurso* bedeutet zugleich Gedankengang, Zeitlauf und Studie. In dieser Perspektive ist die Gemeinschaft gesellschaftlicher *discurso* und der persönliche Werdegang in seiner Kontinuität psychologischer *discurso*. In beiden Fällen ist die Sprache der menschengemäße Ort der Erfahrung; sie setzt Abstände (Unterschiede) voraus und dennoch eine notwendige Beziehung zwischen Einheiten, zwischen verschiedenen Momenten oder Individuen.

⁷ In seinem Vortrag: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1964) 214–223, zeigt E. Käsemann auf, daß das Neue Testament eine «*complexio oppositorum*» ist. Im gleichen Sinn sagt H. Küng mit Recht: «Die katholische Kirche ist also neutestamentlich ausgerichtet, wenn sie versucht, die *opposita* (nicht alle, sondern diejenigen, die auch die des Neuen Testaments sind!) in einem guten Sinn zu umfassen und das *ganze* Neue Testament als Evangelium zu verstehen» (Kirche im Konzil [Freiburg i. Br. 1963] 149).

⁸ Vgl. Michel de Certeau, *Les révolutions du croyable*: Esprit, février 1969, 190–202.

⁹ Maurice Montuclard, *Conscience religieuse et Démocratie* (Paris 1963) 201–207.

¹⁰ Vgl. z. B. M. de Certeau, *Religion et société: les messianismes*: Etudes, avril 1969, 608–616.

¹¹ Jo 3, 21. *Poiein ten aletheian* («die Wahrheit tun») ist ein Ausdruck, der im Alten Testament sechs- oder siebenmal verwendet wird, um denjenigen zu bezeichnen, der ehrlich handelt. Bei Johannes besteht ein engerer Zusammenhang zwischen der Entscheidung und der Wahrheit. *Poiein* heißt zugleich hervorbringen (im Unterschied zu *prattein*, das mehr den Vollzieher der Handlung im Blick hat, hat *poiein* mehr deren Ergebnis im Auge; in der Septuaginta dient dieses Wort zur Bezeichnung der Schöpfung) und in die Tat umsetzen (der Wahrheit, die «vom Herzen ausgeht», entsprechend handeln). «Aufrichtigkeit» weist auf ein tiefes Innewohnen der Wahrheit hin.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE CERTEAU

geboren am 17. Mai 1925 in Chambéry, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Grenoble, an den Katholischen Fakultäten von Lyon, an der Sorbonne und an der École des Hautes Études in Paris, ist Lizentiat der Theologie und der Philosophie, hat ein Diplom «des Hautes Études» und ist Doktor der Religionswissenschaften. Er ist Redaktor der Zeitschrift *Études*, Vizedirektor der Zeitschrift *Recherches de Science religieuse*, Mitglied der Freischule von Paris, Seminardirektor an der Theologischen Fakultät von Paris, er doziert am Centre universitaire expérimental de Vincennes.