

Edward Schillebeeckx

Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem

1. Historische Verhaftung der Glaubenssprache

Christliche Offenbarung ist sowohl *Gottes Heilshandeln* wie auch dasselbe Heilshandeln, *erfahren und zur Sprache gebracht* von Gottgläubigen, also in diesem Sinne «frommen» Menschen.¹ Schon das schließt ein, daß die Sprache als historisch bedingtes Geschehen mit ihrem Wesen in das eintritt, was Gläubige «das Offenbarte» nennen. Das Neue Testament interpretiert also in Glaubenssprache den Sinn der historischen Ereignisse: das Jesus-Ereignis wird, über das Historisch-Erreichbare hinaus, als die endgültige Heilsoffenbarung Gottes interpretiert, nicht ohne eine Grundlage im historischen Geschehen selbst zu haben. Aber die Schrift tut das in vorgegebenen Sprachkategorien: Erlösung, Reich Gottes, Erhöhung, Menschensohn, Sohn Gottes usw. – das heißt in kulturell und religiös vorgegebenen Kategorien, die unter dem Eindruck der historischen Jesus-Wirklichkeit erst ihre spezifisch christliche Bedeutung erfahren. Die in Jesus geoffenbarte Wirklichkeit, die konkret auf uns zukommt, ist also auch ein sehr bestimmtes *Sprach-Ereignis*. Sie ist für uns erst eine wahrhaft zu verstehende Wirklichkeit, wenn sie sachlich und historisch bedingt in dem zur Sprache gebracht wird, was wir *Glaubenssprache* nennen.

Die Glaubenssprache ist deshalb nicht eine Art zeitgenössische «Einkleidung» dessen, was Gläubige anderer Bezirke in ihrer gewissermaßen puren Wirklichkeit und Gegebenheit ohne weiteres erkennen würden. Das *interpretative* Sprach-Element gehört mit zur konkret präsentierten Offenbarung, nicht nur zu ihrer sogenannten Ausdrucksweise. Nirgendwo gibt es demnach eine «sturmfreie Zone», die dem wechselnden, menschlich-geschichtlichen Sprachgeschehen entfliehen könnte, das ja seine eigene Schicksalhaftigkeit hat neben der besonderen Kontingenz des in der Geschichte stehenden, interpretationsbedürftigen Ereignisses, das Jesus Christus selbst ist.

Die Folge davon ist, daß die «Übersetzung» biblischer Kategorien in unsre heutigen Sprach-

kategorien nicht nur eine Frage sprachlicher «Einkleidung» ist (wie Kinder ihre Puppe an- und ausziehen). Der christliche hermeneutische Prozeß oder Verstehensprozeß kann nicht nur in Begriffen von Sprache und Übersetzung eingefangen werden, wobei die «biblische Sprache» (als solche) letztlich als Kriterium diene. Das Problem liegt komplizierter.

Jesus von Nazareth stand als Mensch ja auch selbst ganz und gar in einem komplexen Zeitgeschehen: in einer sehr bestimmten Überlieferungsgeschichte, zumal der seines jüdischen Volkes, das sich selbst als «Volk Gottes», Diener und Zeuge Gottes vor der ganzen Welt interpretierte. Jesus fühlte sich in dieser (so interpretierten) Geschichte verantwortlich für den eigenen Platz und Auftrag. Dabei sah er sich dennoch konfrontiert mit den auseinanderstrebenden Interpretationen zur Bedeutung dieses Gottesvolkes und des Gottesreiches, wie sie in seinem Milieu vorgegeben waren: einer apokalyptischen, einer eschatologischen, einer ethischen, einer politisch-zelotischen, einer mystischen Interpretation (um nur die wichtigsten aufzuzählen). Innerhalb dieser Vielfalt hat Jesus selbst sehr persönlich Stellung genommen; allerdings wurden, vor allem wegen seiner schmällichen Hinrichtung, seine Botschaft und Lebensforderung historisch zweideutig. Noch abgesehen von jedem kirchlichen Kerygma oder Glaubensbekenntnis darf das alles durchaus als Ergebnis sorgfältiger historischer Quellenstudien gelten.

Den historisch bedingten Rahmen des Auftretens Jesu darf man deshalb nicht aus dem Auge verlieren, wenn man in *Glaubenssprache* von Jesus als dem Messias oder Christus, dem Menschensohn, dem Herrn, dem Sohn Gottes usw. spricht. Noch weniger darf man das (biblische) Wort über das, was Jesus unter diesen konkreten Umständen sagte und tat, ungeschichtlich verabsolutieren, indem man es aus den historisch gefärbten Sprachkategorien dieser Zeit herauslöst, in der dieses Jesus-Geschehen in Worte gefaßt wurde; man kann dieses Sprachgeschehen nicht zu «zeitlosen» Kategorien erhöhen. Davor warnt uns übrigens schon die neutestamentliche Vielheit christologischer Sätze und auseinandergehender Formulierungen vom Reich Gottes, von der Erlösung und vom Heil in Christus.

Nicht nur die Sprache dieser ursprünglichen Glaubensbekenntnisse und *kerygmata* nimmt an der historischen Mehrdeutigkeit teil, sondern die Vielfalt und Verschiedenheit dieser Glaubensbekenntnisse (obwohl unter dem Eindruck der histori-

schen Jesus-Wirklichkeit) ist selbst in erster Linie auch mitbedingt durch die für das menschliche Fassungsvermögen historische Mehrdeutigkeit, vielfache Schattierung und deshalb rationale Undurchsichtigkeit gerade dieser konkreten «Erscheinung Jesus». Das früheste Evangelium – das sogenannte Evangelium nach Markus – will offenbar durch seine Theorie vom sogenannten «Messiasgeheimnis» die Nicht-Durchsichtigkeit des irdischen historischen Geschehens, das «Jesus» heißt, sicherstellen. Schließlich tut sogar das Johannes-Evangelium (in seiner kanonischen Version) nichts anderes – in krassem Gegensatz zu der von ihm benutzten Quelle, den sogenannten «Wundererzählungen» –, als die eine fast empirisch *zwingende* Sichtbarkeit der Göttlichkeit Jesu zu verteidigen. Die historische und also verschieden interpretierbare Vieldeutigkeit der Erscheinung, die «Jesus von Nazareth» heißt, erscheint jedem, der die kanonischen neutestamentlichen Schriften vor dem Hintergrund der herausdestillierbaren sogenannten «nichtkanonischen» mündlichen und schriftlichen Vorgeschichte liest, die sich oft in späteren sogenannten apokryphen Evangelien fortsetzt, als ein Konsens aller kanonisch anerkannten (neutestamentlichen) Schriften, die alle Jesus, wenn auch nicht auf einheitliche Art und Weise, so doch erst vom Kerygma seines Todes und seiner Auferstehung her als den *einen Jesus* verstehen.

Das christliche hermeneutische Problem oder Verständnisproblem, auch die Frage nach der Glaubenssprache, ist deshalb das Problem eines *Konflikts* zwischen der historisch mehrdeutigen Eigenart des Lebens Jesu, seines Werkes und seines Todes einerseits, und den in einer bestimmten Kultur vorhandenen religiösen und kulturellen Erwartungen, Bestrebungen und Ideologien andererseits, von denen aus das, was in Jesus selbst zu Worte kam, im Neuen Testament (und in der folgenden Kirchengeschichte) historisch konkret formuliert wurde.² Erst in zweiter Linie ist es eine Frage der Übersetzung dessen in unsre heutige Kultur, was aus diesem Konflikt an echter Jesuswirklichkeit herausdestilliert wurde. Die Beziehung zur sich immer wieder verschiebenden Geschichte mit ihrer stets besonderen, eigenen Kultur ist deshalb dem christlichen Credo als Credo und jeder christlichen Glaubenssprache innerlich verbunden. Ein Christ, der das Glaubensbekenntnis «Jesus Christus, Herr der Geschichte» ernst nimmt, wird übrigens schon in *diesem* Glaubensbekenntnis unmittelbar begreifen, daß auch die Beziehung zu *unserer* historischen Situation des 20. Jahrhunderts

in *unser* gläubiges Sprechen – hier und heute – über Jesus Christus und seine Kirche selbstverständlich eintreten wird. Ihre Ablehnung und das Absolutsetzen der Glaubenssprache einer bestimmten Periode, und sei es die des Neuen Testaments, enthielte faktisch die Leugnung dieses Glaubensbekenntnisses, nämlich daß Jesus zum Herrn aller Geschichte erhöht ist, auch der unsren hier und heute. In Glaubenssprache sprechen ist deshalb wesentlich ein geschichtliches und ein hermeneutisches Tun. Wer die wirkliche *Geschichtlichkeit* des christlichen Glaubens und seiner Glaubenssprache leugnet und also nicht die Notwendigkeit jenes hermeneutischen Tuns anerkennt, wird deshalb in einer Krisenzeit der *Glaubenssprache* in dieser Krise unvermeidlich (aber zu Unrecht) eine *Glaubenskrise* schlechthin vermuten und also durch polarisierende Wirkung einen kirchlichen Krisenzustand heraufbeschwören. Wer sich dagegen schon verschiedener Glaubenssprachen und vieler hermeneutischer Neuinterpretationen bewußt ist, die wir von Jesus in den verschiedenen Teilen des Neuen Testaments selbst finden (die alle nichtsdestoweniger, wenn auch unter verschiedenen Sichtwinkeln, ihren bedingungslosen Glauben an den *einen* Jesus von Nazareth bekennen), wird zwar erfahren, daß wir uns im heutigen Kulturumbruch zwar kräftig in einer «Krise der Glaubenssprache» befinden, aber er wird (ebensowenig wie das einst bei der Kanonisierung der verschiedensten altchristlichen Schriften der Fall war, die in ihrer Glaubenssprache sehr verschieden waren) diesen neuen Identifikationsprozeß nicht per se als den Untergang oder die Aushöhlung des alten christlichen Glaubens betrachten. Als echter Christ wird er darin den Versuch von Gläubigen sehen, in einem (kritischen) lebendigen Verhältnis zur Gegenwart das in Jesus Offenbarte neu zur Sprache zu bringen: in Treue zu Jesus und doch in einer anderen Glaubenssprache als Äußerung einer gewandelten Menschen- und Welterfahrung, die Fleisch und Blut ihres konkreten menschlichen Lebens geworden ist.

Die heutige Krise der Glaubenssprache ist der Versuch von Gläubigen unseres Jahrhunderts, eine glaubensgerechte und doch unserm 20. Jahrhundert entsprechende persönliche Antwort zu finden auf die unvermeidliche Frage, die heute auch uns gestellt ist: «Aber ihr, wer sagt ihr, daß ich bin?» (Mk 8, 29; Mt 16, 15; Lk 9, 20). Daß dies nicht ohne Risiko geschehen kann, ist selbstverständlich. Aber die sogenannte Krise an sich zeugt eher von christlicher Vitalität, auch heute noch.

2. *Glaubenssprache keine Gettosprache*

a) Wie jede Sprache ist auch die Glaubenssprache keine «metaphysische Größe»; sie wird getragen von einem sehr sachlichen gesellschaftlich-historischen Geschehen, das Äußerung sowohl von *Sinn* wie von *Sinnlosigkeit* in unserer konkreten menschlichen Geschichte ist. Sprache ist demnach nicht nur Ausdrucksmöglichkeit, sondern auch Möglichkeit zu Verfremdung und «Ideologie» – ein Ort von Heil, aber auch von Unheil. Das Sprechen in Glaubenssprache kann also, wie jeder Sprachgebrauch, trotz all seiner Heilsfunktionen auch unter dem Verdacht der «ideologischen Rede» stehen: Sprechen mit einem gebrochenen Verhältnis zur Wirklichkeit. Es gibt auch «Mißbrauch der Sprache» im Dienste des Machtmißbrauchs.

Glaubenssprache ist aus demselben Holz geschnitten, aus dem unsre ganze menschliche Sprache als Lebensform (Wittgenstein) und gesellschaftliche Wirklichkeit geschnitten ist. Legitim gibt es keine gläubige Gettosprache. Als Gettosprache ist sie ein anachronistisches Überbleibsel von dem, was einmal für viele tägliche Erlebnissprache war: ein Stück allgemeinverständlicher menschlicher Sprache, die jedoch an bestimmten Stellen zum Stillstand gekommen ist, sich von der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung des allgemeinen Sprachgeschehens absonderte und so schließlich als «Gettosprache» einer abgeschlossenen Gemeinschaft übrigblieb, nur verständlich für diese «in-group» selbst (und für Idiomsachverständige). Aber je weniger diese Gemeinschaft selbst mit dieser ihrer Sprache in einem absoluten Getto lebt, sondern auch am Leben der großen Welt teilnimmt (was vor allem in einer westlichen Gesellschaft kaum anders sein kann), wird auf die Dauer auch für die gläubigen Sprachbenutzer selbst ihre Gettosprache problematisch.³ Das ist dann ein Sonderfall von «Krise der Glaubenssprache»: eine Krise nämlich aufgrund von gesellschaftlich-kultureller Vereinsamung und eines Lebens am Rande der Gesellschaft. Wenn man das auch nicht für eine religiöse Abtastung der «in-group» an sich anzusehen braucht – die Vereinsamung nimmt dem Gebrauch dieser Glaubenssprache trotzdem ihre vom Evangelium gespeiste expansive Kraft; eine solche Glaubenssprache wird steril und bedroht schließlich auch die echte Religiosität.

Sprache, auch Glaubenssprache wird ja «sinnlos» (im sprachanalytischen Sinn), je weniger erkennbare Hinweise (welcher Art auch immer) sie

auf wirkliche Erfahrungen des Menschen in seiner Welt enthält.⁴ Wenn z. B. «Erlösung» keine sichtbare und erfahrbare, wenn auch nur fragmentarische Möglichkeit innerhalb der Dimension unsres irdischen Daseins ist, gibt es keine sinnvolle Aussicht, daß Menschen die Botschaft des Evangeliums von einer «Erlösung durch Christus» mit einer Empfänglichkeit für irgendwelche Zustimmung aufnehmen können. Obwohl christliches Heil nicht ohne weiteres mit dem zu identifizieren ist, was wir bei uns selbst «ungeschundene Menschlichkeit» nennen, so offenbart die Verheißung endgültigen Heils doch nur in historisch verwirklichten Befreiungen etwas von ihrer Glaubwürdigkeit; so war es auch im Leben Jesu, der durch sein «wohltatenspendendes Umhergehen» seine Botschaft vom endgültigen Heil faßbar illustrierte. Ohne menschliche Erfahrbarkeit faßbar verwirklichter menschlicher Freiheit ist die Botschaft von der «Erlösung» in Gefahr, eine «Ideologie» zu werden.

Deshalb ist es immer nötig, das «Sprechen in Glaubenssprache» systematisch an einer Analyse personaler und gesellschaftlicher Entfremdungen und an einer Hermeneutik der Erfahrung zu prüfen.⁵ Was von Jesus als dem Christus gesagt wird und in der kirchlichen Überlieferungsgeschichte als Bekenntnis ausgesprochen wird, muß – allein schon um für uns verständliche Glaubenssprache zu sein – ein erkennbares Verhältnis haben zu unseren täglichen Erfahrungen mit Mitmenschen in unsrer Gesellschaft, in denen wir der Frage nach Sinn und Unsinn *praktisch* nicht entlaufen können. Wenn jeder Zusammenhang zwischen dem christlichen «Sprechen in Glaubenssprache» und unserm weltlichen Erfahrungsbereich zerbrochen wurde, ist die Glaubenssprache in ihrer positiven Bedeutung (Heil) und ihrer negativen Bedeutung (Unheil) schon unverständlich geworden und kommt für viele die Entscheidung für oder gegen die christliche Botschaft nicht einmal mehr zur Sprache: man geht einfach daran vorbei, wie an so vielem unverständlichem Abacadabra.

Zwei Beispiele für Unverständlichkeit infolge eines Kurzschlusses mit persönlichen und gemeinsamen Erfahrungen mögen zur Illustration genügen: das erste Beispiel, in dem der Anschluß an eine gewandelte Erfahrung verfehlt wird; das zweite, in dem sich der Gläubige unkritisch an vorgegebene, nichtkritisierte «Erfahrungsgegebenheiten» anpaßt: a) Das biblische und traditionelle Wort von der «Gottesherrschaft» wird ohne eine übersetzende Interpretation des Charakteristikums, was mit Reich Gottes für uns gemeint sein kann (weil

wir ja die alte theokratische Auffassung nicht mehr teilen können), zu unverständlicher und unannehmbarer Sprache, einfach deshalb, weil die alte «Theokratie» für uns keine sinnvolle Erfahrungsmöglichkeit mehr ist. Ohne Übersetzung enthält man den Menschen die für unsere Zeit so nötige kritische Botschaft des Evangeliums gerade von diesem «Reich Gottes» vor. – b) Auch das Glaubenswort «Gott ist Vater» wird heute für viele problematisch, aber aus entgegengesetzten Gründen wie im vorhergehenden Beispiel. Wenn die Erfahrungshermeneutik die «Vaterbeziehung» über eine Läuterung auf dem tiefenpsychologischen Weg als eine wesentlich anthropologische Bewußtseinsstruktur zeigt,⁶ kommt in einer modernen «vaterlosen Gesellschaft» die Glaubenserfahrung «Gott ist Vater» zweifellos in eine Krise. Aber dann kann die Lösung dieser Krise in der Glaubenssprache nicht im Streichen des religiösen Vaterbegriffs liegen, sondern in einer Kritik an der Gesellschaft und in einer Änderung ihrer Strukturen. Dann gerade bekommt die Glaubenssprache (Gott ist Vater) auch eine gesellschaftliche Funktion.

Jede religiöse Bewegung, auch die «Bewegung um Jesus» oder die Kirche, ist untrennbar in eine Kultur verwoben. Die Frage ist dabei jedoch, ob die Religion und das Wort der Glaubenssprache eine genügend kritische schöpferische Spannung zu ihrer eigenen kulturellen Umgebung aufrechterhalten, die sie in sich selbst aufgenommen haben. Wenn also die Glaubenssprache auch nicht im «weltlichen Sprechen» aufgeht, trotzdem ist der Mutterboden der Glaubenssprache, innerhalb einer gläubigen Offenbarungserfahrung, immer ein weltliches und «kulturgebundenes» Sprechen, aber mit einem aufrufenden (evokativen) und kritischen Mehr.

b) Damit wurde jeder linguistische Dualismus abgelehnt. Dieser Dualismus macht sich manchmal auf mehreren Gebieten breit, vor allem wenn die Kirche zur Sprache kommt und man sich z. B. vom soziologischen und sozialpsychologischen Sprechen über die Kirche abgrenzt. Da heißt es dann oft: Man muß *außerdem* auch vom *Geheimnis* der Kirche sprechen. Tatsächlich müssen wir als Gläubige auch in Glaubenssprache über Amt und Kirche reden; d. h. ganz alltägliche Dinge müssen wir in einer christlichen Gemeinde, die wie jede Gemeinschaft unter soziologischen und sozialpsychologischen Gesetzen steht, auch in *religiöser* Sprache besprechbar machen, gerade weil diese Gemeinschaft *mit und in* ihrer vollen Menschlichkeit zugleich «Gemeinde Gottes» und «Gemeinde Christi» ist – aber andererseits das soziologische Sprechen

als «fremd» zu qualifizieren und nur in Glaubenssprache über die Kirche zu sprechen, ohne diese Gemeinschaft in ihren «weltlichen» Strukturen und Substrukturen zur Sprache zu bringen, ist nicht nur eine sterile Abstraktion, sondern oft auch eine gefährliche Ideologie. Dann spricht man «doketistisch» über Kirche und Amt, und die Kritik liegt aufgrund ihrer konkret-empirischen, für Analyse zugänglichen Erscheinungsformen nahe. Zwar gibt es einen Unterschied zwischen Glaubenssprache und soziologischer Sprache von der Kirche, aber beide meinen *dieselbe Wirklichkeit*, so daß für eine dualistische (und damit «supranaturalistisch») aufgefaßte Glaubenssprache keine «sturmfreie Zone» übrigbleibt. Es sind komplementäre Sprachspiele, die sich auf ein und dieselbe ungeteilte Wirklichkeit beziehen.

Das Recht des «two language approach» – Glaubenssprache und weltliche Sprache (Glaubenssprache und soziologische Sprache; Glaubenssprache und naturwissenschaftliche Sprache; Glaubenssprache und geschichtswissenschaftliche Sprache usw.) – kann und darf man nicht leugnen; aber dabei aus dem Auge zu verlieren, daß man vor *derselben* Wirklichkeit steht und *dieselbe* Wirklichkeit interpretieren will (wenn auch unter verschiedenen Blickwinkeln), ist letzten Endes für beide Verständnisziele verhängnisvoll. Dadurch droht die Glaubenssprache zu einem ideologischen Überbau zu werden, z. B. zur Legitimierung unkritisch akzeptierter gesellschaftlicher Prozesse, in die die Kirche und ihr Amt aufgenommen sind.

Die modern-klassische Lösung des Problems «Glaube und Wissenschaft» wurde in einer etwas bequemen Unterscheidung gesucht: Die *Fakten* sind das eigentliche Gebiet der Wissenschaften, der Glaube bezieht sich auf ihren *Sinn*. Beide Seiten schienen damit glücklich zu sein. Man hatte eine Domäne für die Wissenschaften, die nicht vom Glauben behindert werden, und ein Terrain für den Gottesglauben, der für das wissenschaftliche Ergebnis immun bleibt. Aber mit der Zeit würde die Domäne der Fakten immer größer: zuerst im Kosmos, dann in der biologischen Welt, ferner im Menschen und seinen psychischen Tiefen, während andererseits die Theologie den realen Boden der Fakten unter ihren Füßen fortrutschen fühlte. Außerdem wurde von Wissenschaften, die analytisch und hermeneutisch sind (z. B. Psychiatrie und Soziologie), der ideologische Charakter des Unterschieds von «Gebiet der Fakten» und «Gebiet des Sinns» entlarvt. Die Wissenschaften bewegten sich jetzt selbst auch auf dem Gebiet des Sinns, und die

Theologie machte die Erfahrung, vollkommen im Nebel zu versacken. Inzwischen hatte man trotzdem jahrelang mit dem Postulat gearbeitet, daß Gott dem Ordnungsbereich der Fakten und dem Ordnungsbereich der Ratio *fremd* sei. Der fundamentale Schöpfungsbegriff schrumpfte zusammen, und die Theologie selbst fuhr sich in reiner Eschatologie fest: «Theologien der Hoffnung» von allerlei Art, aber ohne – Schöpfungsidee. Auch die theologische Hermeneutik entfremdete sich also – je länger, je mehr – den Fakten.

Die Krise der Glaubenssprache ist deshalb auch eine Folge des «two language approach», nicht als ob man vergäße, die zwei in einer höheren Sprache und durch eine höhere Sprache zu verbinden, wohl aber insofern man zu bedenken vergißt, daß beide ein und dieselbe Wirklichkeit von verschiedenen Interpretationsmodellen her erhellen wollen. Das eine Terrain (der Fakten, der Geschichte usw.) muß übrigens genügend Hinweise enthalten, damit das auf dem «anderen Gebiet» in Glaubenssprache Ausgesagte für den Menschen rational sinnvoll und verständlich sei, trotz des unaussprechlichen «Mehr» darin. Es ist gerade das für den rationalen Zugriff unnahbare «Mehr», das die Gläubigen in ihrer Glaubenssprache zum Erzählen von Parabeln und Erzählungen ansetzen soll, mit andern Worten: zur Wiederherstellung des *erzählbaren Elements* in der Glaubenssprache. Diese Parabeln, Visionen und Erzählungen bewahren uns davor, das schon Erreichte und noch zu Erreichende in unsrer Geschichte mit der Endvollendung, die Geschenk Gottes ist, zu identifizieren: mit der göttlichen Bestätigung auch all des historisch Guten, des historisch Schönen und historisch Heiligen. Gleichzeitig geben sie uns einen Satz von Modellen, in denen die christliche Gemeinde gewissermaßen den *Charakter* der nahenden Ankunft Gottes sieht, die uns zu Bekehrung, Umdenken und zum verantwortlichen Handeln in unsrer Geschichte bereithält. *Verheißung* ist ja mehr als Kritik am Vorhandenen und als Negation des Vorhandenen; sie *orientiert* auch das Handeln und regt zu einem zwar energischen, aber doch auch immer *vorläufigen* Handeln an, das allen (rechten und linken) Formen von Totalitarismus und vorzeitiger Uniformierung in Praxis oder in Theorie abgeneigt ist. Das alles hat mit der Echtheit der Glaubenssprache zu tun.

Ich kann hier nicht näher auf den «Konflikt der Interpretationsmodelle» eingehen; hier ging es nur darum, auf einen Dualismus hinzuweisen, dem dabei viele huldigen und der die Krise der Glaubens-

sprache faktisch fortdauern läßt (vor allem in den Ausläufern der reformatorischen «dialektischen Theologie» und der davon abhängigen katholischen Theologie). Wie durch Rückprall dieses Dualismus sehen wir denn auch Formen der Theologie entstehen, die den Konflikt durch kühnes Streichen eines der zwei Pole auflösen wollen: nämlich der Glaubenssprache, zum Vorteil eines ausschließlich «weltlichen Redens» über das Evangelium. So wird durch das Verschwinden der Glaubenssprache tatsächlich eine reale Glaubenskrise ins Leben gerufen; denn es gibt keinen lebendigen Glauben ohne Glaubenssprache.

3. Nicht nur eine Frage der Sprache, sondern auch der Praxis

Auffallend ist, daß wir in Zusammenhang mit der Krise in der Glaubenssprache spontan von einer «Kommunikationsstörung» zwischen dem Neuen Testament (also der Vergangenheit) und uns selbst (der Gegenwart) sprechen. Das ruft schon ein Problem auf den Plan: die hermeneutische Frage wird dann mit einer Kommunikationsstörung gleichgesetzt, entweder aufgrund von Zeitabstand oder aufgrund des gesellschaftlich-kulturellen Abstandes.

Von «Abstand» zu sprechen ist allerdings schon doppeldeutig; denn die neutestamentliche Botschaft *ist* schon in unsrer Mitte, u. a. in Gestalt der heutigen Verkündigung der christlichen Kirchen. Das konkrete Problem der Glaubenssprache tritt deshalb auf in der Gestalt des für viele problematisch gewordenen, aus der Vergangenheit kommenden Anspruchs der heutigen Kirchen auf Wahrheit, die auch für heute gültig ist. Solange man «Vergangenheit» als tote Ablagerung aus einer fernen Vergangenheit auffaßt, steht man – in Sachen Krise der Glaubenssprache – auf einer abstrakt theoretischen Ebene, auf der nur formale Analysen der Verstehtenstruktur unserer historischen Erfahrung möglich sind. Zudem geht man dabei von der Voraussetzung aus, daß statt gestörtem Kontakt mit der Vergangenheit Kommunikation mit ihr gehöre. Man denkt vor einem *Sinn*-Horizont, der Heute und Gestern in einem zusammenhängenden Ganzen zeigt, wenn auch vor einem sich ständig verschiebenden, weiterwerdenden Horizont. Was aber auch immer die Gültigkeit dieses Schemas «Heute/Gestern» betreffen mag – wir müssen dabei feststellen, daß dieses Schema selbst schon eine Interpretation und Würdigung enthält, und zwar in negativem Sinn:

der Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart wird als Kommunikationsstörung erlebt. Warum? Die Antwort dazu wird nicht verantwortlich gegeben. Andere könnten behaupten – und sie taten es tatsächlich –, daß man gerade um der Gegenwart willen und für eine bessere Zukunft die Vergangenheit besser vergangen, «passé» sein lassen soll, weil die Gegenwart eine Emanzipation aus der Vergangenheit ist (so die Aufklärung). Auch das ist natürlich eine mögliche Vorausantwort und enthält ebenso eine Interpretation. Die Schlußfolgerung ist: Das abstrakte Schema «Vergangenheit/Gegenwart» genügt nicht; in beiden Fällen wird – negativ oder positiv – Heute und Gestern schon «vermittelt».

Daraus folgt, daß das allgemeine Problem der Kommunikation (mit der unser Problem «Krise der Glaubenssprache» alles zu tun hat) immer schon in einem bestimmten Interpretationsrahmen steht. Für die große Übersicht können wir drei solcher Interpretationsrahmen formulieren: Man betrachtet die Vergangenheit a) *entweder* unterm Blickwinkel der Idee einer kritischen Emanzipation aus einer autoritären und in diesem Sinne gewalttätigen Vorgeschichte (man denke an J. Habermas) – *oder* b) von der Idee einer uns normierenden Geschichte her, wie sie uns auch immer normieren mag (die «Richtung» H. G. Gadamer) – *oder* c) unterm Blickwinkel kritischer und selektiver Erinnerungen an die Menschheitstraditionen, in denen neben allerlei nebensächlichen oder auch sinnlosen Ereignissen trotzdem auch «Sinn-Sedimente» (N. Luhmann) von höchster Bedeutung für unsere Zukunftsentscheidungen in der Gegenwart zu finden sind (Richtung: kritische «*memoria praeteriti*»), vertreten von einigen Vorkämpfern der sogenannten «kritischen Theorien», zu denen auch Habermas selbst gehört; auch von H. Marcuse, Kolakowski, P. Ricœur, J. B. Metz, W. Oelmüller u. a. vertreten).

Jedes Wort über «Krise», Kommunikation und Kommunikationsstörung schließt also schon eine *Interpretation* ein, mit der Folge, daß das hermeneutische Problem von der sogenannten «Ideologiekritik» nicht loszumachen ist. Verstehen in der Sprache und durch die Sprache (auch Glaubenssprache) muß deshalb außer einem hermeneutischen *auch* ein ideologiekritisches Unternehmen sein.

Zur Erläuterung nur ein einziges Beispiel: der Begriff «Erlösung». Daß die Begriffe «Berufung», «metanoia» (Umdenken), «Umkehr» des Evangeliums ein wesentlicher Aspekt der Evangeliums-

botschaft von der Erlösung sind, läßt sich exegetisch nicht bezweifeln. Die Frage ist trotzdem: Wird dieser Bekehrungsruf nicht zur Ideologie, wenn er sich auf einen Anruf zum inneren Umdenken beschränkt, ohne die Bedingungen für seine Verwirklichung anzugeben – vor allem die realistische Definition des sich wandelnden Subjekts, des Menschen als *Handelnder* (und nicht nur logisch) als gesellschaftliches Subjekt? Das Glaubenswort über christliche Erlösung tritt in dieser neuen Fragestellung in konkrete Beziehung zum Einsatz für wahrhaft-menschliche Befreiung aus allerlei persönlichen und gesellschaftlichen Verfremdungen. Konkret erlebte *menschliche* Befreiung aus Sorge für den Mitmenschen (z. B. durch den Psychiater, durch Einrichtungen für geistige Volksgesundheit, durch gesellschaftspolitische Strukturreform usw.) darf dann als Zeichen und «*arrha*» *des Heils* gesehen werden, ohne als solche damit zusammenzufallen. Daraus ergeben sich allerlei neue Probleme, u. a. der politischen Dimension der Heilsbotschaft, der dialektischen Spannung zwischen Bekehrung des Herzens und Reformen von Gesellschaftsstrukturen usw. Eine Glaubenssprache, die in rein privatisierendem Sinn weiterspricht oder (andererseits) die mystische Glaubensdimension nicht mehr zur Sprache bringt, verliert deshalb ihre verstehbare *und* kritische Kraft sowohl gegenüber den Privatisierungstendenzen in unsrer Kultur wie auch gegenüber einer positivistisch und einseitig auf Wissenschaft und Technik basierenden, technokratischen Gesellschaft. Diese ganze neue historische Situation verlangt eine Erneuerung unsres Sprechens in Glaubenssprache über «Erlösung» oder befreite Freiheit.⁷ Soteriologische Sprache, d. h. christliches Sprechen über Erlösung, kennt deshalb wohl die Sprache der Befreiung wie die Sprache der (liturgischen) Feier. Als Glaubenssprache führt sie zum Handeln in der Praxis (oder ist sie wenigstens «performative» Sprache, die zum Handeln aufruft) und verweist ebenso auf die Gott preisende Liturgie, die Gott dankt für *seine* Erlösung, die durch Menschen guten Willens auf Erden schon die Zeichen dieses Heils vorauswirft.⁸ Frömmigkeit gehört wesentlich zur Sprache des Glaubens und der Offenbarung. Glaubenssprache ist deshalb immer auch «doxologisch», Gott lobend und trotzdem «performativ» gegenüber dem gesellschaftspolitischen Engagement. Eine Trennung der beiden macht einesteils die Glaubenssprache zu einer Ideologie und andernteils das kritische Engagement der christlichen Gemeinden zu einer *theologischen* Verdoppelung dessen, was schon außer-

halb dieser Gemeinden von Menschen sinnvoll vollzogen wird.

4. Glaubenssprache und kritische Erinnerung an das Vergangene

Es gibt noch viele andere wichtige Aspekte in der Krise der Glaubenssprache. Wegen des zugemessenen Raumes beschränke ich mich auf den folgenden Aspekt.

Apriori können wir *weder* in reformatorischer Sicht (vor allem seit A. Harnack) die zwischen dem Ursprung des Christentums und heute liegende Kirchengeschichte als *Abfall* betrachten, *noch* können wir in mehr römisch-katholischer Sicht die zwischenliegende Geschichte legitimieren und als organische und notwendige Entwicklung ansehen, die allein aus den Ansätzen des Ursprungs kommt.⁹

Wenn der historische Ursprung des Christentums der Person des Jesus von Nazareth und der Antwort der Jünger auf sein Erscheinen zu danken ist, so ist nicht zu bezweifeln, daß dieser Ursprung für jede christliche Glaubenssprache ein *Kriterium* ist und bleibt. Trotzdem ist hier ein vorkritischer «Ursprungsidealismus» ebenfalls vom Bösen. Auch dieser Ursprung liefert uns die normierende Offenbarung nicht in Reinkultur. Auch die neutestamentliche Glaubenssprache, die Strukturen der Urgemeinden usw. sind durch die damaligen zufälligen Zeitumstände «vermittelt».

Außerdem ist unsere Beziehung zur Vergangenheit schon ein bestimmter Zukunftswunsch und deshalb niemals «rein theoretisch». Deshalb scheint es mir eine falsche Alternative zu sein, wenn man formulieren: Es geht (beim Versuch zu einer neuen Glaubenssprache zu kommen) nicht um eine *theoretische* Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern um die Vermittlung durch *Praxis* zwischen der Gegenwart und der Zukunft. Unsre Beziehung zur Zukunft wird ja vermittelt durch unsre Beziehung zur Vergangenheit, wie unsre *bestimmte* Erinnerung an die Vergangenheit ihrerseits schon durch ein bestimmtes Zukunftsprojekt vermittelt wird. Deshalb spricht man mit Recht von *kritischen* und *bestimmten* Erinnerungen an die Vergangenheit. So steht der Wunsch vor der konkreten Erinnerung an die Leidensgeschichte des Menschen schon unter der Entscheidung für ein Zukunftsprojekt, in dem für Leidende und Sterbende, Arme und Entrechtete eine bessere Geschichte für notwendig und möglich gehalten wird. Die Beziehung zur Vergangenheit ist selbst also nie rein theoretisch. Das alles hat auch

Folgen für unser Sprechen in Glaubenssprache. Unser heutiger Versuch, zu einer für den Menschen bedeutungsvollen, verständlichen Glaubenssprache zu kommen, können wir durch eine unmittelbare Berufung auf den Ursprung, das Neue Testament, ebensowenig legitimieren, wie das die traditionelle kirchliche Glaubenssprache gekonnt hat. Die biblische Glaubenssprache hat tatsächlich eine *orientierende* und *kritische* Aufgabe, aber keineswegs eine direkt legitimierende Funktion gegenüber der einen oder anderen konkreten Glaubenssprache, mag sie nun überliefert oder neu sein. Es ist lediglich eine indirekte, historisch vermittelte Fundierung in der Bibel möglich, indem man nämlich darzulegen versteht, daß auch in der Bibel selbst die Beziehung zu konkret-gesellschaftlichen, politischen, religiösen und volksphilosophischen Kategorien jener Zeit in die Sprache eingetreten ist, die wir «biblische Glaubenssprache» nennen. Eine alte oder neue Glaubenssprache, die authentisch sein will, ist also immer nur *indirekt* biblisch legitim. Was die Bibel für möglich und legitim gehalten hat, um den Glauben an den Christus Jesus im Neuen Testament immer wieder in gesellschaftlich-kulturellen anderen Situationen von neuem zu artikulieren, kann späteren Perioden der Kirchengeschichte nicht versagt werden. Deshalb liegt indirekt die biblische Fundierung einer neuen Glaubenssprache, sowohl in der Praxis (z. B. einer mehr demokratisch verantworteten und nichtsdestoweniger kirchlichen Autoritätsausübung) wie im Übersetzen des Themas (z. B. Erlösung als Befreiung aus allen menschlichen Verfremdungen). Deshalb läßt sich weder die traditionelle noch die moderne Glaubenssprache absolutsetzen. Aus anderen gesellschaftspolitischen und konkret-kulturellen Situationen entsteht dann auch jedesmal von neuem die notwendige Forderung nach einer *neuen Glaubenssprache*, die zum Ausdruck bringen will, was wir *unter dem Eindruck* der Jesuswirklichkeit des Evangeliums darunter *heute* zu verstehen haben, unter den Umständen unserer heutigen konkreten Gesellschaft auf der Suche nach einer menschenwürdigeren, vor allem nach einer freien Welt.

Das Schwierige und Delikate dieser unvermeidlichen Forderung liegt darin, ob wir in diesen Jesus lediglich unsere modernen (wenn auch kulturkritischen) Ideen projizieren (so daß wir eine unnötige theologische Verdoppelung einer schon in sich vollkommen menschlich-sinnvollen Praxis, Erwartung und Bestrebung bekommen), oder ob wir uns *in der* (kulturkritischen) Anwendung dieser heutigen Kategorien, um darin Jesus zur Sprache

zu bringen, *gleichzeitig* selbst unter die Kritik der Jesus-Wirklichkeit stellen, sowohl insofern diese Wirklichkeit der Brennpunkt einer auf Gott und den Menschen gerichteten lebendigen Glaubensgemeinschaft ist (die in Gebet und Praxis Ihn als den «Herrn der Geschichte» bekennt), als auch insofern ein historisches Verständnis Ihn allmählich mehr als «Jesus von Nazareth» wiedererkennen läßt. Die Schwierigkeit dieses hermeneutischen Versuchs liegt in dem Zirkel, in dem er sich vollzieht. Sie liegt nämlich darin, daß wir die Jesuswirklichkeit in unseren heute vorgegebenen (kritisch betrachteten) Kategorien ausdrücken, wir aber gleichzeitig nur mit, in und durch den Gebrauch dieser Kategorien zur Erkenntnis dessen kommen können, was die Jesuswirklichkeit *heute* eigentlich für uns bedeutet; ferner darin, ob unser Zukunftswunsch, in dem wir Fragen an die Bibel stellen, auch selbst unter der Kritik der evangelischen Zukunfts-Verheißung steht oder nicht. In diesem hermeneutischen und ideologischen Konflikt muß sich das moderne Sprechen in Glaubenssprache unvermeidlich vollziehen.

Krisenzeiten für die Glaubenssprache haben deshalb immer und unvermeidlich auch *experimentellen* Charakter, dessen christlicher Erfolg nicht automatisch oder sogar rein wissenschaftlich nicht sicher ist. Die grundlegende Antwort auf solch eine gefährliche Situation muß, christlich gesehen, im *Vertrauen* auf den Glauben der christlichen Gemeinden gegeben werden, die den Heiligen Geist nicht auslöschen wollen. Fehler wird es immer geben. Schon im Neuen Testament sehen wir, wie die kanonische Schrift vorkanonische christliche (mündliche und schriftliche) Traditionen (auf die sie sich selbst stützen mußte, um in gewandelten Situationen zu einer neuen Glaubenssprache zu kommen) *korrigieren* und wie unter solchen Um-

ständen das Neue Testament sogar viele auseinanderstrebende Korrekturen zeigt. Angst ist hier deshalb vom Bösen. *Wachsameres Vertrauen* in den Geist Gottes, der in der Glaubensgemeinschaft wirkt, ist also das erste, das der Theologe als Gläubiger von den verantwortlichen kirchlichen Leitern erwarten darf, die die pastorale Sorge für die Gläubigen und für die christliche Echtheit ihres Glaubens und ihrer Theologie haben; auch *Ermahnung* aus dem Evangelium, zumal wenn innerhalb der Glaubensgemeinschaft wirklich problematisch wird, ob ein bestimmtes theologisches Wort noch als christliches Glaubenswort anerkannt werden kann; *Ermütigung* aus dem Evangelium auch für den, der sich für das so riskante und schwierige Geschäft einsetzt, die Botschaft des Evangeliums für unsere Zeit treu und kritisch zu übertragen (weil der christliche Glaube ohne diese Übersetzung steril wird); schließlich, in Ausnahmefällen, so schwierig und riskant das oft auch sein wird, ein «*non possumus*», wenn Sein oder Nichtsein des Christentums auf dem Spiel steht.

Nur in einem solch gegenseitigen Vertrauen, das in unser aller Glauben an die Leitung durch Gottes Geist wurzelt, wird eine Periode der «Krise in der Glaubenssprache», die einem deutlichen Kulturumbuch folgt, nicht per se in eine Krise des *Glaubens* selbst umschlagen; im Gegenteil wird dann in einer wahrhaft gläubigen Praxis der betenden und menschlich engagierten christlichen Gemeinden auch die kritische Vernünftigkeit der Theologie zu einer evangelischen Läuterung dessen beitragen, was alle Christen gemeinsam in ihrem Bann hält: der in Glaubenssprache gebrachte Jesus von Nazareth. Mit dem Auge auf unsre konkrete, oft so un-wahrhaftige Weltgeschichte voll Enttäuschung und Schmerz sollten wir dem hinzufügen können: «Zu wem anders sollten wir gehen?» (Joh 6,68).

¹ Siehe dazu eine nähere Entwicklung in der Einleitung zu meinem Artikel in Concilium 1973, Nr. 3.

² Siehe Schillebeeckx, De toegang tot Jezus van Nazaret: Tijdschrift voor Theologie 12 (1972) 28–60, vor allem 56ff.

³ Siehe z. B. L. Gilkey, Naming the whirlwind (Indianapolis 1969).

⁴ Siehe Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971) 13–17.

⁵ Siehe z. B. O. H. Streck, Prophetische Kritik der Gesellschaft: Christentum und Gesellschaft (Göttingen 1969) 46–62.

⁶ Siehe vor allem J. M. Pohier, Vers le Père (Paris 1972).

⁷ Geglückte Beispiele authentischer Versuche, «jesusgetreu» in einer neuen Glaubenssprache über «Reich Gottes» und «Erlösung» zu sprechen, bietet a. a. R. Pesch, Von der Praxis des Himmels (Graz 1971) und H. Keßler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972).

⁸ Siehe Schillebeeckx im Bericht über den Kongreß von Nimwegen (20.–23. März 1972).

⁹ Siehe J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln/Opladen 1966) vor allem S. 8–15.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, OP, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz 1965).