

Jean-Pierre Jossua

## Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens

### I. DIE SITUATION DES ZEUGNISGEBENS

Mehrere Beiträge dieses Heftes wollen helfen, die Krise des christlichen Bewußtseins in der Situation des Zeugnisgebens darzustellen und zu analysieren. Dabei dürfte kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß diese Krise durch eine zweite noch verstärkt wird, die das eigene Glaubensbewußtsein befallen hat. Das Verhältnis zwischen beiden ist nicht rein psychologisch-soziologisch, also nicht allein eine Rückwirkung fortschreitender kultureller Isolierung einer Gruppe innerhalb einer umfassenderen Gesellschaft, die die Glieder dieser Gruppe integriert, aber ihre spezifische Botschaft nicht akzeptiert, auf die Mentalität eben dieser Gruppe. Es ist zuerst und zunächst theologisch: Der Glaube geschieht, indem er sich ausspricht. Jede Abwertung seines sprachlichen Ausdruckes verrät eine Störung seiner Interpretation; jede Sackgasse, in die seine Mitteilung gerät, wirft die Frage seiner universalen Heilswirksamkeit auf. Daher rührt die Bedenlichkeit einer Situation, der die einen aus dem Wege gehen wollen, indem sie den praktischen, Ideen realisierenden Charakter des Christentums in einer extremen Weise betonen, und der die anderen sich großenteils nicht stellen, indem sie sich hinter einer «missionarischen» Phraseologie verstecken, die nahezu jede Realität verloren hat.

Es ist unbestreitbar, daß die offizielle, in der Kirche konkret herrschende Ideologie niemals derart «missionarisch» gewesen ist, namentlich in Frankreich nicht. Das Vokabular der «Evangelisation», erwachsen aus der gleichzeitigen Entdeckung der Situation tatsächlichen Unglaubens und der «bona fides» derjenigen, die die Verkündigung des Evangeliums niemals richtig gehört haben, hat seit dem Krieg seine Blüten getrieben. Es ist geradezu zum Kriterium der Definition für die Verbände der «Katholischen Aktion» geworden, die daraufhin die «weltliche Tätigkeit» der individuellen Verantwortung ihrer Mitglieder überließen. Damit hatte man sich aus der Mehrdeutigkeit einer Christenheit gelöst, welche das Entstehen

der Bewegungen geprägt hatte, jedoch auf die Gefahr hin, ihnen eine abstrakte Zielsetzung zu geben, die von jeder menschlichen Realität abgeschnitten war. Dieses Vokabular hat die inneren Erneuerungsbemühungen der kirchlichen Gemeinschaft mit dem hohen Prestige der «Mission» geschmückt: die katechetischen, liturgischen, sakramentalen und sonstigen Bewegungen. Es hat einem Klerus, der in schmerzlicher Weise in der Krise eines Amtsstiles festgefahren war, dessen Ideal, soziale Rolle, ja selbst konkrete Funktionen schnell ihre Bedeutung einbüßten, eine Zielvorstellung und Aufgaben für ein Revirement geliefert. Die beträchtlichen Schwierigkeiten, auf die dieser missionarische Aufbruch stieß, waren natürlich nicht zu übersehen. Doch sie wurden generell auf eine Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche reduziert: das Fehlen verstehbarer Zeichen und vor allem das Vorhandensein von Gegenzeugnissen. Dieser Faktor kann zwar nicht abgestritten werden und wiegt nach wie vor schwer, doch kann man sagen, daß die Entwicklung der Kirche seit dem Konzil ermessen läßt, daß er keineswegs der einzige ist und daß selbst, wo diese Art im Vorfeld liegender Hindernisse aufgehoben ist, das Problem in vollem Umfang bleibt.

Tatsächlich ist der Gegensatz zwischen dieser Ideologie und der Realität höchst beeindruckend: Die Sackgasse, in der sich das christliche Zeugnis befindet, ist nahezu vollendet. Die verschiedenen Gründe dafür sind in den letztvergangenen Jahren sehr häufig dargelegt worden. Es dürfte also für uns hier nicht darum gehen, sie in einer anderen als einer rein aufzählenden Form noch einmal aufzugreifen. An erster Stelle steht der Verlust oder zumindest die nahezu vollkommene Wirkungslosigkeit der alten Wege des Zuganges zu dem Gott Jesu Christi. So interessiert die religiöse Forschung nur einen sehr kleinen Kreis von Menschen; die Philosophie mündet, wenn sie von Philosophen betrieben wird, nicht in diese Fragestellung; die Apologetik der Werte, deren Dynamik zu Gott hin führen müßte, überzeugt nur die Gläubigen; die Verabsolutierung der profanen Zielsetzungen und Anliegen, die manche die Allgegenwärtigkeit der Religion erkennen läßt, führt zu allem anderen, nur nicht zum Christentum; die «absoluten Forderungen» der historischen Bewegung sind durch das Scheitern der Geschichtsphilosophie in Frage gestellt, während verschiedenste Kritiken alles in Mißkredit zu bringen neigen, was existentiell, innerlich und privat ist; die seltsam mehrdeutigen Erneuerungen der Religiosität überleben nur eine

Modeperiode. An zweiter Stelle steht alles, was das historische Anderssein, die historische Fremdheit des Christentums anbetrifft: die regionale Partikularität seiner grundlegenden Symbole, der Anachronismus der Sprache seiner dogmatischen und theologischen Formulierungen, die kulturellen Abhängigkeiten seines Kultes, seiner sittlichen Vorschriften und seiner Rechtsordnung. Oder sagen wir es präziser: Die «Sprache der Mysterien» ist ungeeignet für eine Kommunikation mit Nichtchristen, wie es die alte Kirche sehr wohl wußte und wie es die Unklarheiten einer untergehenden «Christenheit» verschleiert hatten. Andererseits ist die «Sprache des Kerygmas» selbst kulturell so stark geprägt, daß sie wie eine Initiationsprache wirkt, was weder in der jüdischen, ja nicht einmal in der griechisch-heidnischen Welt vollkommen der Fall war. Jedenfalls kommt sie in der Regel nicht ohne eigene Hinführungen aus und setzt immer einen gewissen Rederaum (*espace de discours*) und eine bestimmte Erwartung voraus. Nun wissen wir aber – und das ist der dritte Punkt – sehr wohl, daß die tiefgreifendste Schwierigkeit gerade die ist, die hinter der ersten bereits genannten steht: In unserer Zivilisation geben weder die gefüllten noch die leeren Bereiche, weder Sinn noch Sinnmangel, weder Konsum noch Revolution, von vornherein ein Vorverständnis, eine Disposition, einen Anruf, einen Hinweis für den Glauben ab. Und schließlich gibt es, wenn dieser letzte Aspekt des Problems viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, noch einen vierten, der zwar jeden Tag festgestellt wird, aber von den Christen nur sehr wenig sondiert worden ist: Die Menschen oder die Gruppen, denen sie begegnen und bei denen sie ihre Verantwortung ausüben wollen, Zeugnis für das Evangelium zu geben, sind keine Heiden. Hat das missionarische Vokabular den Vorteil gehabt, sie schlicht und einfach als Nichtgläubige zu erfassen, so hat es andererseits den Nachteil gezeigt, daß es sie denen gleichgestellt hat, die das Evangelium *noch* nicht kennen. Tatsächlich aber sind sie nicht vor- sondern nachchristlich: Ihre Mentalität ist zutiefst davon geprägt, daß sie glauben, in ihrer persönlichen Entwicklung oder in der Geschichte ihrer Kultur über das Christentum hinausgelangt zu sein. Sie beziehen einen jenseits von ihm liegenden Standort – sei es um es zu kritisieren oder um es abzulehnen oder aber um es im Sinne eines «mündigen» und nach-religiösen Humanismus oder auch einer «universalen Religion» neu zu interpretieren. Auf wie viele unvorhergesehene Schwierigkeiten stößt man doch durch diese innere Zeugnisforderung!

Es ist wirklich sehr schwer, heutzutage Christ zu werden ...

Und doch ist es möglich, es zu sein, darin und daraus zu leben und dabei doch weiter dieser Welt anzugehören, in deren Bereich der Weg zum Glauben hin ungangbar zu werden neigt. Es geht hier nicht darum, sich zu fragen, wie das geschehen kann – im Sinne einer grundlegenden Möglichkeit, deren Behauptung nichts anderes ist als der Glaubensakt selbst. Fragen muß man sich dagegen nach der Möglichkeit, in menschlicher Weise zu glauben und sich unter Glaubenden über die Gründe für den Glauben zu verständigen, die ihm seine menschliche Basis geben. Was wird im Zusammenbruch der klassischen *praeambula fidei*, denen zugleich die Rolle der Hinführung und der äußeren Stützen der Glaubwürdigkeit zufiel, aus jener Forderung des Geistes, die eine gewisse Verifikation darstellt? In den meisten Fällen, so scheint mir, liegt die tatsächliche Verifikation, der Glaubensgrund, der dem Glauben seine geistige Gesundheit gewährleistet, in dem Glauben selbst. Der vielgestaltige Reichtum der christlichen Erfahrung bestätigt dem glaubenden Subjekt, wenn es ihn reflektierend erfaßt, daß es sich nicht in einer Illusion befindet, mag es auch in seiner Option jenseits jeglicher Möglichkeit einer Sicherung durch Beweise bleiben. Die Erfahrung mit ihrem Reichtum ist es, die ihm, jeden anerkannten Beweis übersteigend, allein durch ihren Fortgang zeigt, daß sie die Anfechtungen der Kritik überleben kann. Diese Erfahrung teilen die Christen einander in symbolischer Form mit, indem sie sich die alten Worte der Botschaft immer wieder sagen, jener Botschaft, die dann für sie von diesem ganzen Leben pulsiert. So kann ein Christ durchaus auch heute Christ sein und sich Christ nennen. Aber man ist nicht immer aus diesem Bannkreis einer ursprünglichen Erfahrung und einer chiffrierten Ausdrucksweise hervorgegangen. Befindet man sich nicht von Anfang an in ihm, – wie soll man in ihn hineingelangen; muß man mit beiden Füßen hineinspringen? Vielleicht! Jedenfalls haben wir aber hier einen Faden in der Hand, den wir keineswegs fahren lassen dürfen.

Wenn wir ihn verfolgen wollen, müssen wir unbedingt mit einer unerbittlichen Kritik der «missionarischen» Ideologie und Mobilisation beginnen, mit denen man die Christen bedenkt. Sie verschleiern den Ernst der Non-Kommunikation, die das Wesentliche an der gegenwärtigen Krise des Zeugnisses ist. Sie stellen den Zeugen in eine stark verfälschte Situation, wenn es darum geht, den Glauben vorzulegen: In Wirklichkeit ist er niemals

sein Besitzer; er steht zwischen der Ungeschuldetheit eines unvorhersehbaren Anrufes und der unergründlichen Freiheit einer Antwort – beides unaßbar und das zweite möglicherweise vor den Augen des Gesprächspartners selbst verborgen. Die «missionarische» Ideologie und Mobilisation führen zu einem Militantentum ohne menschliche Substanz und ohne spirituelle Tiefe, wo es doch vor allem darum geht, individuell und kollektiv als Menschen zu existieren, die in dieser Welt leben und mit ihrem Gott im Gespräch stehen. Sie implizieren ein ekklesiologisches Schema von der Beziehung Kirche – Welt (Kultur, Gesellschaft), das nach den Kategorien des äußerlichen Nebeneinander und des Dialoges konzipiert ist und die Situation der Entfremdung erkennen läßt, in der sich die Kleriker befinden, die es formuliert haben. Der einzig mögliche Ausgangspunkt läßt sich geradezu durch eine Art Umkehrung entdecken. Es darf am Anfang nicht mehr eine konstituierte christliche Rede stehen, es muß vielmehr ausgegangen werden von der menschlichen Existenz, die der Christ im Lichte des Evangeliums lebt; sie muß jene christliche Erfahrung werden, die ihre eigenen Verifikationsmittel und -möglichkeiten in sich trägt. Darin werden wir die Chance für eine Sprache erkennen, die für die Begegnung von Christen mit Nichtchristen geeignet ist, und die Eröffnung eines Zugangsweges zum Glauben.

## II. VON DER CHRISTLICHEN EXISTENZ ZUR ERFAHRUNG UND ZUR REDE

### 1. Klärungen und Erklärungen zur christlichen Erfahrung

Wenn menschliche Existenz normalerweise von einem konkomitierenden Bewußtsein begleitet ist, das sie zu einem Teil wiederaufgreift, so kann der konkrete Erfahrungsinhalt noch eine weiterweisende Bedeutung enthalten. Er «meint» dann ein Ereignis oder einen Komplex von Ereignissen insofern und soweit sie nachträglich als durch ein oder mehrere in ihm implizierte Motive als bedeutungsträchtig erfahren werden.<sup>1</sup> Zweifellos enthält dieser Registerwechsel, den wir gleich noch genauer analysieren wollen, im Hinblick auf die Realität der Existenz eine doppelte Verschiebung, die man auf keinen Fall aus den Augen lassen darf: Zunächst eine Verarmung, denn nicht alles, was wirklich gelebt wird, kann zur reflektierten Erfassung gelangen, jedenfalls nicht in dem bestimm-

ten Augenblick. Dann haben wir bei diesem Vorgang eine Trübung, denn das Bewußtsein ist in beträchtlichem Umfang sich selbst absolut undurchsichtig: Es kann getäuscht werden durch etwas, das in ihm nur verschleiert auftaucht; seine wesentlichsten Strukturen sind nicht Gegenstand direkter Erfassung.<sup>2</sup> Das nimmt der menschlichen Möglichkeit, seine eigene Existenz nachzuerfassen und zu begreifen nichts von ihrem entscheidenden Wert. Andererseits weiß man, welche Bedeutung heutzutage in der Philosophie und in den Humanwissenschaften der Begriff des «Nachträglich (après-coup)» besitzt.

In diesem hermeneutischen Sinne verstanden, läßt der Erfahrungsbegriff sich anhand fünf einander ergänzender Wesensmerkmale definieren.

(a) Erfahrung kommt zustande, wenn Erfassung unserer *Bezogenheit* vorhanden ist, das heißt unseres Verhältnisses zu uns selbst, zum andern, zur Welt, zu Gott: Sie ist in einem ihrer Erfassung fähigen Subjekt die Brechung einer Situation oder eines Ereignisses, in die das betreffende Subjekt sich mit einbezogen findet.

(b) Von Erfahrung sprechen bedeutet einschlußweise, daß eine *reale Beteiligung* des Subjektes an diesem Ereignis gegeben ist, selbst wenn diese Beteiligung nicht immer augenblicklich wirklich ist im allgemein üblichen Sinne des Wortes; sie kann sich darstellen als eine kulturelle Teilhabe (communio) voll von Realität.

(c) Die materielle Beteiligung genügt dagegen nicht, und das subjektive *Bewußtwerden*, die Doppelung, die Distanzierung vom Ich, ist, wie wir eingangs angedeutet haben, ein entscheidendes Element.

(d) Sodann ist das Bewußtwerden in einem menschlichen Geist stets begleitet von einer *Deutung*, einer verstandesmäßigen Entschlüsselung dessen, was wahrgenommen und reflektierend erfaßt worden ist.

(e) Und schließlich kennzeichnet der Begriff Erfahrung nahezu immer einen *umfassenden* Charakter: die reflektierte und durch die Interpretation eines Bereiches der Existenz (je nachdem eine affektive, intellektuelle oder ästhetische Erfahrung) oder der Geschichte zu einer Einheit zusammengefaßte Perzeption.

Von christlicher Erfahrung sprechen bedeutet also, ein zueinander geordnetes Ganzes einzelner, von Gläubigen erlebter, reflektierter und interpretierter Erfahrungen ausdrücken bzw. mitteilen. Für jeden einzelnen Christen haben solche Erfahrungen einen unbestreitbaren persönlichen Wert. Für jeden

bilden sie ein Ganzes, dessen Zusammenhang entdeckt oder durch Interpretation auferlegt ist. Im übrigen sind sie, wenn sie jedem Einzelnen zuteil werden, auch mehreren gemeinsam. Sie sind nicht strenggenommen einzigartig in ihrer Realität oder in dem Glauben, der sie bestimmt und zur Einheit zusammenfaßt: Wir meinen, dieselbe Erfahrung zu erleben. Schließlich aber sind sie gleichfalls gemeinsam in einem anderen Sinne: Christliche Erfahrung ist zunächst kollektiv, sozial, historisch; die Kategorie der Erfahrung impliziert keinesfalls eine Begrenzung auf das Individuelle, das Private, auch nicht, wenn es von einer großen Zahl in identischer Weise erlebt wird.

Tatsächlich geben die Christen Zeugnis von einer komplexen Erfahrung, die zusammengesetzt ist aus Elementen von Überzeugung, von Handeln, von Begegnung, von Befriedigungen und Prüfungen spezifischer Art. Sie ist zugleich persönlich und kollektiv. Sie wird zwar von den Gläubigen auf verschiedene Arten und Weisen erlebt, doch erkennen sie untereinander bleibende Elemente. Sie ist vielgestaltig, bestehend aus Spannungsverhältnissen zwischen Aspekten, deren theoretisch-prinzipielle Einheit innerhalb der Botschaft keineswegs die unmittelbare Vereinbarkeit in der Existenz garantiert. Und doch enthält sie eine reale Einheit: Der Glaube bindet die Garbe dieser unterschiedlichen Erfahrungen zusammen, indem er sie deutet, indem er sie in einer einzigen Zielgerichtetheit wiederaufgreift und sie in ihrer Tiefendimension artikuliert.<sup>3</sup>

Diese Erfahrung kann ausgedrückt werden, Zugang zum sprachlichen Ausdruck gewinnen, Rede werden. Doch diese neue Schwelle wird nicht überschritten ohne einen neuen Substanzverlust oder anders gesagt: eine neue Belastung, ähnlich derjenigen, auf die ich beim Eingehen auf den Übergang von der Existenz zur Erfahrung hinwies. Die Darstellung, die Registrierung schöpfen nicht den Reichtum des Erlebten aus, auch nicht im bewußten Bereich. Selbst die symbolische Ausdrucksform, die hier leistungsfähiger ist als die rationale Rede, kann nicht alles wiedergeben. Wenn im übrigen das Mysterium der Gegenwart Gottes in einem Menschenleben nicht schon in vollem Umfang Erfahrungsgegenstand ist, so kann es das nur in einer ganz bestimmten Form werden, die auch notwendig für seinen Ausdruck bestimmend wird. So kann die im Glauben gelebte Erfahrung, die sich dem Mysterium stellt, zwar sich selbst erfassen und damit das Erfasste verifizieren und sich schließlich aussprechen. Nicht erfassen, verifizieren noch aus-

sprechen kann sie dagegen das, wovon sie im Tiefsten Erfahrung ist und dessen Spuren sich nur negativ in sie einprägen: als Präsenz eines Abwesenden, als Schweigen jenseits des Wortes. Die Rede muß dann nicht selten das Vorhandensein von Gestaden anzeigen, die unausgedrückt bleiben. Von diesen Grenzen abgesehen bleibt die Tatsache, daß die Kommunikation nicht unmöglich ist, und wir werden nun die Bedeutung dieser Tatsache zu ermesen haben.

## 2. *Christliche Erfahrung und Bekenntnis des Glaubens*

Christliche Erfahrung ist die ursprüngliche und wesenhafte Interpretation in actu, die Verwirklichung des vom Glaubensbekenntnis verkündeten Heilsmysteriums im Leben der Gläubigen von heute. Umgekehrt ist Glaubensbekenntnis, heute wie am Ursprung, immer ein Zur-Rede-Gelangen eines sinngefüllten Gegebenen im Symbol. Betrachtet man die ersten Bekenntnisse christlichen Glaubens, selbst diejenigen, die wir als Gottes Wort anerkennen, so erscheinen sie uns bereits als Ausdruck heilgebenden Erlebnisgehaltes, der in diesem Falle zugleich Ereignis der Grundlegung des Heiles und Erfahrung des Heiles in Gemeinschaft ist. Diese beiden Pole – Auferstehung Jesu und Kirche des Pfingstfestes – lassen sich zwar unterscheiden, aber nicht scheiden. Man kann sie weder eins unabhängig vom andern objektivieren, noch den jedem von beiden eigenen Bestand annullieren. Noch heute verweist die christliche Erfahrung, die alles andere als «subjektiviert» ist, auf etwas, das vor Unterscheidung von Subjekt und Objekt liegt, ja auf die Realität des Heiles selbst, die sich hier erfüllt, die zugleich die unsere und Akt dessen ist, der uns erneuert.

Der Inhalt des Glaubensbekenntnisses ist Jesus Christus. Jesus, entdeckt in seiner Sendung: zugleich Prophet, der für die Menschen eine Geschichte der Freiheit und der Liebe auf der Welt eröffnet, und Lehrer in der Erkenntnis Gottes, der uns gestattet, ihn in der Wahrheit zu suchen und in seiner Gegenwart zu leben. Jesus Christus, erkannt in seinem Mysterium: dem Paradox einer aufs Spiel gesetzten Transzendenz, hingegeben für das Heil in der Geschichte und im menschlichen Raum. Nicht Gott, mit Menschheit bekleidet, sondern mehr noch: Gott *und* Mensch, Gott *als* Mensch,<sup>4</sup> Gott kundgemacht und geschenkt in einer Freiheit und einem Geschick gleichartig dem unseren. Dieser Identifizierung Jesu Christi entspricht eine in-

nere Determinierung des Glaubens: ebenfalls als der der gesamten christlichen Existenz und Erfahrung.<sup>5</sup> Im Tiefsten haben wir hier das Paradox einer bedingungslosen Zustimmung und Teilnahme an diesem Engagement Gottes in Jesus Christus, das Paradox eines absoluten Wagnisses. Tatsächlich handelt es sich um eine Errungenschaft, welche die wirkliche Gestalt dessen wiederfindet, was Leben und Sendung des Erlösers war: zugleich Suchen, Erwartung und Annahme jenes geheimnisvollen Andern, den er seinen Vater nannte, und die Leidenschaft für die Freiheit, die Versicherung, daß die Liebe, der Dienst an den anderen in der Geschichte möglich ist.

Wenn sich in Jesus Christus das Transzendenteste durch das Menschlichste – und nicht das Übermenschliche – offenbart, wenn bei ihm Gott im Leben des Menschen präsent ist, und wenn die christliche Erfahrung als Teilnahme an diesem Mysterium und erlebte Interpretation dieses Bekenntnisses, ihrerseits nach demselben Ordnungsprinzip aufgebaut und gegliedert ist, nämlich dem Ordnungsprinzip der Gottesgeschenke, dann müssen wir uns um eine neue Sicht der Erfahrung wie des Mysteriums Christi bemühen. Wenn die Christologie den Weg über ein neues Ernstnehmen der Menschheit Christi nehmen mußte, wie dies in den theologischen Bemühungen zu Beginn unseres Jahrhunderts der Fall war, weil man neu das Paradox der Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen erforschen wollte – müssen wir dann nicht in einer Gegenwirkung gegen einen desinkarnierten Spiritualismus den Weg über ein erneutes Ernstnehmen des christlichen Menschen hinaus gehen? Müssen wir dann nicht sagen, daß der Ort, an dem sich die entscheidendsten Schritte und Ereignisse des neuen Lebens in Christus abspielen – das heißt die persönliche Gottesbegegnung und das Zeugnis, das dafür abzulegen ist und abgelegt wird –, die menschliche Existenz und Erfahrung des Christen sind und nicht eine Kategorie des Übermenschlichen, des Außergewöhnlichen, des Wunderbaren? Heißt das nicht weiter nachdrücklich erklären, daß nichts Göttliches in dieser Erfahrung vorhanden ist als das, was durch Vermittlung und Mittlerschaft des Menschlichen gegeben ist. Natürlich setzt dieses fundamentale – und im Letzten paradoxe – Menschliche der christlichen Erfahrung eine auf das Menschliche geöffnete Konzeption voraus, nämlich die des alten jüdischen wie christlichen Ausdruckes vom «Bild und Gleichnis Gottes», das in seiner tiefsten Wurzel auf seinen Prototyp ausgerichtet ist. Das alte christliche Menschen-

bild sah im Menschen zugleich seine Endlichkeit und sein Geöffnetsein auf das hin, was man später als «das Übernatürliche» bezeichnete, also nicht etwas Empfangenes, sondern eine Liebesbeziehung, die das ganze Leben wandelte.<sup>6</sup>

### 3. Ein Erfahrungsverlauf

Diese Durchleuchtung des Begriffes der christlichen Erfahrung und der nachfolgende Versuch theologischer Interpretation sollten dem Ziele dienen, zugleich einen Weg aufzuzeichnen, den das Zeugnis nehmen könnte, und einen Ausdruck, der den Dialog ermöglicht. Wenn aber die christliche Erfahrung heute noch als unschätzbare Geschenk erlebt und gelebt werden kann, wenn die Wege, die dahin führen, aber versperrt zu sein scheinen, so bleibt immer noch die Möglichkeit, in einem bestimmten persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebensstil unter den Menschen zu leben. Hat dieser wirklich einen Wert, so wird er sie dazu veranlassen, sich zunächst nach diesem Wert zu fragen, danach aber nach der Hoffnung, die ihm zugrunde liegt. So zeichnet sich ein Weg ab, von der Fruchtbarwerdung des Evangeliums für das schlichteste und gewöhnlichste Alltagsleben bis zu den spezifischsten und geheimnisvollsten Aspekten der Existenz aus dem Glauben, ein Weg, dessen Realität sich in der Erfahrung selbst bestätigt und dessen Sprache nachträglich seinen Sinn herauskristallisieren kann.

Natürlich können wir diesen Erfahrungsverlauf hier nicht im einzelnen schildern. Doch möchte ich ein wenig deutlicher machen, wie er sich abspielt, und eben dadurch in seinen verschiedenen Etappen sichtbar werden lassen, wie weit die Feststellung, daß er wesentlich menschlicher Natur ist, analogen Charakter trägt. Am Anfang steht eine ganz bestimmte Art des Existierens als Christ in den allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen, Prüfungen und suchenden Bemühungen, ein christlicher Sinn für das menschliche Leben. Dabei tut es nichts zur Sache, daß dieser Sinn keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit der Gläubigen ist, und ebenso wenig, daß die Entscheidungen, die aus diesem Sinn erwachsen, innerhalb der Vielzahl möglicher menschlicher Verhaltensweisen mit den Entscheidungen anderer Menschen zusammenfallen können. Es bleibt die Tatsache, daß für die verschiedenen Arten und Weisen der persönlichen Stellungnahme den existentiellen Entscheidungen gegenüber das Evangelium nicht neutral ist. Manche Optionen, welche die Christen charakterisieren,

sind menschliche Optionen und geben ihrer individuellen und kollektiven Existenz eine keineswegs undifferenzierte Physiognomie, einen Sinn für das Leben, der den Suchenden angeboten wird.<sup>7</sup> Stellen die praktische Befolgung der Seligpreisungen, das Mitleiden mit allem Elend, die Feindesliebe, nicht eine menschliche Existenz dar, die bis an ihre äußersten Grenzen geht und dabei zugleich in menschlicher Weise das Leben Christi in uns sichtbar werden läßt?

Hinter diesen Wahlentscheidungen steht eine sie begründende, noch tiefer gehende Entscheidung. Jenseits der Hoffnung, sie in der Geschichte zu verwirklichen, gibt es eine weitergehende Hoffnung, die ihre Anziehungskraft auf uns ausübt. Gewiß, im Leben des Christen wird nichts anders – Erleben der Erde und der Zeit, alltägliche Freuden und Leiden, Träume der Phantasie und der Kunst, Glück der Freundschaft und der Liebe, gemeinsame Kämpfe, die brüderliche Verbundenheit schaffen, Leiden, Trauer, Krankheit und Tod. Und doch ist alles anders, geladen mit einem neuen Sinn, da sich alles in einer neuen Perspektive zeigt.

Wenn dem zerstreuten, zerrissenen Menschen ein Sammelpunkt der Einheit angeboten ist, dann besteht er darin, daß eine einzige Haltung alle seine Erfahrungen untereinander zusammenbindet. So läßt sich der Glaube errahnen auf den Umwegen einer menschlichen Existenz, in der er eine reale Rolle spielt, als Fundament, das an denjenigen seine Fragen stellt, der seine Früchte erkennt.

Nimmt aber dieser Glaube unvorhergesehene Wendungen und richtet er sich auf etwas jenseits jeder Erfahrung Liegendes aus – erscheint er uns dann nicht zunächst und zuerst als etwas, das zu bewältigende Aufgabe ist, als ein Wagnis, als eine persönliche Überzeugtheit, als Annahme wahrhaft menschlicher Haltungen und Verhaltensweisen, die durchaus mit anderen vergleichbar sind und in recht unterschiedlicher Weise interpretiert werden können? Ist das unbestreitbar paradoxe Zeugnis, das er gibt, damit weniger menschlich im Hinblick auf seine Möglichkeiten der Kommunikation, des Fragenstellens, des Dialoges, der Annahme oder Ablehnung?

Kann man nicht, wenn man sie aus der Nähe betrachtet und von Erfahrung zu Erfahrung, die Kirche als Heimstatt, als Schule, als Volk entdecken, in dem sich das Geheimnis einer Gemeinschaft errahnen läßt? Läßt sich nicht auch in Worten, die unserem Leben entlehnt, in einem Buch aufgezeichnet und auf dem Weg von Erfahrung und Reflexion von Gläubigen vergangener Zeit mitgeteilt

worden sind, ein Wort (Parole) errahnen? Läßt sich nicht wirklich auf dem Weg über jene schlichten Handlungen der Sakramente, die einst dem Alltagsleben entnommen und durch die Freude des Feierns erhöht worden sind, Gott im Symbol «berühren»? Ist nicht das Gebet selbst gleich der Liebe eine jener einfachen Erfahrungen, in denen sich Anwesenheit und Abwesenheit, Friede und Furcht vor der Verlassenheit, miteinander mischen?

#### 4. Chancen für die Kommunikation

Kann man nicht noch einen Schritt weiter gehen? Den Schritt vom eigenen Zugang zu dieser Erfahrung zum Reden darüber? Oder anders gesagt: Es geht nun darum, sich in einer anderen Richtung weiterzubewegen als in der einer realen Wegbeschreibung des Zuganges zum Glauben. Wir leben in Gemeinschaft mit nichtgläubigen Freunden; und das Verlangen, einander zu verstehen, erscheint allen als ein Bedürfnis, als eine menschlich verpflichtende Aufgabe. Auf welche Weise wir auch die verschiedenen Lösungen interpretieren, welche die einen oder die anderen für die wesentlichen Probleme der Existenz vorschlagen – wir können anerkennen, daß sie alle Gestalten und Formen des Menschlichen sind, deren Kenntnis für die anderen Menschen unerlässlich ist. Dieser Austausch und dieses Suchen ist die Menschlichkeit selbst. Wenn unsre Freunde sich über ihre Art und Weise, ihre Bestimmung und ihr Geschick zu verstehen und zu realisieren, aussprechen, so erwarten sie, daß wir sie begreifen. Und das geschieht, meine ich, auch tatsächlich. Dagegen sind ihre Freundschaft und Hochschätzung erstaunt und verwundert über unseren Glauben, der ihnen fremd bleibt. Formulieren wir diesen Glauben, um ihn zu erklären, mit den Worten des Glaubensbekenntnisses, so verdoppelt sich ihre Verwunderung. Können wir ihnen aber nicht statt dessen sagen, was wir erleben, welche Erfahrung uns zuteil wird? Ist diese Erfahrung doch, wie wir beteuert haben, durch und durch menschlich, weshalb sollte sie da nicht in menschlicher Weise ausdrückbar sein? Mag auch das Symbol – aber nicht das, welches die Initiatio voraussetzt – häufig an die Stelle der Beschreibung treten; mag auch das Mysterium, das sie mitgestaltet, nur durch die Spur, die es in ihr hinterläßt, in Erscheinung treten, und mag auch bisweilen Schweigen den Platz jener Vorahnungen kenntlich machen, die kein Wort auszudrücken vermag; Können wir ihnen nicht ohne jede andere Absicht als die des Austausches selbst in einer all-

gemeingültigen Sprache sagen, was uns die christliche Erfahrung so kostbar macht?<sup>8</sup>

Hier haben wir in einem Sinne auch einen Akt des Zeugnisgebens an der Kreuzung der Wege. Doch unterscheidet er sich schon durch seine Absicht von dem Anliegen, denen, die man zum Glauben einzuladen wünscht, einen gangbaren Weg anzubieten. Zwischen diesen beiden Absichten hat das gegenwärtig so verbreitete Zögern der Christen im Zeugnisgeben seinen Platz. Dieses Zögern macht die Verkündigung, die sich als heilbringend versteht, schüchtern und das Gespräch, mag auch noch so sehr betont werden, daß es ohne Hinter-

gedanken geführt wird, verdächtig. Doch diese Frage liegt gleichsam erst hinter der Problemstellung, die ich in diesem Beitrag geben wollte. Angesichts des Verfalles oder der Schrumpfung der missionarischen Ideologie in der augenblicklichen Sackgasse des Zeugnisses, wollte ich ganz einfach zeigen, daß die Treue zur Erfahrung dem Christen selbst nicht allein die Möglichkeit bietet, auch heutzutage in der vollen Kraft seines Glaubens zu leben, sondern auch die Chance, dem einen Zugang zu eröffnen, der das Evangelium sucht, und vielleicht jene weitere, zu einem Sprechen darüber zu kommen, das unsere Zeitgenossen verstehen können.

<sup>1</sup> Für eine Diskussion der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes «Erfahrung (expérience)», eine Reflexion über eventuelle Mehrdeutigkeiten und die unvermeidlichen philosophischen Implikationen seiner Verwendung, verweise ich auf die kritische Anmerkung am Ende des in Anmerkung 8 angekündigten, demnächst erscheinenden Gemeinschaftswerk mehrerer Autoren. – Empfohlen sei ferner J. Mouroux, *L'expérience chrétienne* (Paris 1954), eine Arbeit, die zwar überholt ist, aber doch starke Anregungen gegeben hat, sowie M. Demaison, *L'expérience de la foi, épreuve du croyant: Lumière et Vie* 19 (1970) 39–58.

<sup>2</sup> A. Vergote zeigt in einem bemerkenswerten Abschnitt: *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie = L'eucharistie, symbole et réalité* (Gembloux-Paris 1970) deutlich die Gefahren auf, die sich ergeben, wenn man die spontane Erfahrung in exklusiver Weise zum einzigen Kriterium erhebt. Er fußt dabei sowohl auf einer Vermutung, die sich aus der Betrachtung der anthropologischen Strukturen ergibt, als auch auf der Forderung nach einer Normableitung für Strukturen der Gnade.

<sup>3</sup> Zu einem charakteristischen Beispiel aus der Erfahrung vgl. *La foi comme dépassement de la tension entre action et prière*: RSPTh 56 (1972) 241–251 und P. Jacquemont, *Ist Handeln Beten?: Concilium* 11 (1972) 660–667.

<sup>4</sup> Zu dieser grundlegenden Ausrichtung der heutigen Christologie, die wieder stärkeren Anschluß an Schrift und älteste christliche Tradition findet, vgl. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*: Schriften I, 169–222; ders., *Zur Theologie der Menschwerdung*: Schriften IV, 137–156; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) und C. Ducoq, *Christologie, essai dogmatique*, 2 Bde (Paris 1968 und 1972).

<sup>5</sup> Die Abhängigkeit des gesamten Christentums von einer christologischen Identifikation, der eine interne Determinierung des Glaubens entspricht (der keine neutrale Dynamik darstellt) und somit eine verbindliche Definition des Glaubensbekenntnisses, gestattet in realer und nicht

von außen herangetragen Weise das Problem einer Glaubensregel anzuschneiden. Vgl. J. P. Jossua, *Glaubensregel und Orthodoxie*: *Concilium* 1 (1970) 26–32. Aus jüngster Zeit haben wir über das Glaubensbekenntnis und sein Verhältnis zur Erfahrung und zur Glaubensregel den Beitrag *Signification des confessions de foi*: *Istina* 17 (1972) 48–56.

<sup>6</sup> Siehe die bibliographischen Angaben in *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut*: RSPTh 54 (1970) 33, Anm. 14, 36, Anm. 17 und 18.

<sup>7</sup> Anthropologisch, ethisch und politisch gesehen ist das Evangelium, auch wenn es nicht eine christliche Anthropologie, Ethik oder Politik enthält, keineswegs neutral. Zwar haben wir hier nicht die Ambition, die Frage der universalen und weltlichen Ethik zu klären. Doch mag man sie wirklich als eine Grenze auffassen, der man ständig näher kommt, ohne sie je zu erreichen, mag sie in ihrer rationalen Strenge die tatsächlichen Motivationen des Menschen außer acht lassen, mag sie individuellen Stilformen, bevorzugten Wertsystemen einen Platz geben – sie schöpft nicht die Analyse des konkreten sittlichen Lebens der Menschen aus.

<sup>8</sup> Zusammen mit P. Jacquemont und B. Quelquejeu haben wir das zu realisieren versucht, in: *Une foi exposée*, (Editions du Cerf, Paris 1972).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, OP, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Universität Straßburg, ist Lektor und Doktor der Theologie (Straßburg 1968), seit 1965 Professor für dogmatische Theologie an den Fakultäten Le Saulchoir und seit 1968 deren Rektor. Er veröffentlichte mehrere Bücher.