

pretationen II (München 1974) 162–216; vgl. auch den Beitrag von R. Schreiter in diesem Heft.

<sup>6</sup> Vgl. D. Mieth, Der Wissenschaftscharakter der Theologie: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 23 (1976) 13–41, hier: 30 ff.

<sup>7</sup> Vgl. L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie (Paris 1952) 24.

<sup>8</sup> Vgl. dazu B. Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln: K. Demmer, B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln (Düsseldorf 1977) 261–286.

<sup>9</sup> Vgl. die wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen von H. Rombach, Substanz, System, Struktur, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1965/1966).

<sup>10</sup> Vgl. zuletzt: Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1976), 31 f.

<sup>11</sup> Vgl. H.M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt 1972).

<sup>12</sup> Vgl. D. Mieth aaO. 24 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Kessler/Schöpf/Wild, Erfahrung, aaO. 385: «Erfahrung erweist sich jedoch gerade deshalb als so schwer erfaßbarer philosophischer Begriff, weil sie sich einerseits gegen Theorie sträubt, andererseits so sehr mit ihr verknüpft ist, daß sie sich ihrem Zugriff nur entwinden kann, indem sie diese gegen sich selbst kehrt.»

<sup>14</sup> Vgl. D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung: CONCILIUM 12 (1976) 623–633.

<sup>15</sup> (Stuttgart 1975) 43.

<sup>16</sup> Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg/Basel/Wien 1977) 10 ff.

<sup>17</sup> (Stuttgart 1976)

<sup>18</sup> AaO. 44.

## DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier München und Würzburg; Assistent in Tübingen; Doktor der Theologie; Professor für Moralthologie und Direktor des Moralthologischen Institutes an der Universität Freiburg (Schweiz). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (Graz 1970); Christus – das Soziale im Menschen (Düsseldorf 1972); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg/Schweiz 1977). Schrift: Schützenweg, CH-3186 Düringen.

Robert Schreiter

### Die Spezifizierung der Erfahrung und die Sprache der Offenbarung

Eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Offenbarung führt zur Sondierung dreier verschiedener, aber miteinander verbundener Dinge. Das erste ist die Spezifizierung oder Verschlüsselung der Erfahrung. Mit anderen Worten: Es wird gefragt, wie die Erfahrung in eine kommunikable Form gebracht wird, die es ermöglicht, sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die sie geeignet macht, von einer Gemeinschaft geteilt zu werden. Eine solche Spezifizierung oder Verschlüsselung gestattet, immer wieder auf die Erfahrung zurückzugreifen.

Das zweite ist, festzustellen, wie eine derart verschlüsselte Erfahrung innerhalb einer Gemeinschaft den Status einer Offenbarung erlangt. In was für einem Prozeß wird die Gemeinschaft gewahrt, daß, was sie erfahren hat, nicht auf die Gemeinschaft selbst reduzierbar ist, sondern ein kommunikatives Wirken darstellt, das die Gemeinschaft und Gott umfaßt? Die verschlüsselte Erfahrung hat dann einen privilegierten Status innerhalb der Gemeinschaft und wird grundlegend für das Identitätsbewußtsein der Gemeinschaft.

Das dritte betrifft die Offenbarung selbst als Quelle neuer Erfahrung. Offenbarung als Ergebnis kommunikativer Interaktion zwischen Gott und der Gemeinschaft wird selbst zu einem Pol für weiteres kommunikatives Wirken, wenn und insofern die Gemeinschaft die neue Erfahrung spezifiziert. Diese neuen Interaktionen können auf vielerlei verschiedene Weise die Offenbarung verändern oder neu verschlüsseln.

Ein gemeinsames Element, das diese drei Themen miteinander verbindet, ist *Sprache*. Sprache dient vielleicht als allgemeinstes Medium zur Verschlüsselung von Erfahrung, wengleich Kunst, Ritual und Drama dasselbe leisten können. Sprache ist zweifellos für die größtmögliche Öffentlichkeit verfügbar und, wenn sie Erfahrung der Gemeinschaft verschlüsselt, leicht zu teilen. Die Heilige Schrift hat in einer klassischen Weise als primärer Ort jener Erfahrung des Volkes Gottes gedient, die als Offenbarung erkannt und bekannt geworden ist. Das Studium der Offenbarung läuft oft auf ein Studium der Sprache oder des Textes der Schrift hinaus. Und schließlich erfährt in der Begegnung zwischen Erfahrung und Offenbarung beides primär in der Sprache die bemerkenswertesten Änderungen. Schöpferisches Wirken in diesem Bereich wird durch linguistische Neuerung gekennzeichnet. Eine Weise, unsere drei oben genannten Themen zu untersuchen, besteht im Studium der Rolle der Sprache in diesem Prozeß.

Nun hat das Studium der Sprache und speziell der religiösen Sprache in den letzten fünfzig Jahren allerlei Wechselfälle erlebt. Um zu bestimmen, welche Methoden zur Untersuchung der Sprache für unser Anliegen am dienlichsten sind, dürfte es gut sein, wenn wir



zunächst einige der Wege überblicken, die in den letzten fünfzig Jahren eingeschlagen worden sind.

### I. Veränderungen im Studium der religiösen Sprache

Es hat drei besonders wichtige Methoden für das Studium der Sprache, speziell der religiösen Sprache, gegeben, die in unserem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdienen. Bei der ersten Methode wurde die religiöse Sprache untersucht, um die Eigenschaft religiöser Erkenntnis und den linguistischen Status theologischer Lehrsätze zu ermitteln. Das Hauptziel war dabei, irgendwelche illegitime Formen des Sprachgebrauches in der theologischen Rede herauszufinden, bei denen Unsinn unter der Maske von Aussagen über die empirische Welt auftrat. Das dabei angewandte Kriterium war die empirische Verifizierbarkeit, das heißt die Frage, ob die Aussage einen Bezug in der empirischen Welt hatte. Sprache, die dabei keine Anerkennung fand, wurde als Mülltonne «emotionaler» oder «affektiver» Sprache abgestempelt, das heißt als Sprache, die nur einen Ausgang für unausgegorene Emotionen darstellte<sup>1</sup>.

Diese Methode erwies sich als viel zu eng. Manche durchaus sinnvolle Aussagen (einschließlich solcher von Philosophen, die diese Methode für religiöse Sprache befürworteten) konnten den hier gestellten Forderungen nicht gerecht werden. Dieser Methode ging es um eine echte Kenntnis der Welt. Doch die Welt erwies sich als zu komplex für eine derart simple Methode. Überdies fiel der größte Bereich religiöser Sprache außerhalb des Bereiches empirischer Verifizierbarkeit. Das mag zwar manchen Gegnern religiöser Sprache gefallen haben, doch konnte es nicht die weite Verbreitung religiöser Rede erklären.

Die Sackgasse, in die sich die erste Methode verrannt hatte, gab den Anstoß zu einer zweiten Form von Versuch. Die Forscher begannen, über die Verschiedenheit der Arten und Weisen nachzudenken; in der Sprache gebraucht wurde, und konzentrierten ihre Bemühungen darauf, diese verschiedenen Arten zu identifizieren. Während bei der erstgenannten Methode «empirisch» das Lösungswort war, drehte sich bei der zweiten alles um den «Gebrauch». Im Bereich der religiösen Sprache wurden nach und nach alle verschiedenen Gebrauchsweisen identifiziert: konfessional, performativ, diskursiv, evokativ, usw.<sup>2</sup>

Diese Methode legte ein gutes Empfinden für den Bereich der religiösen Sprache an den Tag, doch stieß sie auf zwei Probleme, denen sie immer wieder begegnete. (1) Es gab keine übergreifende Methode, um die starke Vermehrung der verschiedenen entdeckten «Gebrauchsarten» unter Kontrolle zu halten; die Liste

der Gebrauchsweisen verletzte den Sinn für wissenschaftliche Knappheit. (2) Die Gebrauchsweisen warfen ständig neue Fragen nach dem *Sinn* und nach umfassenderen metaphysischen Problemen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Sprache und Leben auf. Diese Fragen enthüllten die enge funktionalistische Betrachtungsweise, die den Sprachsinne als den Sprachgebrauch ansieht.

Eine dritte Methode hat versucht, einige dieser Probleme anzugehen. Sie betrachtet Sprache als ein verschlüsseltes System von Zeichen, das, verwoben mit anderen Zeichensystemen (Verhaltensmustern, sozialen und ökonomischen Beziehungen), zu einem Flechtwerk von Kommunikation wird, das wir «Kultur» nennen. Während die erste Methode sich mit empirischer Erkenntnis befaßte und die zweite mit Funktion und Gebrauch der Sprache, verlegte diese den Nachdruck auf Sprache als Netz von Kommunikation, einbezogen in eine Verflechtung mit anderen Zeichensystemen als Ausdrucksformen von Kultur<sup>3</sup>. Mehr als auf den Gebrauch richtet diese Methode ihre Aufmerksamkeit auf Sinn und linguistische Neubildung als eine Art von Zusammenbindung der verschiedenen Aspekte von Erfahrung und Kultur. Religiöse Sprache ist ihr zufolge als ein Netz von System-Errichtern anzusehen, das eine Anzahl verschiedener anderer Zeichen-Systeme in der Kultur zusammenbringt und dabei über das Geflecht der Kultur Werte mitteilt, die für eine Gesellschaft grundlegend sind.

Ein besonderes Element in der religiösen Sprache, das eine beträchtliche Aufmerksamkeit gefunden hat bei diesem Kommunikationsprozeß, ist die *Metapher*. Obwohl es sich hierbei ursprünglich um ein Anliegen der Poetik und Rhetorik handelt, sind Untersuchungen angestellt worden über den religiösen Gebrauch der Metapher<sup>4</sup>, ihre Funktionen in der philosophischen Rede<sup>5</sup> und innerhalb des Geflechts symbolischer Anthropologie<sup>6</sup>. Metapher läßt sich hier definieren als Aussage eines Zeichen-Bildes mit seinem semantischen Bereich über einen anderen semantischen Bereich. Im folgenden soll nun untersucht werden, wie die Metapher als Katalysator bei der Interaktion von Erfahrung und Offenbarung wirkt. Zuallererst wollen wir sondieren, wie die Metapher eine Spezifizierung oder Verschlüsselung von Erfahrung zuwegebracht; danach, wie sie ein Netz entwickelt, das wir Glaubenssprache nennen wollen; und schließlich, wie sie zur linguistischen Kreativität beiträgt als Index für die wechselseitige Expansion von Erfahrung und Offenbarung. Zur Veranschaulichung dieses Vorganges wollen wir Beispiele aus der graduellen Spezifizierung der Erfahrung Jesu als Offenbarung Gottes im Neuen Testament und der nachfolgenden Periode nehmen.



## II. Metapher und Spezifizierung von Erfahrung

Erfahrung kommt zu uns in einer rudimentären Form als «blühende, geräuschvolle Wirklichkeit» (William James), die nach Definition ruft. Die Begegnung mit einer solchen unvollständigen Erfahrung wirft zwei Gruppen von Fragen beim Subjekt auf. Auf der einen Seite wirft die rudimentäre Erfahrung Fragen nach der Welt auf, aus der diese Erfahrung kam: Wo ist ihr ursprünglicher Platz und wie läßt sie sich mit der Welt, wie wir sie kennengelernt haben, in Einklang bringen? Auf der anderen Seite wirft sie Fragen nach dem empfangenden Subjekt auf: seiner Beziehung zu dieser Welt, zu seinen vorhergehenden, früheren Erfahrungen und zu den Systemen, die ihm zur Verfügung stehen, um mit dieser Erfahrung in seinem eigenen Subjektivitätsbewußtsein zurecht zu kommen.

Mit anderen Worten: Die Begegnung mit rudimentärer Erfahrung ruft nach einer *Spezifizierung* dieser Erfahrung. Der Vorgang dieser Spezifizierung formt die Identität des Subjekts und seine Beziehung zur Welt. Der Vorgang der Identitätsschaffung bedeutet, der Erfahrung eine adäquate Form geben, so daß sie in einer größeren Öffentlichkeit verfügbar wird, was wiederum ermöglicht, daß sie in eine Perspektive gestellt und anderen mitgeteilt wird. Ebenso schließt dieser Vorgang eine Verknüpfung dieser verarbeiteten Erfahrung mit anderen Bereichen menschlichen Lebens ein, um daraus eine mitgeteilte Erfahrung zu machen, die ihren Platz innerhalb des Gesamtgefüges des Lebens einer Gemeinschaft einnimmt.

Diese Spezifizierung von Erfahrung bedeutet sodann, sie von ihrem rudimentären Charakter zu befreien. Das geschieht generell dadurch, daß man sie in Kontakt bringt mit den Klassifikationssystemen einer Kultur, die eine bisher unbekannte, rudimentäre Wirklichkeit in einen besser gestalteten Teil eines umfassenderen Bildes sozialen Lebens verschlüsselt. Diese Klassifikationssysteme tragen die intellektuelle und affektive Fracht einer Erfahrung. Die Zusammenfügung von Erfahrung und Klassifikationssystem wird mehr oder minder adäquat sein, entsprechend dem Wesen der Erfahrung und der Komplexität des Klassifikationssystems<sup>7</sup>.

Eine der allgemeinsten Arten und Weisen zur Spezifizierung von Erfahrung und zu ihrer Verschlüsselung in einem Klassifikationssystem geschieht über die Aussage einer Metapher. Metaphorische Aussagen – mit deren Hilfe ein bekannter semantischer Bereich als Äquivalent zu einem rudimentären, bisher unbekanntem semantischen Bereich der Erfahrung bezeichnet wird – geschieht durch einen intuitiven Sprung. Die plötzliche Verbindung dieser beiden Bereiche mitein-

ander löst eine Reihe von Tätigkeiten aus, die den Vorgang der Sinnggebung in Bewegung setzen. Die Neuheit des Sprunges bietet die erste Möglichkeit einer Perspektive, indem sie dem Subjekt ermöglicht, sich von der Erfahrung zu lösen und mit ihrer Aufarbeitung zu beginnen. Bei der Aussage bringt die Metapher an die unvollständige Erfahrung einen Bereich heran, der zugleich einen bekannten Brennpunkt und eine weiteres unerforschtes semantisches Feld hat, auf dem der intellektuelle und affektive Boden der Erfahrung ausgearbeitet werden muß. Der bekannte Brennpunkt liefert einen Prüfstein für die Herstellung des Zusammenhanges zwischen Erfahrung und dem weiteren Bereich. Die noch nicht aufgearbeiteten Aspekte des semantischen Feldes machen es möglich, daß neue Dimensionen in der Erfahrung auftauchen, die bis dahin durch die rudimentären Bewegungen in der Erfahrung verdunkelt waren.

Ein Beispiel für einen derartigen Vorgang der Erfahrungsspezifizierung läßt sich im Neuen Testament finden. Die Erfahrungen mit den Jüngern Jesu und nach Jesu Tod waren unvollständig und einzig in ihrer Art. Vieles aus der frühen Geschichte des Neuen Testaments kann man als Niederschlag der schrittweisen Spezifizierung der betreffenden Erfahrungen durch vielfache metaphorische Aussagen verstehen. Einer der ersten Schritte war die Identifizierung dieser Erfahrungen mit Jesus von Nazareth. Die Emmaugeschichte (Lk 24,13–35) und Magdalenas Irrtum, als sie Jesus für den Gärtner hielt (Jo 20,10–18), spiegeln diesen Spezifikationsvorgang wider. Jesus lieferte einen bekannten Brennpunkt in dem Aussagevorgang. Zugleich aber bietet die Komplexität seines Lebens und seines Dienstes ein semantisches Feld, auf dem weitere Spezifizierungen vorzunehmen waren. So war beispielsweise eine Art des Redens über den irdischen Jesus, daß er ein von Gott gesandter Prophet war. Da ein Teil des semantischen Feldes Jesu darin bestand, daß er als Prophet verstanden wurde, waren Jesu Visionen und pneumatische Erfahrungen als prophetischer Ruf an die Jünger spezifizierbar, Sendung und Lehre Jesu weiterzuführen. So waren auch sie zum Dienst des Propheten und Verkünders gerufen. Das Gedächtnis Jesu konnte einen Brennpunkt bilden, während die Implikationen dieses historischen Gedächtnisses zu einer weiteren Spezifizierung der Erfahrung führten.

Je stärker die Erfahrung, desto wahrscheinlicher ist es, daß dort ein Prozeß vielfacher Prädizierung vorliegt. Mit Jesus setzte sich der Prozeß der Spezifizierung der pneumatischen Erfahrungen fort. Eine Anzahl verschiedener Metaphern wurde gebraucht, um die Jesuserfahrung noch weiter zu spezifizieren. «Sohn», «Christus», «Menschensohn», «Sohn Da-



vids», «Herr», usw. wurden ihm prädiert, semantischen Bereichen entnommen, die in der palästinensischen Umwelt gegeben waren. Jede dieser Prädzierungen brachte einen bekannten Brennpunkt und ein weiteres semantisches Feld mit, das die Jesuserfahrung weiter spezifizieren half. Bestimmte Elemente in jedem dieser semantischen Felder wurden gebraucht, andere dagegen abgelehnt. So wurden beispielsweise verschiedene dem Bereich der Weisheitsschriften entstammende Aspekte des Titels «Sohn David» von Jesus ausgesagt, während andere davidisch-dynastische Aspekte desselben Titels fallen gelassen wurden<sup>8</sup>. Besonders durch vielfache Prädzierung wird es möglich, ein Klassifikationssystem so zu ratifizieren und auszuweiten, daß es eine künftige Spezifizierung irgendeiner angeblichen Erfahrung Jesu liefern kann. So konnte das Neue Testament als Niederschlag eines Prädikationsprozesses zur Spezifizierung der Jesuserfahrung bezeichnet werden.

### *III. Das metaphorische Gefüge als Sprache des Glaubens*

Bisher sind wir auf die erste Fragenreihe über eine unvollständige Erfahrung eingegangen; nämlich auf eine solche über die Welt und darüber, wie die Klassifikationssysteme einer Kultur ihr ihren spezifischen Charakter geben. Doch sind ebenso Fragen über das empfangende Subjekt aufgekommen. Die Bewegung zwischen dem bekannten Brennpunkt und dem relativ unerforschten semantischen Feld hat als Ergebnis eine konkomitierende Bewegung im Subjekt. Die Bewegung zwischen Brennpunkt und semantischem Feld ist generell nicht allein eine Frage der Spezifizierung von Erfahrung auf bekannten Wegen, sie kann auch zum Auftreten erneuernder Aspekte der Erfahrung führen. Diese Neuerungen bringenden Aspekte können entweder die unerforschten Bereiche des semantischen Feldes nutzbar machen, oder sie können auch die Adäquatheit des metaphorischen Zusammenhanges infrage stellen und den ursprünglichen prädierten Bereich ändern. Im letzteren Falle gelangt man zu dem Schluß, daß die Erfahrung durch die metaphorische Prädzierung nicht hinreichend adäquat erfaßt worden ist. Auch diesen Vorgang beobachten wir im Neuen Testament. Ein Beispiel ist der Titel «Sohn», der Sinngehalte annimmt, die über die ursprünglich mit ihm verbundenen (das heißt als besonderer Gesandter Gottes) hinausgeht. Man sieht dies, da der Sohntitel bereits in einem Bedeutungsumfang auftaucht wie zur Zeit des Nicaenums, als er die subordinatianischen Aspekte des ursprünglichen semantischen Feldes verlor<sup>9</sup>.

Wird die metaphorische Verknüpfung als adäquat erfunden, so richtet sich die affektive Regung im Subjekt auf eine Anerkennung der Adäquatheit dieser Verknüpfung und wird zu einem Akt des Bekenntnisses bestimmt. In diesem letzteren Falle führt also die richtige Ausrichtung des Brennpunktes zum Bekenntnis, sobald diese Ausrichtung einmal abgeschlossen ist.

Dieser mit Bekenntnis endende Prozeß bringt eine bedeutsame Verschiebung in der Rolle des Klassifikationssystems zustande. Das Klassifikationssystem mit seinen Reihen metaphorischer Prädzierungen dient nicht länger als eine ad-hoc-Spezifizierung der Erfahrung. Es wird vielmehr ein «Raster»<sup>10</sup>, der zur Spezifizierung jeglicher weiteren Erfahrung dient. Während eine Ausweitung über die semantischen Felder und in ihrem Bereich möglich ist, werden die metaphorischen Prädzierungen und ihre (nunmehr richtig abgestimmten) Brennpunkte in einer ganz grundlegenden Weise zur Norm für jegliche künftige Spezifizierung von Erfahrung. Als Raster, der die Grundlage gibt für die Identität des Subjektes und der Gemeinschaft, erreichen sie den Offenbarungsstatus, insofern sie sich in ihren Kategorien ausdehnen über die Gesamtsumme der Erfahrungen der Gemeinschaft hinaus in ihrem Kontakt mit tieferen konstitutiven Realitäten. Das Neue Testament kann als ein solches auf Offenbarung angelegtes Rasternetz betrachtet werden.

Mit diesem Status dient der Raster nicht allein als Schablone für rudimentäre Erfahrung, sondern lenkt die spezifizierte Erfahrung in eine Kommunikation einzelner Werte. Gewiß war einer der zentralen Werte, die der neutestamentliche Raster der Sohnschaft Jesu letztlich übertrug, die Gottessohnschaft aller Menschen und schließlich Jesu einzigartige Beziehung zu Gott sowie Gottes volle Offenbarung in Jesus.

Innerhalb des Rasters kann eine einmal sorgfältig aufgebaute Metapher zu Symbolen werden, die als Sammelpunkte für die Gemeinschaft dienen. Das ist ein wichtiger Unterschied zwischen ad-hoc-Klassifikationssystemen und Offenbarungs-Rastern. Ein hervorragendes neutestamentliches Beispiel dazu ist die von Paulus entwickelte Theologie des Kreuzes, in der in einer etwas unwahrscheinlichen Weise Metaphern (das Zeichen des Todes als Zeichen des Heiles und Lebens) zu zentralen Schlüsseln für die christliche Identität werden.

Der Raster als ein relativ beständiges, innerlich einheitliches Klassifikationssystem metaphorischer Prädzierungen und Symbole bekommt so ein Eigenleben. Diesen Raster anzuwenden bedeutet, Glied einer besonderen Gemeinschaft sein. Die eigene Erfahrung mittels dieses Rasters mitteilen, bedeutet, innerhalb des Glaubenszirkels stehen. Diesen Raster und seine



metaphorischen Zusammenhänge als adäquat für die Erfahrung akzeptieren, bedeutet seinen grundlegenden auf Offenbarung angelegten Charakter anerkennen.

#### IV. Offenbarung und semantische Innovation

Zwar helfen bestimmte Erfahrungen gewisse Klassifikationssysteme mitgestalten, die ihrerseits dann zu Rastern werden; doch endet der Vorgang damit nicht. Die Dialektik zwischen Subjekt und Erfahrung setzt sich weiter fort. Die semantischen Felder innerhalb der Raster öffnen und entfalten sich auf verschiedene Weise weiter durch die Verschiedenheit von Subjekten und Erfahrungen. Die metonymische Expansion der semantischen Felder in dem Raster kann ihrerseits einige Verschiebungen oder Korrekturen in dem bekannten Brennpunkt des metaphorischen Zusammenhanges verursachen. In der Geschichte des Christentums war so etwas zum Beispiel der Fall mit den Prädizierungen, die auf dem ersten ökumenischen Konzil erfolgt sind und die sich verstehen lassen als eine Absicht, die Brennpunkte zu korrigieren und so gewisse negative Grenzen rund um die semantischen Felder festzulegen. Bei der großen Prädizierung «Jesus ist wahrhaft Gott» und «Gott ist Mensch geworden» mußten die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bereichen innerhalb des metaphorischen Zusammenhanges angepaßt und berichtigt werden. Daher rührt die Notwendigkeit der negativen Formulierung auf dem Konzil von Chalcedon: «asygchytōs (unvermischt), atreptōs (unverändert), adiairetōs, achoristōs (nicht zerfließend)» (DS 302), zur Spezifizierung des Brennpunktes des Zusammenhanges, während die semantischen Felder unerforscht blieben. Als Ergebnis dessen kann ständiger Kontakt mit dem Raster selbst zur Quelle semantischer Innovation, neuer Erfahrung und neuen Sinngeltes werden. Man sieht dies an der weitergehenden Diskussion über die zwei Naturen in der Periode unmittelbar nach dem Chalcedonense.

Der Offenbarungs-Raster allein hilft nicht bei der Spezifizierung von Erfahrung für eine Gemeinschaft, sondern bindet die Gemeinschaft auch in einer anderen kommunikativen Tätigkeit zusammen: im Ritual. Wir können hier nicht im einzelnen darauf eingehen, denn das Ritual mit seiner episodischen Struktur berücksichtigt auch die regionale Expansion eines semantischen Feldes; in seinen Lobhymnen bringt es neue Formen einer vielfältigen Prädizierung (Litaneien) nahe. Und aufgrund seiner dramatischen und episodischen Struktur gestattet es, zurückzuschreiten durch die verschiedenen Prädizierungen zur «ursprünglichen Erfahrung» als dem Augenblick der Geburt der Of-

fenbarungserfahrung selbst<sup>11</sup>. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die *lex orandi* in der christlichen Tradition für die Spezifizierung der Erfahrung immer eine so große, einflußreiche Rolle gespielt hat. Oder allgemeiner ausgedrückt: Semantische Innovationen im kultischen Bereich sind zu allen Zeiten für Christen von entscheidender Bedeutung gewesen.

Betrachten wir einige Implikationen des Verständnisses der Interaktion von Offenbarung und Erfahrung als metaphorischem Prozeß.

Zunächst einmal kann dieses Verständnis die Idee der Lehrentwicklung und Ausfaltung der Offenbarung auf eine adäquatere Weise motivieren. Das heißt, hierbei wird nicht versucht, den Vorgang der Lehrentwicklung durch Übertragung von einem intellektuellen System auf ein anderes von ihm getrenntes und verschiedenes zu erklären (wie bei der Verschiebung vom semitischen Logos auf den hellenistischen Logos in der Entwicklung des Sohnesbegriffes), sie kann vielmehr als metonymische Expansion eines semantischen Feldes innerhalb einer metaphorischen Prädizierung gesehen werden, die zu einer Reihe von Verschiebungen beim Brennpunkt des metaphorischen Zusammenhanges führt. Das scheint der affektiven Bewegung der Offenbarung besser Rechnung zu tragen, und die Arten von Innovation, die eintreten, können nicht als intellektuellen Ursprungs erklärt werden.

Zum zweiten vermag es die Rolle der Gemeinschaft und ihre Einwirkung auf die Entwicklung (und den Abschluß) der Offenbarung zu klären. Die Gemeinschaft sondiert eine Vielzahl verschiedener semantischer Felder innerhalb der unterschiedlichen Dimensionen einer vielfachen Prädizierung und gelangt so dahin, daß (wie in Chalcedon) Grenzen errichtet werden, innerhalb deren die Spezifizierung der Erfahrung zu erfolgen hat. Schrittweise verschmelzen diese Grenzen zu einem mehr oder weniger festen Raster.

Zum dritten: Wenn wir die metaphorische Prädizierung im Sinne von Brennpunkten und semantischen Feldern betrachten, so gestattet uns dies, den zugleich spezifizierten und indeterminierten Charakter eines Offenbarungsgehaltes als eines Ganzen zu sehen. Während der Rahmen für die Prüfung der Erfahrung ziemlich gut umrissen ist, verlangt manches vom Inhalt eine Begegnung mit einer Vielzahl verschiedener Subjekte und neue rudimentäre Erfahrungen, die aktualisiert werden müssen.

Zusammenfassend kann man somit sagen: Die Metapher ermöglicht das Auftauchen verschiedener Dimensionen der Interaktion von Erfahrung und Offenbarung, wenn sie als kommunikative Tätigkeit in einer ausdrucksfähigen Kultur gesehen wird. Die Einwirkung von Erfahrung und Subjekt auf den Brennpunkt



und das semantische Feld im metaphorischen Zusammenhang kann die Ansätze für ein neues Paradigma

<sup>1</sup> Der klassische Text dazu ist A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London 1936).

<sup>2</sup> Ein gutes Beispiel für diese Methode finden wir in F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York 1961).

<sup>3</sup> Allgemein formuliert ist diese Methode bekannt als semasiologische Untersuchung der Sprache. Vgl. z.B. U. Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington 1975).

<sup>4</sup> S. Teselle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia 1975).

<sup>5</sup> P. Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris 1975); ders., *The Metaphorical Process: Semeia* 5 (1975) 75–106.

<sup>6</sup> R. Wagner, *Habu. Innovation in Daribi Religion* (Chicago 1972); G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos* (Chicago 1971); J. Fernandez, *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*; *Current Anthropology* 15 (1974) 119–145.

<sup>7</sup> Als Einführung in das Thema der Klassifikationssysteme vgl. C. Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris 1962).

<sup>8</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg/Basel/Wien) 398–406.

zum Verständnis der Rolle von Offenbarung als Konstitutivum für eine Gemeinschaft liefern.

<sup>9</sup> Zur Vorgeschichte dieser Bewegung vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen <sup>2</sup>1976).

<sup>10</sup> Den Begriff des Rasters übernehme ich hier von Mary Douglas, *Natural Symbols* (London <sup>2</sup>1973), die ihn als ein klar gegliedertes, allgemein übernommenes Klassifikationssystem definiert.

<sup>11</sup> Fernandez, aaO. 124–129, geht auf dieses Thema mehr im Detail ein.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

## ROBERT SCHREITER

1947 in Nebraska City (USA) geboren. Mitglied der Missionsgenossenschaft vom Kostbarsten Blute. Dekan der Catholic Theological Union in Chicago. Dortselbst auch Professor für Systematische Theologie. Veröffentlichte mehrere Beiträge zu Fragen der Christologie und der Hermeneutik. Anschrift: 5401 South Cornell Avenue, Chicago, Ill., 60615, USA.

Bernard Plongeron

## Sprachmodelle der Tradition: Ein Ausdruck für Gesellschaftsmodelle

Wenn man die Geschichte religiöser Mentalitäten untersucht und dann sagt, daß die Offenbarung den christlichen Westen geprägt hat, so scheint dies eine nur teilweise zutreffende und sehr vage Behauptung zu sein. Nur teilweise zutreffend, weil die jeweilige Gesellschaft sich nicht damit begnügt hat, die Offenbarung rein passiv zu empfangen. Sie besaß längst nicht die Transparenz und Gehorsamhaltung wie Mose auf dem Sinai; vielmehr hat sie die Offenbarung stets durch ihre kollektiven Phantasiegebilde aus Angst und Hoffnung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt gängig waren, hindurch gelesen und weitergegeben.

Dann ist es auch sehr vage, von diesem recht abstrakten Gebilde zu sprechen, das wir christlichen Westen nennen, während die Spannweite des Christlichen im Westen, das der Gegenstand unserer Untersuchung ist, doch sehr verschiedenartige Gesellschaftstypen umfaßt. Diese sind genau darauf aus, ihre besonderen Merkmale zu betonen, und zwar durch ihre spezielle Lesart der Offenbarung hindurch.

So wird die Beziehung zwischen Offenbarung und Geoffenbartem äußerst komplex, wenn die Gesellschaften, anstatt die Offenbarung getreu wiederzuspiegeln, danach trachten, sich selbst zu entdecken, und dies mit Hilfe der Offenbarung, von der sie sich herleiten. Und dies ist genau die Rolle der Tradition oder der (apostolischen und kirchlichen) Traditionen, die eine Glaubenserfahrung beinhalten und geschichtlich in Raum und Zeit angesiedelt sind.

Die Theologen sollten nicht länger übersehen, daß die Tradition – ganz gleich, wie man sie nun auffaßt – an sich und nicht zufällig ein dreifaches Gesellschaftsproblem beinhaltet:

a. Ein Problem sozio-kultureller Art, wenn es zutrifft, daß die Tradition als lebendiger Ausdruck der Offenbarung die mündliche oder schriftliche Weitergabe der Worte und Taten einer Generation von Glaubenden an die nächste ist.

b. Ein Problem politischer Art, insofern sie ein soziales Handeln zur Folge hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis...». Dies wiederum setzt Liturgie und Rechtgläubigkeit voraus, die eine Autorität brauchen: Wer ist wie Garant für die jahrtausendealte Überlieferung? Diese zweifache Frage wird dadurch gelöst, daß Macht auf den Plan tritt, und schon stehen sich durch die Ekklesiologie zwei Gesellschaftstypen gegenüber: Die Reformation, die für eine Kirche ohne Machtausübung ist, und die Gegenreformation, die nur eine Kirche der Machtausübung anerkennen will.