

Heinrich Stirnimann

Sprache, Erfahrung und Offenbarungswiderfahrnis

Anband eines Textes...

Der im Geiste des Liberalismus groß gewordene, in Feuerbachs Philosophie bewanderte Schriftsteller Gottfried Keller schreibt in seinem autobiographischen Entwicklungsroman im Blick auf seine frühe Jugend: «So sehr ich daher den lieben Gott respektierte und in allen Fällen bedachte, so blieben mir doch die Phantasie und das Gemüt leer, solange ich keine neue Nahrung schöpfte, außer den bisherigen *Erfahrungen*.» Vorausgehend war von den biblischen Geschichten die Rede, welche die früh verwitwete Mutter ihrem einzigen Sohn in frommem, jedoch nüchtern aufgeklärtem Geiste erzählte. Im angeführten Text ist also eine bedeutsame christliche Erfahrungsmöglichkeit angesprochen: die aufgrund biblischer Erzählung. Nicht nur wird der Sinn der Erzählung von Erfahrung genährt, die Erzählung soll selber auch zu *neuen* Erfahrungen anleiten.

Unmittelbar anschließend berichtet Keller: «Und wenn ich keine Veranlassung hatte, irgendeinen angelegentlichen Gebetvortrag abzufassen, so war mir Gott nachgerade eine farblose und langweilige Person, die mich zu allerlei Grübeleien und Sonderbarkeiten reizte...». Hier wird von einer weiteren Erfahrungsmöglichkeit gesprochen: der des Gebetes – aufgrund der biblischen Botschaft (als Paradigma für christliches Beten gilt auch für Keller das «Unservater») –, wodurch dann unnütze Grübeleien und Sonderbarkeiten über Gott entfallen. Erzählung und Gebet sind sprachliche Grundformen, um Erfahrung im Glauben einzubringen und weiterzugeben, aufzubewahren und zu schließen.

Problemlage

Probleme haben verschiedene Schicksale. Es gibt sowohl den Wechsel akuten Problembewußtseins, das meistens schon nach wenigen Jahren wieder verblaßt, wie das beharrliche Arbeiten an unbewältigten Fragen, das sich über längere Zeitabschnitte, ja Epochen hinwegzieht. Die Variationen der theologischen Aktualitäten der jüngsten Jahrzehnte sind bekannt. Ein paar

Stichworte genügen, um die wichtigsten Etappen in Erinnerung zu rufen.

Durch die «Enthythologisierungsdiskussion» geriet die hermeneutische Diskussion in ein virulentes Stadium. Abgelöst wurde diese Auseinandersetzung durch das Programm der «Orthopraxis», das, unter dem Druck politischer Ereignisse entworfen, den «Hermeneuten» (mit dem Vorwurf der Sterilität) entgegengehalten wurde. Doch mußten die Protagonisten der «politischen Theologie» bald den «Charismatikern» und «Pneumatikern» den ersten Platz in der Rubrik theologischer Neuigkeiten abtreten. «Erfahrungstheologie» und «Theologie der Erfahrung» sind Titel und Themen, die sich zur Zeit besonderer Beliebtheit erfreuen¹.

Ebelings Aufsatz über das «Erfahrungsdefizit in der Theologie» ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil hier ein hervorragender Theologe zu einer aktuellen Frage Stellung nimmt, sondern weil die Klage über den Erfahrungsmangel in der Theologie «als Frage an ihre Sache» formuliert wird². Hat der Verfasser von «Wort und Glaube» in seiner «enzyklopädischen Orientierung» die Bedrohung der Einheit der Theologie in der heutigen Forschung denunziert³, so weist er in seiner Studie über die Erfahrungsproblematik unsachgemäße Lösungen zurück: den Appell an «möglichst handfeste Konkretion im Alltäglichen» und «hochgeschraubte wissenschaftstheoretische Abstraktion». Empirie ist vor ihrer Integration in die Theologie – vorab in der Fundamentaltheologie – kritisch zu bedenken. Insbesondere kann es sich nicht darum handeln, das Erfahrungsmanko in der Theologie an ihrer eigentlichen Sache – der Erfahrung im Glauben – vorbei durch bloßen «Empirie-Import» (so eine Ebelingsche Apostrophe) aufzufüllen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß sowohl das Thema «Erfahrung» wie das Thema «Praxis» ganz in die Nähe der Verstehensfrage führen, ja eigentlich Teilaspekte derselben sind⁴. Denn das Auseinanderklaffen vergangener und gegenwärtiger Erfahrung gehört mit zur Konstitution der hermeneutischen Situation, und Verstehensschwierigkeiten können nie durch bloße Theorie, sondern nur durch veränderte Praxis überwunden werden. Die theologiegeschichtlich bedeutsamen Binome «Glaube – Erfahrung», «Glaube – Praxis», «Glauben – Verstehen» umreißen das durch Sprache vermittelte, hermeneutische Problem in der Theologie. Das bekannte Binom «Glaube – Vernunft» hingegen signalisiert die nicht auf hermeneutische Reflexion reduzierbare, erkenntniskritische Aufgabe in der Theologie. Hilfreicher, als analytische Ansätze gegen hermeneutische auszuspielen, ist es, die Thematik der Verstehensvoraussetzungen wissenschaftstheore-

tisch zu definieren und von den – gewiß ebenso unumgänglichen – erkenntniskritischen Fragestellungen abzugrenzen.

Ökumenische Relevanz der Erfahrungsproblematik

Der Verlust der kirchlichen Glaubensgemeinschaft war nie eine Angelegenheit allein der «reinen Lehre». Die Tragik der Kirchenspaltung ist historisch, mit mannigfachen kulturellen und politischen Faktoren verquickt, nur auf dem Hintergrund sich widersprechender Erfahrungsansprüche ermeßbar. Ebenso haben getrennte Kirchen verschiedene Erfahrungstraditionen soziologischer, psychologischer und spiritueller Art ausgebildet. Wiederherstellung der christlichen Einheit kann weder durch Addition noch durch Subtraktion dogmatischer oder institutioneller Elemente, sondern nur durch gegenseitige Bereicherung und Vertiefung des Glaubens, durch Begegnung und Austausch authentischer Glaubenserfahrung – in Gemeinschaft des Heiligen Geistes – Wirklichkeit werden.

Aus der theologischen Problematik seien dazu zwei Beispiele angeführt: Nach der mehr dogmengeschichtlich ausgerichteten «christlichen Symbolik» und der vorwiegend beschreibenden «Konfessionskunde» hat man versucht, die das Leben der verschiedenen Kirchen vorwiegend prägenden Züge phänomenologisch zu beschreiben. So wurde für das reformatorische Heilsverständnis auf die besondere Betonung einerseits des mnemischen Aspektes, der Erinnerung an vergangenes Heilsgeschehen, und andererseits der Hoffnungsstruktur, «non re, sed spe», hingewiesen. Demgegenüber hat man als typisch für das katholische Heilsverständnis das Insistieren auf dem präsentischen Aspekt, der schon gegenwärtigen Heilswirklichkeit, hingestellt.

Wichtiger als die Diskussion um die «habitus»-Lehre – und andere spekulative Subtilitäten – ist die in biblischer Sprache fundierte Metapher «gratia infusa». Angesichts der protestantischen Tendenz zum «Aktualismus» in der Gnaden- und Glaubenslehre und der damit (in der Praxis) verbundenen Überbetonung des Bewußtseins hat die von katholischer Seite vertretene Auffassung, nach der unter Gnade und Glauben zunächst ein «Sich-Verhalten-zu» und erst sekundär ein Akt zu verstehen ist, nicht nur doktrinaire Bedeutung. Eine «eingegossene Gnade» indessen ohne Wesensbezug zum «lebendigen Wort» führt an den Rand der Mythologie und kompromittiert das spezifisch Christliche.

Ein anderes Beispiel: die Einstellung zur Mystik (die indirekt auch Fragen der Heiligenverehrung berührt). Die protestantischen Vorbehalte gegenüber Mystik –

worunter wir nicht Invektiven wie etwa E. Brunners Buch «Die Mystik und das Wort» meinen – sind mit sachlichem Ernst zu prüfen. Die klassischen Einwände betreffen: die dem mystischen Denken inhärente Tendenz zu Monismus und Pantheismus; das Bestreben, über den «bloßen Glauben» hinaus «direkt» zur übernatürlichen Wirklichkeit Zugang zu haben; der vorherrschende Einfluß des Neuplatonismus auf christliche Mystiker.

Klarheit können hier nur exakte historische und religionsvergleichende Untersuchungen bringen. Indessen sei auf den eminenten Bezug von Sprache und mystischer Erfahrung, auch und besonders in der christlichen Mystik hingewiesen⁵. Es genügt, die Namen eines Symeon des Neuen Theologen, einer Mechthild von Magdeburg und eines Johannes vom Kreuz zu erwähnen, um die schöpferische Kraft mystischer Erfahrung in einzigartiger sprachlicher Gestalt zu evozieren. Die Sprache der Mystiker ist in hohem Grade erfahrungsgesättigte Sprache, meist in grellem Kontrast zu Abnützungerscheinungen in der zeitgenössischen, lebensfremden Schulsprache. Schließlich sind die meisten mystischen Sprachschöpfungen – Bilder, Metaphern, Gleichnisse usw. – ein Echo auf im Glauben erprobte Erfahrungen im Umgang mit der Schrift. Vielleicht ist gerade die gegenwärtig steigende Welle der charismatischen Bewegung – die ja nicht mit Mystik zu verwechseln ist – ein Anlaß, um über Bedeutung und Originalität christlicher Mystiker und Mystikerinnen ein ökumenisches Gespräch aufzunehmen⁶.

Im folgenden kann es sich nur um einige kurze Hinweise und fragmentarische Bemerkungen zum weitgespannten Themenkreis: Sprache – Erfahrung – Glaube an Offenbarung handeln⁷. Wir wählen dafür drei Aspekte: (a) Erfahrung, die der artikulierten Glaubenssprache *vorausliegt*, (b) Erfahrung im Umgang *mit* der Glaubenssprache und (c) Erfahrung, die *durch* die Glaubenssprache eröffnet und ermöglicht wird.

Erfahrung als Voraussetzung der Glaubenssprache

Die Grundbedingung religiöser Sprache ist religiöse Erfahrung. Diese besteht nach I.T. Ramsey aus «Wahrnehmung» (*discernment*) und «Hingabe» (*commitment*). Hingabe ohne Wahrnehmung ist blinder Eifer (*bigotery*), Wahrnehmung ohne Hingabe Heuchelei (*hypocrisy*)⁸. Religiöse Rede wird also sowohl durch Mangel an Wahrnehmung wie durch Mangel an Hingabe lädiert. Doch gibt es nicht nur die typisch «religiösen Laster» der «Irreligiosität». Der fundamentale Einwand gegen die Rede von Gott stützt sich bekanntlich auf die «Areligiosität»: die radikale Unfähigkeit des modernen Menschen zu religiöser Er-

fahrung. Auf die weit und breit diskutierte «Religions»-Problematik brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen. Doch sind im Blick auf das Thema «Erfahrung» ein paar Bemerkungen angebracht.

Die fortschreitende Beherrschung und Manipulation der Natur, auf die sich manche Autoren in diesem Zusammenhang berufen, sind kaum ein dirimierendes Argument gegen die Möglichkeit religiöser Erfahrung heute. Denn erstens kann auch die Destruktion der Natur zu religiöser Erfahrung führen. Und zweitens ist kaum anzunehmen, der primäre Anlaß zu religiöser Erfahrung in archaischer Gesellschaft sei ein reines Naturerlebnis gewesen. Soweit wir feststellen können, ging es auch unter diesen Voraussetzungen vorwiegend um Konfrontation mit dem menschlichen Schicksal. Weiter spricht der in Verbindung mit dem «Säkularisierungs»-Prozeß oft geltend gemachte «Atheismus» der Wissenschaft, der Technologie und der Strukturen der modernen Großgesellschaft nicht unbedingt gegen die Möglichkeit religiöser Erfahrung in diesem Kontext.

Selbst wenn die meisten traditionellen Formen und Modelle religiöser Lebensäußerungen zugrunde gehen, so bedeutet das noch nicht das Ende der Religion überhaupt. Wir erleben zur Zeit ja eine noch vor wenigen Jahren kaum für möglich gehaltene «Rückkehr der Religion». Dabei geht es nicht nur um mannigfache Randerscheinungen und Fehlformen (z. B. Teufelaustreibungen und Fanatismus), sondern auch um ein echtes Verlangen nach neuer und zeitgemäßer «Innerlichkeit». Doch sei an dieser Stelle auf ein anderes Phänomen hingewiesen, das zunächst nicht-«religiösen» Charakter hat: das Bestreben, gegen die Übermacht der Programmation neue Erfahrungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dabei kommen nicht selten auch Erfahrungen in Sicht, deren Offenheit für religiöse Dimensionen kaum zu bestreiten ist. Als symptomatische Beispiele dafür sei auf Claude Goretta's «Spitzenklöpplerin» und «Kaspar Hauser» von Werner Herzog verwiesen, zwei Filme, die zur Richtung des «lyrischen Psychologismus» gerechnet werden. Beide sind in durchaus profaner Sprache artikuliert, jedoch so, daß am Rande – in Momenten des Schweigens – authentische religiöse Fragen, solche, die den Menschen betreffen und das Ganze seiner Existenz betreffen, aufzubrechen vermögen. Sollte durch solche und ähnliche Erfahrungen – inmitten unserer heutigen Welt – nicht eine von Wahrnehmung und Hingabe geprägte, intakte religiöse Sprache möglich sein?

Nach diesen Vorüberlegungen zum Thema «religiöse Erfahrung» sei nun die Frage nach der Erfahrungsbasis der christlichen Glaubenssprache gestellt⁹. Dazu können wir von der in der Linguistik geläufigen

Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sprachkompetenz ausgehen. Umfassender und grundlegender als die aktive ist die passive Sprachkompetenz. Wichtiger als die Fähigkeit zum «Reden» ist das Vermögen zu «hören». Woher aber kommt es, daß die einen die Glaubensbotschaft hören und doch nicht hören, und die anderen dieselbe Botschaft hören und (von der Botschaft betroffen) anfangen zu reden? Nach G. von Rad ist in alttestamentlicher Perspektive der eigentliche Verstehensgrund für das Wort des Glaubens die «Furcht des Herrn»¹⁰. Dies deutet auf eine Erfahrung des «tremendum» und «fascinosum». In der Tat ist ohne eine solche Grunderfahrung – des Erschütterter- und Betroffenseins – weder das Hören noch das Reden im Glauben möglich. Doch geht es, besonders in neutestamentlicher Sicht, nicht um irgendeine dunkle oder dumpfe Erfahrung. Die Erfahrung, die zum Hören auf die christliche Botschaft führt, ist das Überwältigtsein von der Jesusgeschichte. Das «tremendum» und «fascinans» ist der historische Tod Jesu am Kreuz. «Wahrlich, Gottes Sohn war dieser!»¹¹

Wie kommt es aber von diesem Erschütterter- und Betroffensein zur aktiven christlichen Sprachbefähigung? Weder das «leere Grab» noch die Berichte von «Erscheinungen» vermochten christliche Verkündigung zu begründen. Erst die Geisteserfahrung brachte den Durchbruch: die Gewißheit, daß der Menschensohn sterben und «nach der Schrift» auferstehen «mußte». Daß er in Wahrheit auferstanden ist, war nur jener Gemeinschaft zu bezeugen gegeben, welche im Geiste die lebendige Gegenwart ihres «Herrn» erfuhr.

Die Erfahrung also, welche die Zunge zum Reden von Jesus in Gewißheit und freudiger Zuversicht (*parrhesia*) löst, ist die Erfahrung des Geistes in der Gemeinschaft der Kirche. «Der Glaube ist nicht ein (bloßer) Schrei.»¹² Dabei ist aber zugleich auch eine paradoxe Erfahrung möglich. Denn nichts vermag die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu so in Abrede zu stellen wie eine Kirche, die dieser Botschaft widerspricht. Reichtum, Prestigedenken, Ambitionen, Selbstbehauptung und erstarrte Tradition zerstören jede reale Chance der Erfahrung einer im Geiste Jesu versammelten Gemeinde. Das Paradoxe liegt darin, daß die Jesusgeschichte erst durch die Zeugenschaft der Kirche zu gewißheiteröffnender Verkündigung wird und daß zugleich nichts in der Welt das Hören der Botschaft Jesu so sehr verhindert wie eine diese Botschaft «in praxi» dementierende Kirche. Doch sind und bleiben – durch mannigfache geschichtliche Mutationen hindurch – die Begegnung mit Jesus und die Teilhabe an seinem gemeinschaftsschaffenden und -erneuernden Geist die entscheidende Erfahrung, die

zum Reden im christlichen Glauben sowohl ermächtigt wie drängt. «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigen sollte!»¹³

Erfahrung mit der Glaubenssprache

Mit den bisherigen Erwägungen versuchten wir zu zeigen, daß es eine dem Glauben vorausgehende Erfahrung gibt, die das Hören auf die Glaubensbotschaft ermöglicht, und daß es ebenso eine Erfahrung gibt, die zum Sprechen der Glaubenssprache befähigt. Wenn wir nun weiter von Erfahrung *mit* der Glaubenssprache sprechen, so sind damit jene Erfahrungen gemeint, die dem zum Glauben Gekommenen im gläubigen Umgang mit der Glaubenssprache widerfahren. Unter diesem Gesichtspunkt ist an erster Stelle das Verweisen- und Angewiesensein auf die Glaubenssprache zu nennen. Wie der Glaube «aus dem Hören» stammt¹⁴, so hat Glauben auch nur im Hören Bestand. Glaube ohne Wort des Glaubens wäre reiner Enthusiasmus.

Ebeling unterscheidet drei Funktionen des Wortes: (a) «Vergangenes gegenwärtig machen», (b) «Zukünftiges anwesend sein lassen» und (c) «Verborgenes aufdecken»¹⁵. Wir wenden uns zunächst den beiden ersten Funktionen zu. Unter «Vergangenem» verstehen wir jenes Geschehen, welches mit dem von Radschen Ausdruck «kanonische Heilsgeschichte»¹⁶ zu umschreiben ist: das exemplarische Handeln Gottes mit Israel bis zur Sichtbarwerdung der Kirche durch die Sendung des Geistes. Zentral ist das «Christus-Ereignis» gemeint: das in Tod und Auferweckung Jesu «erfüllte» Heil. Dieses Geschehen und dieses Ereignis sind im Wort – und nur im Wort des Glaubens – gegenwärtig. Unter dem «Zukünftigen» verstehen wir das Kommen des Herrn und die endgültige Verwirklichung der Gottesherrschaft: die «Vollendung» des in Jesus grundgelegten und erfüllten Heils. Diese Zukunft ist im Wort des Glaubens schon wirksam anwesend. Mit «Vergangenem» und «Zukünftigem» sind also die beiden Hauptmomente des Offenbarungsgeschehens nach christlichem Glaubensverständnis gemeint.

Hier sei nun eine Zwischenbemerkung eingeschaltet: Bei der Angabe der systematischen Gliederung unserer Erwägungen haben wir nicht explizit von «Offenbarung», sondern nur von «Erfahrung» und «Glaubenssprache» gesprochen. Hinter dieser Artikulierung der Thematik steht ein bestimmtes Offenbarungsverständnis, das wir im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter theoretisch auszuführen haben¹⁷, das wir indessen an dieser Stelle mit einigen kurzen Hinweisen verdeutlichen möchten. Unter «Offenbarung» verstehen wir weder eine dem Glauben vorausliegende «objektivierbare»

Wirklichkeit, noch ein sich selbst setzendes und begründendes «transzendentes» Geschehen. Unter «Offenbarung» verstehen wir ein Ereignis, das Sprachlichkeit voraussetzt und Sprache schafft. Nur in und durch die Glaubenssprache wird das Offenbarungereignis geschichtlich erfahrbare Wirklichkeit. Die Grundbestimmungen dieses Vorganges sind: Sprache und Wort. Erst von hier aus ist die Frage nach dem «Sein im Glauben» zu erheben. Da die Erfahrung in bezug auf das Wortgeschehen von eigener Art ist – weder produzierbar noch habbar und faßbar – verwendeten wir für dieses Geschehen die Vokabel «Widerfahrnis» und überschrieben unseren Beitrag mit den Worten: Sprache, Erfahrung und Offenbarungswiderfahrnis.

Dadurch wird nun auch das zentrale Geschehen der Erfahrung mit der Glaubenssprache beschreibbar: In und durch die Glaubenssprache begegnet der Glaubende dem sich offenbarenden Gott, – Jesus, dem Gekommenen, der Gottes Heilswillen «erfüllt», und Jesus, dem Kommenden, der Gottes Heilsplan «vollendet».

Zum Umgang mit der Glaubenssprache gehört aber nicht nur die Begegnung mit der «viva vox Evangelii». Zu diesem Umgang gehören auch die verschiedenen Erfahrungen mit den verschiedenartigen Äußerungen der geschichtlichen Glaubensüberlieferung. Nur anhand überkommener Sprachelemente ist der Überlieferungsprozeß (wenigstens teilweise) faßbar, objektivierbar, überprüfbar. Hier – bei den Objektivationen des Traditionsgeschehens – haben sowohl die hermeneutische Überlegung wie die erkenntniskritische Reflexion einzusetzen. Unzutreffend wäre – was allerdings häufig geschieht –, die hermeneutischen Bemühungen als Versuch der totalen Integration einer hypostasierten Überlieferung (und einer ebenso hypostasierten Sprache) hinzustellen und die kritische Aufgabe allein der Analyse zuzuweisen.

Das hermeneutische Bedenken der Zeitdifferenz und des Selbstverständnisses des Menschen verfolgt ein eminent kritisches Ziel: die geschichtliche Begrenzung sowohl der Sprach- wie der Erfahrungsmöglichkeiten in ihrer ganzen Tragweite hervortreten zu lassen und bewußt zu machen. Auch bezüglich der geschichtlichen Glaubensüberlieferung gibt es nicht-«wiederholbare» sprachliche Äußerungen und nicht-wiederzubringende Erfahrungen. Theologien kommen und gehen. Auch dogmatische Formeln altern. Hier öffnet sich das weite Gebiet der kritischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Doch erfahren wir auch, daß die Schrift – trotz wachsender Zeitdifferenz – sich als Quelle der Erneuerung in der Geschichte der Theologie und im Leben

der Kirche ausweist. Das führt zur Frage nach der Normativität der Schrift. Dazu seien im Blick auf den hier zu verfolgenden Skopus drei Aspekte herausgestellt: Die Schrift wurde der Glaubensgemeinschaft gewissermaßen als «Gedächtnis» (worauf das Wirken des Pneumas zurückgreift) übergeben: «aufgeschrieben, damit ihr glaubt!»¹⁸. Die zentralen Aussagen – wie «Jesus, Herr!»¹⁹, «Jesus, Gottes Sohn!»²⁰ und «Jesus, gestern, heute!»²¹ – haben die Tiefenstruktur der sich nach Zeit-, Kultur- und individueller Erfahrung stets wandelnden Glaubenssprache zu prägen.

Besonders bedeutsam für den Erfahrungsbezug sind die biblischen Sprachmuster: nicht nur «Lehren» und «Bekennen» (die von «Dogmatikern» bevorzugten Kategorien!), auch «Ermahnen», «Trösten», «Auf-richten» u.a.m. Anfang und Ende biblischer Sprachmodelle sind: «Erzählen» und «Gebet». «Erzählen» – und damit ist nach biblischem Vorbild gemeint: erzählen, wie Gott den Menschen sucht – soll den Menschen auf den Weg zum Suchen Gottes bringen. Das Sein im Glauben ist «Auf-dem-Weg-Sein», und nur wer sich auf dem Weg befindet, ist für neue Erfahrungen offen und bereit²². «Gebet» – d. h. nach biblischem Muster zunächst: «Bitten» – ist Bedingung, um auf dem Weg des Glaubens zu bleiben. «Ich glaube, (Herr,) hilf meinem Unglauben!»²³. Das mag genügen, um anzudeuten, wie die Schrift als Quelle der Erneuerung im Glauben für den rechten Umgang mit der Glaubenssprache normativen, wegweisenden, paradigmatischen Charakter hat.

Erfahrung durch die Glaubenssprache

Im Vorausgehenden war von Erfahrung in gläubigem Umgang mit der Glaubenssprache die Rede. Wenn nun von Erfahrung *durch* die Glaubenssprache gesprochen wird, so sind damit Erfahrungen gemeint, die sich vom Brennpunkt christlicher Existenz, der Begegnung mit dem «lebendigen Wort», zu den natürlichen Dimensionen des Daseins hin ausweiten.

Erfahrung ist nie ein rein passives Aufnehmen oder Erleiden. Die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften werden gesteuert. Die Datenverarbeitung des Computers wird programmiert. Auch die Erfahrungsmöglichkeit auf anderen Gebieten, die weniger formalen Gesetzen gehorchen, hängt stets von Vorentscheidungen ab. Was indessen exakte empirische Information selbst mit spontaner Erfahrung verbindet, ist Sprache. Sprache bedingt die Struktur der Erfahrung. Ebenso verändert Erfahrung nicht selten die Sprachstruktur. Ein Zirkel – genauer eine Spirale – ist auch hier nicht zu vermeiden, Gott sei Dank!

Welche Erfahrungen sind nun für die Erfahrung durch die Glaubenssprache besonders relevant? Man ist geneigt, eine Wertskala aufzustellen und zu sagen, Geschichtserfahrung etwa sei wichtiger als Erfahrung in Mathematik, oder Psychologie und Soziologie hätten mehr mit der Welt des Glaubens zu tun als z. B. Physik. Doch hat I.T. Ramsey nachgewiesen, daß es nicht unbedeutende «Analogien» selbst zwischen mathematischer und religiöser Erfahrung gibt²⁴. Ebeling und Jüngel haben im Blick auf den Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens von «Erfahrung mit Erfahrung», ja von «gottgemäßer Erfahrung mit *aller* Erfahrung» gesprochen²⁵. Angesichts der Universalität der Gottesherrschaft und der Katholizität des christlichen Glaubens ist kein Gebiet menschliche Erfahrung vom Kontakt mit Erfahrung durch die Glaubenssprache auszuschließen²⁶. Verhängnisvoll wäre es insbesondere, die «innere Erfahrung» im subjektivistischen Sinn oder «religiöse Erfahrung» nach pietistischem Verständnis als für die Erfahrung durch die Glaubenssprache besonders privilegierte Erfahrungsmodelle hinzustellen.

a) Der natürliche Mensch

Die entscheidende Frage des hier zur Diskussion stehenden Problems lautet: Was vermag Erfahrung durch die Glaubenssprache für die natürlichen Dimensionen des Daseins zu bedeuten? Der Beitrag ist weder zu optimistisch noch zu pessimistisch zu veranschlagen. Wurde soeben die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung durch die Glaubenssprache zu allen Gebieten menschlicher Erfahrung betont, so ist nun auf die notwendige Konzentration, den Kern und Ursprung aller Erfahrung, hinzuweisen. Die eigentliche Umschlagstelle von christlicher Glaubenserfahrung zu Welterfahrung ist *Lebenserfahrung*. Was nun hier dem Glaubenden zunächst, aufgrund der Metanoia des Glaubens, widerfährt, ist die Öffnung zur Möglichkeit eines neuen Seins, des Seins in «Freiheit der Kinder Gottes». Zugleich aber erfährt der Glaubende die Fortdauer des «Gesetzes», das tatsächliche Verhaftetbleiben im «alten Menschen», der sich dem Werden eines «neuen Geschöpfes» widersetzt. Was sich durch Wechsel und Wandel der «Stadien auf dem Lebensweg» hindurch abzeichnet, gleicht weder dem Bild eines kontinuierlichen Wachstums oder Aufstiegs noch dem einer harmlosen friedlichen Existenz. Was indessen als Frucht der «Erprobung» erfahrbar wird – erfahrbar durch die Glaubenssprache – ist eine vertiefte, erlebte Kenntnis dessen, «was im Menschen ist». «Was im Menschen ist» umfaßt die gesamte natürliche Befindlichkeit des Menschen: sein radikales Verschlos-

sensein wie die Möglichkeit, auf aktive Kommunikation einzugehen; sein fast totales Gebrochensein wie die Sehnsucht nach Ganzheit; sein in tausend Widersprüche Verstricktsein wie die grundsätzliche Ansprechbarkeit auf Wahrheit und Integrität.

Was durch die Glaubenssprache erfahrbar wird, ist nicht nur das bloße Vorhandensein von das Dasein durchziehenden Antinomien – davon weiß jede echte Lebenserfahrung –, sondern vielmehr die *Radikalität* und – als bedeutsamster Ertrag – die *Identifikation* der das Dasein des Menschen konstituierenden Antinomien. Was dabei, bei der Erfahrung durch die Glaubenssprache, geschieht, kann mit dem Ausdruck «Verborgenes aufdecken»²⁷ umschrieben werden. Was «aufgedeckt» wird – durch das Wort des Glaubens –, ist das natürliche Selbst, der Widerspruch wie die Möglichkeit zu neuem – nur von Gott her möglichem – Sein in der Welt.

b) Wissenschaft

Doch darf Lebenserfahrung nicht auf Selbsterkenntnis reduziert werden. Lebenserfahrung umschließt sowohl soziale Partnerschaft wie Verwurzeltheit in terrestrischer, ja kosmischer Umwelt. Was sich von hier aus entfaltet, dehnt sich wiederum aus auf sämtliche Gebiete menschlicher Erfahrung. Zur Konkretisierung seien drei Erfahrungsdimensionen, die für heutige Lebenserfahrung besonders relevant sind, angeführt. Zunächst die Erfahrung der Wissenschaften, bzw. durch Wissenschaft vermittelte Erfahrungen. Wissenschaftliche Erkenntnis ist zu einem bestimmenden Faktor der komplexen Gesellschaft geworden. Die Wissenschaftstheoretiker sind sich klar, daß es für die zukünftige Entwicklung nicht nur eine Theorie der Theoriebildung braucht, sondern ebenso – zweifellos und bedeutend dringlicher – eine *Pragmatik* und *Ethik* der wissenschaftlichen Forschung. Damit werden aber Probleme aufgeworfen, zu denen auch die Erfahrungen durch die Glaubenssprache etwas beizutragen haben. Es wäre zumindest befremdend, wenn die Christen z. B. zum Faktum, daß der Großeinsatz der Wissenschaften und der dazu notwendigen Mittel fast ausschließlich von Rentabilitätsüberlegungen und kaum kaschiertem Egoismus gesteuert wird, nur phantasielose Klagen und keine, auf «Erfahrungen mit Erfahrungen» gestützten, konstruktiven Gegenvorschläge vorzubringen hätten²⁸.

c) Kultur

Eine weitere Erfahrungsdimension vermitteln die kulturellen Leistungen und Produkte. Unter «Kultur» ist nicht «Humanismus» im Sinne des 15. oder 16.

Jahrhunderts zu verstehen. «Kultur» hat nichts mit «Ästhetizismus» zu tun. Auch sind die eigentlichen Träger der Kultur nicht in der elitären Oberschicht der etablierten Gesellschaft zu lokalisieren. «Kultur» ist ein vielfach- und breitgestreutes Phänomen und umfaßt nicht nur die Spitzenleistungen (etwa Marssonden und interkontinentale Jets à la «Concorde»), sondern ebenso «Subkultur» und «Antikultur», «Fehlkultur» und alles, was man gemeinhin «Unkultur» (Abstumpfung und Verrohung, die «Zertrümmerung der Kultur») nennt. Was besonders nottut in einer Zeit der kulturellen Mutation und Revolution, ist eine vigorose und hellhörige *Kulturkritik*. Damit werden aber vitale Fragen angeschnitten, zu denen auch die Erfahrungen durch die Glaubenssprache Wesentliches beizutragen haben. Es geht ja inmitten des Zusammenbruchs fast sämtlicher konventioneller Vorstellungen von Kultur um nichts Geringeres als um ein neu zu entwerfendes Menschenbild. Und wer wollte behaupten, die Erfahrung der Christen hätte dazu nichts auch für die menschliche Zukunft Relevantes zu sagen?

d) Politik

Schließlich ist, als umfassendste Dimension der Erfahrung des natürlichen Daseins, die Erfahrung der politischen Wirklichkeit zu erwähnen. Zur politischen Wirklichkeit gehören gewiß auch politische Programme, Konzepte und Ideologien. Das eigentlich Bewegende indessen sind die Sehnsucht, das Bedürfnis und das leidenschaftliche Streben nach geordnetem Zusammenleben unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Freiheit. Daß die Erfahrungen durch die Glaubenssprache auch dazu etwas Positives beizutragen imstande sind, kann nicht in Abrede gestellt werden. Sollte etwa die Rede von «Rechtfertigung» nichts mit sozialer Gerechtigkeit zu tun haben²⁹?

Von besonderer Bedeutung sind auch in diesem Zusammenhang die biblischen Sprachmuster. Es genügt, auf die Kategorien «Nächster» (*plesion*) und «Fremder» (*ethnikos*), «arm» (*ptochos*) und «mächtig» (*dynatos*), «ausgestoßen» (*exo ballamenos*) und «angenommen» (*dektos*) zu verweisen, um das Erfahrungspotential der biblischen Sprache im Blick auf höchst bedrückende Probleme auch und besonders in der gegenwärtigen politischen Situation zu erhellen. Vor einer rein politischen Interpretation der Schrift und einer unkritischen und unbesonnenen «Übersetzung» biblischer Aussagen in den Jargon politischer Ideologien (wie etwa das reichlich abgeschmackte Wortspiel: *resurrectio/insurrectio*) ist zu warnen. Wozu indessen die Botschaft Jesu verpflichtet, ist die Identifikation mit den Ausgestoßenen und Unterdrückten. Was aus der

«erlittenen» Miterfahrung mit den Ausgestoßenen und Unterdrückten kraft des Wortes des Glaubens entstehen soll, ist nicht eine neue politische «Utopie», sondern zunächst eine realistische Kritik an den bestehenden repressiven Strukturen und Systemen, dann eine zukunftsweisende und die deprivierenden Verhältnisse wenn möglich verändernde *Sprache der Hoffnung*.

Wenn wir durch diesen ganzen Abschnitt hindurch eine etwas monotone, oft die Syntax erschwere und bestimmt nicht elegante Sprachformel – «Erfahrung durch die Glaubenssprache» – verwendet haben, so geschah dies nicht ohne Absicht. Zwischen Erfahrung *mit* der Glaubenssprache und Erfahrung *durch* die Glaubenssprache ist aus Gründen der theologischen Klarheit und Präzision zu unterscheiden. Denn Glaubensentscheidung und Erhellung des natürlichen Daseins sind nicht dasselbe. Die Auswirkung des Glaubens führt zunächst über die Glaubenssprache zur Möglichkeit neuer Erfahrung. Erst wenn diese Erfahrungen wirklich werden, kann auch der Glaube für das natürliche Dasein wirksam sein. Was wir mit den angestellten Erwägungen zu zeigen hofften, ist, daß die im Glauben möglichen Erfahrungen von kaum zu unterschätzender Bedeutung sind. Was durch die Glaubenssprache sowohl im personalen wie im sozialen und politischen Bereich erfahrbar wird, kann mit «Aufdecken» von «verborgenen» Möglichkeiten angedeutet werden. Wird darauf erfahrungsbereit eingegangen, so erreicht das Offenbarungsgeschehen – in und durch das Wort des Glaubens – seine eigentliche Erfüllung auf dem Weg des Glaubens. Was die natürliche Dimension des Daseins betrifft, kann diese Erfüllung «auf dem Weg» mit den Worten «Sinn stiften», «Hoffnung wecken» und «Gemeinschaft schaffen» umschrieben werden.

Axiologische Bemerkungen

Nach diesen Erwägungen wäre nun zu zeigen, welche Konsequenzen sich aus der hier entworfenen Sicht ergeben für die theologische Arbeit und Methode. Um dies angemessen zu tun, müßte man einen neuen Artikel schreiben. Doch seien zum Schluß wenigstens ein paar Bemerkungen in dieser Richtung beigefügt.

Der Ruf nach einer *empirisch-kritischen Methode* in der Theologie – als Ergänzung zur historisch-kritischen und dogmatisch-systematischen Methode – ist mit Bedacht aufzunehmen. Zunächst wäre zu untersuchen, was «Empirie», bzw. «empirisch», im Kontext der Theologie sinnvoll zu bedeuten vermag. Bei den Ausführungen zum Thema haben wir uns bemüht, zwischen «Erfahrung» und «Widerfahrnis» zu unterscheiden. Wieweit eine eigentlich «empirische Methode» auf das, was wir als «Erfahrung» vor der, mit der

und durch die Glaubenssprache beschrieben haben – das «Offenbarungswiderfahrnis» scheidet ohnehin aus –, anwendbar und anzuwenden ist, müßte näher geklärt werden. Die Möglichkeit, ja Nützlichkeit und Notwendigkeit der Erforschung des kirchlichen Lebens mit den Mitteln der empirischen Religionssoziologie und -psychologie steht hier nicht zur Frage. Das Problem ist vielmehr, ob die von uns geltend gemachten Erfahrungen des Glaubens und Erfahrungen im Glauben mit den Mitteln empirischer Wissenschaften erforschbar sind, und wenn ja, wieweit.

Doch besteht kein Zweifel über den grundsätzlichen *Erfahrungsbezug* der Theologie. Theologie ist ja keine rein spekulative oder theoretische Wissenschaft. Die konstitutive Bedeutung der Geschichte bzw. der Glaubensüberlieferung läßt den Erfahrungsbezug der Theologie zunächst als Bezug zu geschichtlicher Erfahrung präzisieren. Grundlegend ist, daß weder die biblische «Heilsgeschichte» noch die Kirchengeschichte idealisiert werden. In dieser Beziehung hat Harvey Cox in seinem Buch «Verführung des Geistes»³⁰, wie es uns scheint, bedeutsame Hinweise gegeben. Theologie hat nicht nur (bis zur Ermüdung) zu sagen, wie Kirche eigentlich sein sollte, sondern zunächst einmal zu reflektieren, wie Kirche tatsächlich ist. Daß dabei auch der «Religion des Volkes» mehr Aufmerksamkeit zu widmen ist, als normalerweise unter Theologen üblich, ist eine wichtige Erkenntnis.

Als erste Regel muß also statuiert werden: *Theologische Arbeit ist nur dann bei der Sache des Glaubens, wenn sie im gelebten Glauben verwurzelt ist*. Diese Regel verstößt nicht gegen die Aufgabe der Theologie, den Überlieferungsprozeß kritisch zu untersuchen. Weiter hat die Theologie aber auch die heutigen Erfahrungsmöglichkeiten zu erforschen. Dabei sind sowohl der Inhalt der Glaubensbotschaft wie die Struktur und der Ort möglicher Erfahrung zu analysieren.

Als zweite Regel ist also anzugeben: *Theologische Arbeit ist nur dann bei der Sache des Glaubens, wenn sie konkrete Wege zu heute möglichen Erfahrungen im Glauben zu eröffnen vermag* (und nicht durch abstruse Theoreme verbarrikiert). Wird diese Regel mißachtet, so wird Theologie für die Geschichte des Glaubens irrelevant.

Die wichtigste Frage: Wieweit und inwiefern ist Erfahrung als *Kriterium der Theologie* zu betrachten? Daß Authentizität der Erfahrung, auch und vor allem der Glaubenserfahrung, Kriterium der Wahrheit, ja eigentlich *das* Kriterium der Wahrheit ist, ist nicht zu bestreiten. Doch ist es ebenso Aufgabe der Theologie, über die Authentizität der Erfahrung aufgrund der Glaubenssprache – vorab des Wortes des Glaubens – Auskunft und Rechenschaft zu geben.

¹ Als Zeichen dafür mag der große Anklang stehen, den die Bücher von Marcel Légaut gefunden haben: *Meine Erfahrung mit dem Glauben* (1975), *Meine Erfahrung mit dem Menschen* (1975), *Worte der Erfahrung* (1975) u.a. Für die Reaktion der Theologen auf die veränderte Situation verweisen wir auf H. Cox, *Verführung des Geistes* (Stuttgart 1974) und D. Sölle, *Die Hinreise* (Stuttgart 1975).

² G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache: Wort und Glaube III* (Tübingen 1975) 3–28.

³ G. Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübingen 1975).

⁴ Vgl. dazu unseren Aufsatz: *Erwägungen zur Fundamentaltheologie*: *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 24 (1977) 291–365, bes. 348–350.

⁵ Vgl. dazu bes. A.M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes/H.U. von Balthasar/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln 1974) 73–104; und ders., *Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg*: *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 22 (1975) 1–34.

⁶ R. Friedli hat in seinem Buch *«Fremdheit als Heimat»* (Freiburg/Schweiz 1974) in origineller Weise auch auf die Bedeutung der mystischen Kategorie der «Fremde» als Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen hingewiesen.

⁷ Vgl. J.P. Jossua, *Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens*: *CONCILIUM* 9 (1973) 342–348; J. Wunderli, *Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung?* *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 824–830; G. Zasche, *Bemerkungen zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache*: *Zeitschrift für katholische Theologie* 99 (1977) 183–194.

⁸ I.T. Ramsey, *Religious Language* (London 1967) 18; vgl. 14–37.

⁹ Zu dieser für «theonomisch» geschulte Ohren herausfordernden Fragestellung verweisen wir auf den fundamentalen Bezug von «Erfahrung» und «natürlicher Theologie», wie er von G. Ebeling, bes. in: *Gott und Wort* (Tübingen 1966), von W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt a.M. 1973) bes. 303–307, und von J.-B. Brantschen, *Zeit zu verstehen, Wege und Umwege heutiger Theologie* (Freiburg/Schweiz 1974) 90–98, herausgestellt wird.

¹⁰ G. von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchen 1970) 75–101.

¹¹ Mk 15,39.

¹² H. Duméry, *La Foi n'est pas un cri* (Paris 1959).

¹³ 1 Kor 9,16.

¹⁴ Röm 10,17.

¹⁵ G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre* (Tübingen 1971) 53–55.

¹⁶ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II* (München 1968) 237.

¹⁷ Für den wohl bedeutsamsten neueren katholischen Beitrag zu einer umfassenden «Theorie der Offenbarung» sei auf K. Rahner verwiesen. In gedrängter Form sind seine Gedanken im Artikel «Offenbarung» in: *Sacramentum Mundi III* (Freiburg i. Br. 1969) 832–843 zu finden.

¹⁸ Joh 20,31.

¹⁹ Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11.

²⁰ Röm 1,4; 2 Kor 1,19; vgl. *Ap. 9,20*.

²¹ Hebr 13,8.

²² Ebeling geht in dem in Anm. 2 zitierten Artikel bei den Erwägungen zu «Erfahrung als Thema der Theologie» von zwei das Christsein kennzeichnenden «Lebensbestimmungen» aus: «Zeugenschaft» und «Pilgerschaft».

²³ Mk 9,24.

²⁴ Ramsey aaO. (Anm. 7) 36; vgl. 45 u. 48.

²⁵ Ebeling aaO. (Anm. 2) 22 u. 25 f.

²⁶ W. Pannenberg sagt aaO. (Anm. 8) 347, die «Bewährung des Gottesgedankens» müsse «alle Dimensionen jeweils zugänglicher Erfahrung miteinschließen».

²⁷ Vgl. Anm. 14.

²⁸ Vgl. dazu z.B. C.F. von Weizsäcker, *Wege in Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung* (München 1976).

²⁹ Vgl. dazu D. Mieth, *Rechtfertigung und Gerechtigkeit*: T. Feiner/G. Gaudard/D. Mieth u.a., *La Justice / Gerechtigkeit* (Freiburg/Schweiz 1977) 64–89.

³⁰ S. Anm. 1.

HEINRICH STIRNIMANN

1920 in Luzern geboren. Studien in Luzern (Kunstgewerbeschule), Zürich (Architektur), Freiburg/Schweiz (Philosophie). 1942 Dominikaner. 1950 Dr. theol. 1950–52 Dozent in Tallaght bei Dublin. Seit 1952 Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz. Seit 1964 Leiter des Instituts für ökumenische Studien. Seit 1966 Kopräsident der Evangelisch/römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz. Herausgeber der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, der Schriftenreihen «Ökumenische Beihefte» und «Dokimion». Bücher: (mit J.L. Leuba) *Freiheit in der Begegnung, Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs* (Frankfurt a.M./Stuttgart 1969); (mit L. Vischer) *Papsttum und Petrusdienst* (Frankfurt a.M. 1975). Anschrift: Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg, Murtengasse 262, CH-1700 Freiburg, Schweiz.