

Danièle Hervieu-Léger
Elemente zur Krise der
kirchlichen Lehr- und
Verkündigungssprache

Die christliche Verkündigung war von Anfang an Wort, das Anstoß erregte. Die Berichte der Apostelgeschichte lassen diese Konfrontation, diesen Zusammenstoß zwischen einer relativ stark stabilisierten religiösen Kultur und einer neuen Botschaft erkennen, deren Fremdartigkeit und Seltsamkeit nur der Torheit derjenigen zugeschrieben werden konnte, die sie verkündeten – oder einfacher gesagt: ihrer Trunkenheit. Sagte man doch von den Aposteln, wie in Apg 2, 13 steht, sie seien «voll von süßem Wein». Die Verkündigung des Kreuzes bewirkte einen Bruch innerhalb der jüdischen, ja innerhalb der gesamten antiken Kultur. Dabei liegt diesem Bruch nichts anderes zugrunde, als das äußerst anfechtbare Zeugnis der Apostel. Keine menschliche Erfahrung, weder eine individuelle noch eine kollektive, kann den Anspruch erheben, diesem Zeugnis Beweiskraft zu verleihen oder es aufzuwerten. Eben dieser unheilbare Bruch aber macht aus der Verkündigung der Apostel das, was Paulus «eine Torheit für die Welt» nennt.

Nun ist Kerygma schon von Begriff und Sache her etwas, das von Worten getragen wird. Es wählt den Kanal der Rede (discours), und sei es eine Rede, die einen Bruch mit einer herrschenden Kultur darstellt. Seine «Ungewöhnlichkeit» und «Fremdartigkeit» selbst steht auf dem kulturellen Boden eines Zeit- und Weltbildes, von dem es ebenso geformt wird, wie es seinerseits formend darauf einwirkt. Die christliche Botschaft als kulturelle Gegebenheit wird auf dem Wege über das mitgeteilt, was Paul Ricœur das «zur Verfügung stehende Glaubbare» (croyable disponible) einer Epoche nennt. Sie übernimmt als kulturelles Vehikel eine eschatologische Kosmologie mit ihrem Himmel und ihrer Hölle, eine Kosmologie, die «sich die Welt als ein System von Regionen und Orten vorstellt, an denen sich das Geschick der Wesen vollzieht». «Diese mythologische Betrachtungsweise in sich aber», bemerkt Paul Ricœur, «bildete für die Menschen von damals keineswegs einen Anstoß. Zum Anstoß ist sie für uns Menschen der modernen

Zeit geworden. «Dieser Anstoß aber ist nicht der Anstoß des Kreuzes, sondern der falsche Anstoß, den ein kulturelles Vehikel verursacht, das nicht mehr das unserer Zeit ist.»¹ Die Größe des Abstandes, der zwischen dem uns selbst «zur Verfügung stehenden Glaubbaren» und dem christlichen Wort klafft, das Bewußtsein unserer Distanz von dem mythologischen Unterbau, der den kulturellen Rahmen des Glaubens bildet, belasten heutzutage die christliche Rede mit einem Höchstmaß von Anfechtbarkeit und Fragwürdigkeit. Das geht soweit, daß es für manche zwischen der Weigerung, unablässig Worte zu wiederholen, die in der heutigen Kultur keine Entsprechung mehr haben, und dem mehr als problematischen Suchen nach einem «neuen sprachlichen Ausdruck», nach einer neuen Sprache, für nichts anderes mehr Raum gibt als für Schweigen ...

Natürlich darf das Problem zweifellos nicht auf «Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes» reduziert werden, die sich durch eine Übertragung oder selbst eine Adaptation der Texte überwinden ließen, also durch eine Art modernsprachlicher «Untertitel». Ein naiver Traum mancher Gläubigen und mancher Hirten: Sind die neutestamentlichen Bezugnahmen auf eine ländliche Lebensweise uns heutigen Städtern fremd? Nun, so übertragen wir sie auf uns vertrautere Bilder der technischen und industriellen Zivilisation! Das Vokabular der Schrift «kommt nicht an»? Warum soll man dann keine «moderne» Version der Bibel anbieten in einer allen zugänglichen Sprache, einer zeitgemäßen Umsetzung der Gleichnisse auf dem Weg über ausgewählte «Dinge des Lebens»? usw. Tatsächlich machen diejenigen, die den Auftrag zur Verkündigung der christlichen Botschaft haben, berechtigtermaßen geltend, wie notwendig es ist, den Glauben in einer den verschiedenen Hörerschaften und ihren je eigenen Anforderungen entsprechenden Form vorzustellen. Aber die praktische Notwendigkeit, die Botschaft annehmbar und verstehbar zu machen, begegnet heutzutage einer viel tiefer reichenden Infragestellung: dem Zweifel daran, ob eine solche Übertragung überhaupt möglich ist. Über die kritisierte mangelnde Kongruenz der Worte und Bilder hinaus besteht die Gefahr, daß dabei der Sinn verlorengeht. Die Frage gilt also nicht einfach der Form des Ausdruckes, sondern dem Grund, der zu einem solchen oder solchen Ausdruck führt und, noch genauer gesagt, dem semantischen Gehalt, der eine derartige Kommunikationsstruktur annimmt. Damit hätten wir die Ebene erreicht, auf der, wie es scheint, die

gegenwärtige Krise der gegenwärtigen kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache angegangen und verstanden werden muß.

I. Diese Krise läßt sich auf einer ersten Ebene über den gegenwärtig der Theologie gemachten Prozeß fassen, einen Prozeß, der im übrigen weit hin auf von den Theologen selbst geliefertem Material fußt.

Analysiert man speziell die jüngste Disqualifikation der Produktion der traditionellen Theologie, zumindest in bestimmten Randbezirken des christlichen Volkes, so erkennt man, daß manche diese «Krise der Theologie» der praktischen Auswirkung eines Aufkommens wissenschaftlicher und technischer Objektivität zuschreiben. Aus dieser Perspektive betrachtet ist es die moderne rationale Denkweise, die das metaphysische Denken, dem das religiöse Denken seine Kategorien entlehnt, erschüttert und damit in einen radikalen Gegensatz zu jeglichem theologischen Positivismus tritt. Natürlich bricht diese Denkweise namentlich mit der Indifferenz der Mystik der objektiven Realität gegenüber, jener mystischen Mentalität, die bisher die christliche Verkündigung geprägt hat. Mit der modernen Zeit, die mit der Französischen Revolution begann, sei, so bemerkt Jürgen Moltmann, das Gebäude der alten Institutionen zusammengebrochen und mit ihm zusammen seine metaphysischen Fundamente und Stützmauern, und die kulturellen wie intellektuellen Gewißheiten des Alltagsverständes, in denen man gesichert leben konnte, seien daraufhin verlorengegangen.²

Jedenfalls hat sich definitiv ein Riß in dem gezeigt, was Jahrhunderte vorher als das christliche «Faktum» betrachten konnten. Nun ist aber jede im voraus definierte Wahrheit bereits in ihrem Anspruch, die Realität wiederzugeben, verdächtig. Die Kritik, die die Entlarvung der Illusionen des individuellen wie kollektiven religiösen Bewußtseins durch die Humanwissenschaften der gesamten religiösen Rede aufbürdet, taucht schließlich in Gestalt einer theologieinternen Frage auf: jener Frage, welche die Enträtselung des kulturellen Unterbaues der christlichen Verkündigung aufwirft; diese Frage ist durch die moderne Exegese in die Geschlossenheit der theologischen Konstruktionen hineingetragen worden.

Dieser zweifache – zugleich von außen kommende und innere – Widerspruch, der die theologische Rede belastet, zeigt sich in der Disqualifikation jeder transzendentalen Dogmatik, die eine einseitige, rein überzeitliche Gottesidee impliziert,

wobei die Wahrheit Gottes, sowohl vom Standpunkt des Eschaton als auch von dem der Offenbarung aus, als Epiphanie des präsenten Ewigen und nicht als Apokalypse von verheißenem Zukünftigem betrachtet wird.³ Allein schon die Idee einer Offenbarung von Gegenwart («révélation-présence»), einer abgeschlossenen Selbstoffenbarung Gottes ohne «Zukünftiges (à-venir)», ist dem modernen Bewußtsein, das zutiefst historisches Bewußtsein, Bewußtsein der Unvollendetheit und der Bewegung der Welt ist, vollkommen fremd. Damit aber wird zugleich die gesamte doktrinale Rede der Kirche insofern sie sich auf ein solches Offenbarungsverständnis gründet, in Frage gestellt, wenn nicht gar abgelehnt.

II. Doch diese von christlichen Kreisen eingestandene «Krise der Theologie», die wir hier allerdings unmöglich näher analysieren können, ist nichts anderes als eine besonders deutliche Kristallisation der Erschütterung, die gegenwärtig der gesamte religiöse Bereich innerhalb der westlichen Zivilisation erfährt. Der naturwissenschaftlich-technologische Fortschritt entfaltet auf der einen Seite seine Auswirkungen auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene, verbreitet zugleich aber auf der anderen in der Mentalität breiter Bevölkerungsschichten die Idee einer nahezu totalen Manipulierbarkeit der Natur und – wengleich in geringerem Maße – seiner Geschichte durch den Menschen. Die Tendenz zu dieser Meinung ist zumindest beherrschend, obwohl sich unschwer die Grenzen eines solchen Einflusses menschlichen Verstandeswirkens aufzeigen lassen. In fortschreitendem Maße tendiert das kollektive Bewußtsein – und nicht allein das einiger intellektueller Kreise von Spezialisten – dahin, sich von den Erfordernissen des wissenschaftlichen Denkens formen und gestalten zu lassen. Wäre der Begriff nicht durch den Mißbrauch, den man damit getrieben hat (unter anderem, ja vor allem in konfessionellen Kreisen), entwertet, so könnte man hier vielleicht von einem allgemeinen oder fast-allgemeinen Prozeß der «Säkularisation» des Denkens reden. Die Aufdeckung naturgegebener und sozialer Zusammenhänge baut, indem sie «die Welt entzaubert», die Glaubwürdigkeit aller Behauptungen über das Eingreifen einer übernatürlichen, außerweltlichen und unkontrollierbaren Kraft in den Lauf der Natur und der Geschichte immer mehr ab. Darüber hinaus führt die naturwissenschaftlich-mathematische Methode gleichsam als Sicherheitspolizei im Bereich der Erkenntnis dahin, daß jedes Reden von

einer «von oben gegebenen» und nicht der experimentellen Nachprüfung unterworfenen Wahrheit von vornherein beargwöhnt wird. Bewirkt nicht das ständig zunehmende und gegenwärtig geradezu massiv auftretende Übergewicht der Kategorien des «Möglichen», des «Wirkenden» und des «Verifizierbaren» in der heute herrschenden Ideologie nur noch eine Verbannung der irrationalen oder utopischen Vorstöße in die Randbezirke der Gesellschaft, aus denen sie nach wie vor hervorbrechen? Ja, es neigt dazu, die Religion aus der Zahl der Elemente auszuschließen, die die Realisierung des sozialen Konsenses gestatten. In mancher Hinsicht kann die religiöse Bezugnahme heute sozusagen wie ein Markierungshügel wirken, wenn man an den Platz denkt, den sie historisch im Bereich des «sozialen Zementes»⁴ eingenommen hat.

«Jahrhundertlang», schreibt Emile Poulat in einem Artikel der vor kurzem in den *Archives de Sociologie des Religions* erschien, «waren Gott, das Übernatürliche, Himmel und Hölle, Jesus, Gottes Sohn, die Wunder, der Teufel, absolute Voraussetzungen für das christliche Europa, die durch das Abweichen selbständig Denkender oder kleiner Gruppen nicht beeinträchtigt wurden. Heute dagegen sind nicht allein absolute Dinge generell umstritten, sie haben auch in den Augen der Gläubigen aufgehört, als notwendiges Fundament der politischen Ordnung zu erscheinen, die sich entwickelt hat und die sie akzeptieren. Der soziale Konsens ruht auf anderen Grundlagen, auf einem Komplex zum Gemeingut gewordener Gewißheiten, der sich fortschreitend und mühsam gebildet hat und aus dessen Bereich die christliche Offenbarung mit ihrer Heilsgeschichte schließlich ausgeschlossen war (...). Es ergibt sich die Tatsache: Das Übernatürliche ist fortan eine Sache der persönlichen Option und zur Diskussion gestellt, das heißt, es ist Gewissenssache und nicht mehr Gesetz einer Gesellschaft.»⁵

Die Krise der Lehr- und Verkündigungssprache der Kirche läßt sich mit vollem Recht analysieren als Ausdruck des Zusammenstoßes zweier einander widerstreitender gleichermaßen rationaler Denkweisen: der theologischen und metaphysischen auf der einen und der naturwissenschaftlich-technischen auf der anderen Seite. Doch die geistige Krise, die sich durch das christliche Bewußtsein hinzieht, muß ihrerseits zur sozialen Krise in Beziehung gesetzt werden, die den Organismus der Kirche befallen hat. Die Bresche, die in ein religiöses System von Weltvorstellungen geschlagen ist, von denen die kollektiven Mentalitäten Nah-

rung, Gestalt und Prägung erhielten, die zunehmende Trennung zwischen sozialem und religiösem Konsens, erschüttern die Vorbedingungen für die christliche Verkündigung. Die Struktur der Kommunikation, durch die die christliche Botschaft sich jahrhundertlang verbreitet hat, ist vollkommen ins Wanken geraten. Tatsächlich läßt sich die ideologische Disqualifikation der christlichen Verkündigung nur in ihrer Beziehung zur politischen Disqualifikation der Kirche verstehen.

III. Die Geschichte der Kirche als Institution ist seit annähernd zwei Jahrhunderten durch den Rückgang ihres sozialen Einflusses auf allen Gebieten, politischem, rechtlichem, wirtschaftlichem wie geistigem, gekennzeichnet. Die religiösen Körperschaften befinden sich in der jüngsten Epoche in einer Situation sozialer Exterritorialität, die zwar relativ ist, auf den ersten Blick aber als im Zunehmen begriffen erscheint. Wenn die Kirche auch nicht immer abwesend ist, so hat sie doch aufgehört, an den Hauptfragen des sozialen Lebens entscheidenden Anteil zu nehmen. Sie erlebt praktisch, wie die Basis ihrer Anerkennung in der laiierten Gesellschaft – und nichts anderes ist die moderne Gesellschaft der westlichen Länder – zunehmend schmaler wird. Vom Zeugen des Planes Gottes, als der sie einst in einer stabilen Gesellschaft aufgetreten war, wird sie ihrer Tendenz und ihrem Auftreten nach immer mehr zum Zeugen – manche sagen zum Komplizen – einer ganz bestimmten sozialen und politischen Ordnung, zu einem unsicheren und damit verdächtigen Zeugen.

An dieser Stelle können wir den erwähnten Vorgang nur skizzenhaft entwerfen. Wir wollen uns damit begnügen, deutlich zu machen, wie weit er im Hinblick auf unser Thema von maßgeblicher Bedeutung ist, insofern er den Ansatzpunkt für eine radikale Kritik an der «amtlichen» Rede der Kirche und für die Bedingungen ihres Entstehens gibt.

Das Einverständnis zwischen der Kirche und dem sozialen Gesamtgefüge, in das sie sich hineinsetzt, läßt sich tatsächlich auf allen Ebenen kirchlicher Praxis greifen. Die theologische Produktion – ständig neu aufgegriffene Erläuterung und Interpretation des ursprünglichen Kerygmas – steht in besonderer Weise im Brennpunkt dieser modernen Befragung nach der ihr eigenen «situationsbedingten Bestimmtheit (détermination situationnelle)».⁶ Die Umwandlungen der dogmatischen Systematisierungen, die in der Kirche lange Zeit als Frucht des Wirkens des Geistes dargestellt worden sind,

durch welche die Christen im Verständnis des Wortes Gottes wachsen, stehen in Wirklichkeit ihrerseits zu konkreten – sozialen und kulturellen – Bedingungen in Beziehung, unter deren maßgeblichem Einfluß sie zustande gekommen sind. Die Aufdeckung ihrer spezifischen ideologischen Bestimmtheit und Funktion führt mit Notwendigkeit zu einer Relativierung der pastoralen Ausrichtungen. Sie beeinträchtigt in gleicher Weise entscheidend den Absolutheitscharakter der Lehrformulierungen, die von den Instanzen der kirchlich-institutionellen Macht ratifiziert sind und, im Prinzip, den normativen Bezugsrahmen der individuellen und kollektiven religiösen Erfahrung der Gläubigen abgeben.

Das Herantreten an die «amtliche» theologische Rede und speziell an die dogmatische vom soziologischen Standpunkt aus ist bis heute eine relativ wenig durchdachte und erforschte Methode und kann daher das allgemeinere Problem der Beziehungen zwischen der kirchlichen Institution und ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Raum nicht in befriedigender Weise angehen. Zumindest ist es weniger erforscht als die von den christlichen Kirchen auf dem Weg über die christlichen Soziallehren ausdrücklich entwickelte «soziale Konzeption». Die historische Soziologie – und an erster Stelle Ernst Troeltsch – hat sich vornehmlich an diesen Aspekt gehalten, um das kulturelle Einverständnis der Kirchen mit ihrer jeweiligen Zeit aufzudecken.

Praktisch läßt sich die Interpretation der gegenwärtigen Krise der christlichen Lehre nicht von der kritischen Wertung des Gesamt der lehramtlichen Unterweisung trennen, ebensowenig wie die Analyse der durch sie ratifizierten pastoralen Grundlinien. Es erweist sich als notwendig, ständig die theoretische Produktion der ekklesialen Institutionen mit ihrer konkret praktizierten Pastoral zu konfrontieren unter dem Aspekt der ihnen zugrunde liegenden sozialen Existenzbedingungen. Ist es doch so wahr, was P. Congar in seinen *Bloc-Notes du Concile* schrieb, «daß man die seiner Pastoral gemäße Theologie hat und die seinen Bedürfnissen gemäße Pastoral...» Wenn es eine Krise «der systematischen Reflexion über das Handeln der Kirche gibt, die alle Ämter und alle Mittelinstanzen und -funktionen, die dieses Handeln in Bewegung setzt, mit betrifft»,⁷ dann vor allem, weil wir eine Krise der Stellung der Kirche und eine Minderung ihrer Rolle in einer durch einen «allgemeinen Mißkredit des Mysteriums»⁸ charakterisierten kulturellen Umwelt erleben. Ebenso ver-

weist die Art der Systematisierung der strategischen Praktiken direkt auf die religiösen Signifikationsmodelle, die von «Gott, in sich selbst und in seinem Werk, sowohl dem der Schöpfung als auch dem der Erlösung, betrachtet», handeln.⁹ Die moderne Forderung, ideologische Bestimmtheit und Funktionsweise der gesetzlich bestimmten Rede mit ihrer normierenden Kraft für das christliche Volk zu klären, setzt voraus, daß man auch den Teil der Darbietung der Durchleuchtung durch eine Soziologie der Ideologien unterzieht, der sich als «im Namen Gottes selbst festgehalten» versteht. Das ist der Fall bei den dogmatischen Definitionen im eigentlichen Sinne. In weiterem Sinne ist heute der Gesamtkomplex der orthodoxen Glaubensformulierung und -darstellung, der sich von rechtlichen Erwägungen bis zu praktischen Richtlinien für das Handeln und von der Hierarchie formulierten pastoralen Prinzipien erstreckt, den Bemühungen der soziologischen und politischen Kritik unterworfen.

Gerade der Anspruch der christlichen Lehre auf Unabhängigkeit und Eigenständigkeit allen kulturellen und sozialen Bedingtheiten gegenüber erscheint als signifikativ für ihre sehr hohe Fähigkeit, die eigenen politischen Züge zu verbergen. Der von ihr selbst erhobene Universalitätsanspruch – universell in Zeit und Raum – enthüllt in bezeichnender Weise, wie wenig sie sich ihrer sozialen Funktion bewußt ist. Nun charakterisiert aber diese spezifische Wissens- und Bewußtseinslücke in verschiedenem Maße jede ideologische Ausführung: Die christliche Lehrdarstellung gehört aber ohne jedes Sonderrecht in ein ideologisches System, «ein System, das seine eigene Logik und seine eigene Strenge besitzt, sowie Vorstellungen (Bilder, Mythen, Ideen oder Begriffe je nachdem), die von einer historischen Existenz und Rolle innerhalb einer gegebenen Gesellschaft herrühren».¹⁰ Die Sprache der Lehre bezieht ihren Platz in jenem «religiösen Bereich» der Ideologie, in dem sich vorzugsweise der menschliche Traum – Hoffnung oder Heimweh – eines anderen Lebens ansiedelt.

IV. Betrachtet als ideologisches Produkt einer gegebenen Gesellschaft ist die Sprache der kirchlichen Lehre und Verkündigung einer scharfen Kritik unterworfen. Es ist möglich und zugleich dringend erforderlich, die spezifische Funktion der Sprache christlicher Lehre und Verkündigung in dem religiösen Bereich der einer bestimmten Gesellschaft eigentümlichen Ideologie in Rechnung zu stellen und zu bewerten.

Als von der in einem je bestimmten Augenblick beherrschenden religiösen Ideologie gebildeter Ausdruck erscheint die amtliche Sprache der Kirche wie ein «Zurechtrücken» (und zwar in allen Bedeutungen des Wortes) der unklaren religiösen Vorstellungen innerhalb des sozialen Organismus. Jegliche theologische Formalisierung, wie sie von der kirchlichen Institution in die Wege geleitet und gelenkt wird, erfüllt eine zweifache Funktion.

Als erste versteht sie die Funktion, die religiösen Sinn- und Bedeutungsgehalte entsprechend dem von einer gegebenen Gesellschaft autorisierten begrifflichen Instrumentarium zu organisieren. Die möglichen Systematisierungen sind tatsächlich an Weltbilder gebunden, wie sie in jedem Augenblick des historischen Ablaufes durch den herrschenden Kenntnisstand und die Art der sozialen Beziehungen entstehen. So garantiert die theologische Formalisierung durch sukzessive Anpassungs- und Neuabstimmungsvorgänge die Kohärenz der religiösen Ideologie im Gesamt der herrschenden Ideologie. Die Behauptung, die Sprache der kirchlichen Lehre sei eingebaut in das ideologisch und kulturell Mögliche einer bestimmten Gesellschaft, führt natürlich zur Aufhebung einer idealistischen Auffassung von der Theologie als ausschließliche Frucht einer Meditation der Schrift und der Väter. Das ist aber – wird man einwenden – eine von den heutigen Theologen längst aufgegebene Problemstellung. Doch ist sie in den kollektiven Mentalitäten soweit präsent geblieben, daß diese Sprache innerhalb eines kirchlichen Organismus weiter aus sich selbst Autorität behält. Die Erschütterung eben dieser Autorität ist ein Hauptelement in der Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache.

Gewiß geht es uns nicht darum, an die Stelle der idealistischen Interpretation eine mechanistische Konzeption zu setzen, die in einer eng deterministischen Weise das Auftauchen neuer religiöser Kategorien oder neuer Anordnungen dieser Kategorien mit den Wandlungen verknüpfen würde, von denen die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft betroffen wird, innerhalb derer diese Vorstellungen Gestalt gewinnen. Tatsächlich nimmt das Einverständnis christlicher Lehre und Verkündigung mit den jeweiligen Ideologien unter anderem die spezifische Form einer Hermeneutik des Corpus der Schriften an, die beständig neu aufgegriffen wird von einer in Wandlung befindlichen ideologischen Konstellation aus und unter deren Einwirkung. Das Bemühen um Selektion und Interpretation der Texte in der Absicht, die Be-

zugsfunktion der Schrift zu bewahren, erscheint dann wie die ständig neu durchdachte Begegnung des ideologisch Möglichen der Botschaft des Evangeliums und des ideologisch Möglichen (oder des ideologisch Dringlichen),¹¹ das aus der sozialen Praxis erwächst und den kirchlichen Organismus beeinflusst.

In der Polemik zwischen dem traditionellen theologischen System, das in einem neuen Kontext seine Glaubwürdigkeit verliert, und den neuen religiösen Kategorien, die aus einer gewandelten sozialen Konstellation hervorgehen, ergeben sich die sukzessiven Gleichgewichte innerhalb des religiösen Bereiches der Ideologie in Gestalt einer Kombination der verschiedensten Verständnisfilter der Botschaft des Evangeliums. Das ganze Problem besteht darin, zu wissen, ob diese der christlichen Lehre und Verkündigung eigentümliche Dynamik weiter wirksam bleiben kann in einer Gesellschaft, in der ein religiöses System von Welt- und Geschichtsvorstellungen immer mehr aufhört, das tragende Gerüst der herrschenden Ideologie zu gestalten, in der eine übernatürliche Interpretation der individuellen und kollektiven Zukunft des Menschen mehr und mehr aus der kollektiven Mentalität zu verschwinden neigt. Diese Logik der «Tradition», die mit einer global christlichen kulturellen Welt in Zusammenhang steht, wird falsch ausgelegt, sobald sie nicht mehr von einem religiösen Konsens getragen wird, der mit einem sozialen identifiziert ist.

V. Gleichwohl wird immer auf dem Weg über diese, wenn auch im Augenblick so deutlich schwindende Dynamik die zweite Funktion der theologischen, doktrinalen und pastoralen Formalisierung wahrgenommen: ihre regulierende Funktion. Die Gegensätze zwischen traditionellem theologischem System und den neuen religiösen Kategorien nehmen verschiedene Formen an: vor allem die eines in den Funktionsstörungen der Institution selbst zu registrierenden Widerspruches zwischen den wenig oder gar nicht formalisierten «volkstümlichen» religiösen Vorstellungen und den amtlichen Systematisierungen. Diese letzteren wirken dabei wie «hinter der Wirklichkeit herhinkende Gedankenkonstruktionen»!¹² Man denke nur etwa an die gegenwärtig zu beobachtende Entwicklung von Basisgemeinden. Sie haben mit den traditionellen Pfarreien gebrochen, deren Funktionsweisen nicht mehr oder nur noch schlecht den tatsächlichen Gegebenheiten des städtischen Lebens entsprechen. Hinter einer solchen Auseinandersetzung

zwischen zwei Formen kirchlicher Gruppierungen wird der Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Systemen von Konzeptionen der Kirche, ihrer Machtstrukturen und ihrer sozialen Rolle sichtbar. Dieser Widerspruch zwischen der Masse der Gläubigen (oder doch zumindest gewisser Gruppen unter ihnen) und den Instanzen, bei denen die Macht ausübung der kirchlichen Institution liegt, kann in bestimmten Fällen an der Basis zu Versuchen führen, selbst eine Initiative wiederzuergreifen. Vom Ausbrechen der Sektenbewegungen bis zu den jüngsten Phänomenen der «Untergrundkirche» bezeugt uns die Kirchengeschichte einen ihr latent innewohnenden antiinstitutionellen Trend in der Kirche. Andererseits nimmt aber auch nicht selten der innerkirchliche Machtkonflikt die Form theoretischer Diskussionen an. Dabei bestreiten dann Theologen als Wortführer neu entstehender Bestrebungen die vom Lehramt sanktionierten herrschenden Modelle im Namen neuer Interpretationssysteme, die das Lehramt möglicherweise eines Tages selbst integriert – wenn auch möglicherweise mit großer Verzögerung. Daß Theologen, die geraume Zeit in besonderer Weise der Repression von seiten römischer Instanzen ausgesetzt waren, nachher bei einem Konzil als «Sachverständige» berufen werden konnten – wie das beim Zweiten Vatikanum der Fall gewesen ist –, veranschaulicht, wie außerordentlich gut das herrschende religiöse System in der Lage ist, interne Kontestationsbewegungen zu assimilieren, solange sie nicht den sozialen Status der kirchlichen Institution und die ideologische Funktion ihrer Lehr- und Verkündigungsäußerung in Frage stellen. Was aber geschieht speziell dann, wenn dieser Status durch den globalen sozialen Kontext, der ihn bis dahin garantiert hat, in Frage gestellt wird?

Ob es nun darum geht, die Unruhe an der Basis unter Kontrolle zu halten oder über die theologische Produktion zu entscheiden – das kirchliche Lehramt sieht sich, um sein eigenes System der Einflußnahme zu erhalten, veranlaßt, ein delikates Spiel von Konzession und Repression zu spielen. Es sortiert aus und stellt durch die Neuordnung seiner eigenen Äußerungen das Vorherrschen eines beherrschenden, normativen religiösen Bildes sicher, das zu einer gegebenen Zeit den von der Institution der Kirche eingegangenen Typ sozialen Kompromisses zum Ausdruck bringt.¹³ Die Wandlungen der christlichen Lehre und Verkündigung (einschließlich der Glaubwürdigkeitskrise, die sie im gegenwärtigen kulturellen Kontext erleben) lassen sich zu sukzessiven ideologischen Modellen

in Beziehung setzen, durch die hindurch die Kirche sich sieht, ihre Stellung in der globalen Gesellschaft sieht und diese Stellung zu wahren oder wiederzugewinnen trachtet. Die Art und Weise, wie die Kirche die Modalitäten des Zuganges der Menschen zu Gott, das Tätigwerden Gottes in der Geschichte und die Sendung der Kirche in der Welt denkt und ausspricht, läßt sich (natürlich nicht in ausschließlicher Weise, d.h. es gibt auch andere Aspekte für Analysen) unter dem Gesichtspunkt der nachträglichen Rationalisierung der verschiedenen Formen sozialer Integration der kirchlichen Institution analysieren, die sie trägt. Das Problem ist auch hierbei, ob dieser Regulierungsvorgang noch funktionieren kann in dem Augenblick, in dem die Körperschaft der Kirche ihre eigene Rand-situation erfährt, oder ob die gegenwärtige Krise der Sprache der kirchlichen Lehre und Verkündigung nicht das alarmierende Symptom ihrer sozialen Desintegration ist.

VI. Soviel ist zumindest sicher: Die Analyse des sozialen Status der Kirche und seiner Umwandlungen anhand der christlichen Redeäußerung führt zu einer Entsakralisierung dieser Form der Äußerung, welche die Krise, unter der sie leidet, noch mehr radikalisiert. Sobald man nämlich die von den Menschen gestalteten Vorstellungen, Meinungen und Lehren zu ihrer je eigenen sozialen Existenz in Beziehung setzt, «läßt man unter dem Gewand der idealisierten Sprache der Religion die Existenz realer Interessen, konkreter Spannungen zwischen den Individuen und den sozialen Gruppen zutage treten, für die die Sprache nur eine gereinigte Übersetzung ist».¹⁴

Es genügt nicht, hier nach der «ideologischen Reduktion» zu rufen, um die politische Kritik an der christlichen Rede zu entschärfen. Durch ihre strukturelle Gebundenheit an das kulturelle Vehikel, das sie gewählt hat, um sich auszudrücken, ist die christliche Botschaft heute genötigt, ihre ideologische Bedingtheit anzuerkennen. Diese wiederum ist bestimmt durch die soziale Stellung der sie tragenden kirchlichen Institution. Die christliche Rede erscheint in dieser Perspektive wie das Werkzeug der ideologischen Rechtfertigung einer Kirche, die ihrerseits dem herrschenden politisch-ökonomischen System verhaftet und dienstbar ist. Christliche Theologie und Verkündigung spiegeln auf ihrer eigenen Ebene die Unterwerfung der Körperschaft der Kirche unter die politische Macht wider. Das ist der Preis, mit dem die Kirche seit Konstantin die ihr in der bürgerlichen Gesellschaft

gewährte soziale Anerkennung bezahlt. Die Verschleierung des messianischen und apokalyptischen Gehaltes der christlichen Botschaft zugunsten einer Ethik der Unterwerfung, sowohl im religiösen als auch im weltlichen Bereich, ist ein typischer Zug der orthodoxen religiösen Lehre und Verkündigung, die damit zugleich politische orthodoxe Lehre und Verkündigung wird. So gesehen hat die religiöse Emanzipation der Massen auf ideologischem Gebiet eine entscheidende Etappe ihrer politischen Emanzipation dargestellt. Mit anderen Worten gesagt: Die Aufdeckung des konkreten Zusammenhanges zwischen christlicher Lehre und Verkündigung und herrschender Ideologie liegt im Zentrum der gegenwärtigen Krise eben dieser christlichen Lehre und Verkündigung, die sich in der politischen Disqualifikation der Sprache der Kirche sichtbar machen und analysieren läßt.

Und es genügt nicht, die innerkirchlichen Gegensätze und speziell die Polemik zwischen dem traditionellen theologischen System und den sogenannten neuen Theologien zur Kenntnis zu nehmen, um zu dem Schluß auf die nahe bevorstehende «politische und ideologische Loslösung der Kirche» zu gelangen ... Es ist eine häufig zu beobachtende Illusion der inneren Kontestation, von der reinen Umformung der christlichen Rede die Aufhebung der sozialen Mehrdeutigkeit der christlichen Körperschaft zu erwarten. Das ist nichts anderes als eine Umkehrung des Problems: Viele der «Gegen-Theologien» lassen sich ganz im Gegenteil als Reflexbewegung eines absterbenden ideologischen Apparates erklären und definieren, die in einem gewandelten kulturellen und sozialen Kontext diesen Apparat funktionsfähig erhalten und den Status der religiösen Institution innerhalb einer in Umwandlung begriffenen sozialen Struktur bewahren soll. Das veranlaßt Leo Dullart zu der Feststellung,¹⁵ die «Theologie der Säkularisation ergänze das auf dem Profit basierende System unserer Gesellschaft, indem sie dem Christen in der Welt persönliche Motivierungen zur Verfügung stelle, die so beschaffen seien, daß er mit ihnen seine Pflichten innerhalb der Gesellschaft erfüllen könne». Die Widersprüche in der christlichen Rede spiegeln die Widersprüche in der herrschenden Ideologie wider und enthüllen keineswegs einen Bruch mit ihr. Die Umwandlungen der christlichen Sprache sind ihrerseits ein Zeugnis für die beständige Anpassung der beherrschenden Ideologie an die Erfordernisse des sie hervorbringenden sozialen Systems, in unserem konkreten Falle an die des Spätkapitalismus.

Doch das ist das Paradoxe der gegenwärtigen Situation und die spezifische Eigentümlichkeit der heutigen Krise der religiösen Sprache: Die Sprache kirchlicher Lehre und Verkündigung ist tatsächlich von zwei Seiten her erschüttert.

Sie ist erschüttert durch die Erschütterung der bürgerlichen individualistischen und liberalen Ideologie, die ihrerseits hervorgerufen ist durch das Aufkommen einer sozial revolutionären und nichtreligiösen Bewegung. Sie ist gleichzeitig erschüttert, insofern sie von dem spätkapitalistischen System selbst zurückgewiesen wird, das inzwischen auf die Hilfe einer religiösen Rechtfertigung verzichten kann außer vielleicht als Ventil der Personalisierung des Individuums.

Jean Guichard greift die Analysen aus J. Moltmanns Theologie der Hoffnung auf und verweist vornehmlich darauf, daß die verschiedenen theologischen Personalismen und Existenzialismen gerade in dem Moment aufkommen, in dem die modernen kapitalistischen Strukturen speziell diese innengewendete Religion brauchen, die einerseits nicht mehr in die wichtigen Lebensmechanismen der Gesellschaft eingreift, die sich von einem für ihr Funktionieren nicht mehr erforderlichen Glauben emanzipiert haben, die andererseits aber die Rolle einer «Entlastung (soulagement)» für das sozial mehr und mehr zum Objekt gemachte Individuum spielt.¹⁶

Diese zweifache Krise der Sprache der Kirche in Gestalt einer politischen Disqualifikation und einer Reduktion auf eine psychologische Funktion, wirft nun tatsächlich das Problem auf, unter welchen Umständen und Bedingungen die theologische Rede, soweit sie ideologische Rede ist, zustande kommt und entsteht. Es geht also nicht mehr um die Frage nach einer «theologischen Alternative», das heißt der Frage nach der Entwicklung einer religiösen Rede, die für den modernen Menschen annehmbar ist, der von der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation geprägt wird. Vielmehr ist es die Frage nach dem Ort, von dem aus der Theologe spricht, oder mit anderen Worten: die Frage nach dem Standort innerhalb der sozialen Klassen, den derjenige einnimmt, dessen Aufgabe es ist, die herrschende religiöse Ideologie zu formalisieren.

Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge gibt sein Status dem Theologen als Spezialisten in den Dingen Gottes, der abgeschnitten ist von der Masse des christlichen Volkes, seinen Platz in vollem Umfang unter denjenigen Intellektuellen, die Nizan etwas schroff als «Wachthunde» des herrschenden Sy-

stems bezeichnet hat. Ungeachtet der im Gang befindlichen Abdrängung des religiösen Bereiches in eine minoritäre Position bleibt die theologische Front in diesem Sinne eine entscheidende Front im ideologischen Kampf. Manche konstatieren eine Sterilität des Klerus in der Erarbeitung einer erneuerten Sprache des Glaubens und erblicken eine Lösung der Krise in einer Reappropriation der theologischen Befugnis durch Gemeinschaften, in denen die kollektive Befragung über die christliche Existenz an die Stelle der exklusiven Sorge um die Erhaltung eines religiösen Erbes träte.

Diese Aneignung nötigt zu einem voll gewollten Abbau des Machtsystems, das in der Kirche vor-

herrschend ist und seinerseits die Methode der politischen Enteignung der Massen in der Gesamtgesellschaft fortpflanzt. Doch garantiert sie nicht von selbst eine Zukunft für die christliche Lehre und Verkündigung. Denn Zukunft der christlichen Rede ist nichts anderes als Zukunft der Kirche selbst und der christlichen Gemeinschaften. Wenn es aber zutrifft, daß die historische Zukunft jeder menschlichen Gruppe an ihre konkrete Solidarität mit den ausgebeuteten im Kampf um ihre Befreiung stehenden Massen gebunden ist, dann hängt von der Effektivität dieser Solidarität auch die Möglichkeit ab, in heutiger Zeit Gott zur Sprache zu bringen.

¹ Paul Ricœur, *Critique de la Religion et Langage de la Foi* (Centre Protestant du Nord Lille 1969), vervielfältigte Referate.

² Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, franz. Ausg. (Paris 1970) 249, ein Barth-Zitat.

³ aaO. 58–59.

⁴ Von A. Gramsci gegebene Definition der Ideologie.

⁵ Emile Poulat, *Catholicisme urbain et pratique religieuse: Archives de Sociologie des Religions* (1971) 29.

⁶ Die Formel stammt von Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie* (Paris 1956).

⁷ Eine Definition der Pastoraltheologie von Pierre Adnes, *La Théologie Catholique* (Paris 1967).

⁸ Antoine Casanova, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise* (Paris 1969).

⁹ Pierre Adnes, aaO.

¹⁰ L. Althusser, *Pour Marx* (Paris 1964) 238–242.

¹¹ Vgl. Antoine Casanova, aaO.

¹² Diese Definition der Ideologie im Gegensatz zur Utopie, die vielmehr der Realität vorausgreift, gibt Mannheim, aaO.

¹³ Wenn wir hier Begriffe wie «(geheimes) Einverständnis», «Kontrolle, Überwachung (arbitrage)» oder «Kompromiß» verwenden, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß wir in diesen Vorgängen der ständigen Neuerarbeitung der Sprache des Kerygmas und der Lehre im Sinne der Orthodoxie nichts anderes sähen, als ein taktisches Manöver, das vom kirchlichen Lehramt bewußt unternommen wird, um seine eigene Macht zu erhalten. Tatsächlich handelt es sich um eine ebenso mystifizierte wie mystifizierende Rede. Gilt nämlich L. Althusser's Bemerkung in *Pour Marx*, daß «das Wirken der Ideologie nie rein instrumental sein kann,

sondern (daß) die Menschen, die sich ihrer als eines reinen Handlungsmittels, eines Werkzeuges, bedienen, selbst in ihr gefangen und von ihr betroffen sind in eben dem Augenblick, in dem sie sich ihrer bedienen und sich als deren Herren fühlen, gegen die es keine Berufung gibt», für die in einem Gesamt herrschende Ideologie, so gilt sie gleichfalls für jede einzelne Rede innerhalb dieses Bereiches.

¹⁴ Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme* (Paris 1964).

¹⁵ Leo Dullart, *Les deux visages de la Théologie de la Sécularisation* (Paris 1970) 133f.

¹⁶ Jean Guichard, *Eglise, Lutttes de classes et Stratégies politiques* (Paris 1972) 71.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren am 3. Februar 1947 in Paris, sie besitzt das Diplom des Instituts für politische Studien zu Paris, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, ist Lehrbeauftragte am Collège Coopératif (École pratique des hautes études, Sektion VI) und am Institut für soziale Studien zu Paris. Sie führte Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Religionssoziologie durch (politische und religiöse Vorstellungen bei den katholischen Studenten in Frankreich und Entwicklung von Basisgemeinschaften im katholischen Bereich) und studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der neueren anti-institutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Über ihre Forschungen berichtete sie in verschiedenen Veröffentlichungen.