

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

# Vorüberlegungen zu einer Erneuerung des religiösen Sprechens

### 1. Sprechen als Äußerung des Menschen

Dank vor allem der von Gustave Guillaume<sup>1</sup> und seinen Schülern veröffentlichten Arbeiten ist der Mensch im Sprechen wieder in Erscheinung getreten, und zwar trotz der Angriffe der «Leugner des Sinns» wie Lévi-Strauß und Lacan und des Erfinders des «Außendenkens»<sup>2</sup> (Michel Foucault) gegen das Subjekt. Chomsky erblickt im Sprechen die Äußerung der psychischen Struktur. Diese liefert dem Menschen «einen genetischen Kode, der hinwieder die semantische Interpretation bestimmt (...). Alles geht so vor sich (...), als ob (der Mensch) über eine «Muttergrammatik» seiner Sprache verfügte.»<sup>3</sup> So wird in die strukturalistische Linguistik wiederum die Psycholinguistik eingeführt, die auf der impliziten Kenntnis gründet, die der Sprechende von der Sprache, deren er sich bedient, hat.<sup>4</sup> Das Sprechen stellt sich somit als wesentlicher Faktor des Menschwerdens heraus nicht bloß als Urmittel zum Bewußtseinsausdruck, sondern auch als Animator und Organisator der menschlichen Bereiche: des religiösen, ethischen, gesellschaftlich-kulturellen, politischen Bereichs und so weiter.

### 2. Religiöses Sprechen

Die religiöse Rede liegt innerhalb des vielgestaltigen Bereichs des Sprechens; weil sie aber eine Bewußtseinsstufe *sui generis* vertritt, mündet sie in eine Perspektive, die ein «anderes» Auslangen nach der Wirklichkeitserfahrung ermöglicht. Da die religiösen Aussagen nie eigenständige Sprechformen einführen, gibt es keine linguistische Essenz des Religiösen. In der Existenz des Gläubigen nimmt das Sprechen eine religiöse Bedeutung an. Durch den Zusammenhang mit dem Glauben des Sprechenden<sup>5</sup> wird das Sprechen religiös; es wird Gebet, Zeugnis, Predigt.

«Sein Ur- und Grundquell ist eine gewisse Intimität mit dem Göttlichen.»<sup>6</sup> Diese Intimität spezi-

fiziert das religiöse Sprechen, hat aber zur Wirkung, daß es über den Sprecher hinausgeht, ohne daß dies für den Nichtgläubenden einsichtig ist, enthüllt sie doch eine Intersubjektivität von paradoxer Art, die der Koexistenz des Gläubigen und seines Gottes auf der Ebene, auf der Gott sich kundtut. Sie verweist somit, in zweiter Linie, auf ein Subjekt, das nicht mit dem Menschen identisch ist, obwohl dieses Subjekt sich durch das Wort äußert, dessen unmittelbares Subjekt der Mensch ist.

Obgleich das religiöse Sprechen sich auch der Redeweisen der kognitiven Ordnung bedient, worin es um Irrtum und Wahrheit geht,<sup>7</sup> gehört es doch eher zur performativen Redeweise, die «integraler Teil des Aktes (den es beschreibt) ist und ihm seine Eigengestalt gibt».<sup>8</sup> Es ist selbst, genauer gesagt, auto-implikativ, «denn Gott richtet sich an den Menschen in einem Ereignis oder einem Tun, das ihn gegenüber dem Menschen engagiert und sein inneres Selbst ausdrückt»;<sup>9</sup> dementsprechend bringt der Gläubige von seinem Glaubensleben aus seine Antwort an Gott hervor und durch sie spricht und engagiert er sich religiös.

### 3. Gesellschaftlich-kulturelle Kodes und Entwicklung des religiösen Sprechens

Wie wir sahen, liegt der genetische Kode des Sprechsystems in der psychischen Struktur. Nun aber enthält diese, wie jede Struktur, «die drei charakteristischen Eigenschaften: Totalität, Umgestaltung und Selbstregulierung».<sup>10</sup> Doch diese Umgestaltungen hängen strikt von der diachronischen Ordnung ab, die in Gestalt irreversibler Evolution von der Zeit eingeführt wird. Darum «ist das synchronische Sprachsystem nicht unbeweglich; es weist die Neuerungen zurück oder akzeptiert sie je nach den von den Oppositionen oder Bindungen des Systems bestimmten Bedürfnissen.»<sup>11</sup> Deswegen könnte diese Totalität, die das Sprechen darstellt, nicht unabhängig vom Spiel ihrer Umgestaltungen bestehen, obwohl sie diese weiterhin unter Kontrolle hält durch den Kompositionsprozeß, der sie als strukturierende Totalität definiert. Weil aber das Sprechen das psychische System zum Ausdruck bringt, worin individuelle und kollektive Variabilitätsfaktoren spielen, setzt die tatsächliche Regulierung seiner Umgestaltungen «Regulierungen voraus, die nicht auf strikten Operationen gründen (...), sondern auf einem Spiel von Antizipationen und Rückwirkungen (feedbacks), deren Anwendungsbereich sich mit dem ganzen Leben deckt».<sup>12</sup>

Nun verstehen wir, warum die Entwicklung des Sprechens sich in sukzessiven Umstellungen vollzieht, worin eine gewisse Konfusion interferiert – negative Grenze der «im Finstern tappenden» Vervollkommnung der individuellen oder kollektiven psychischen Struktur. Diese objektiviert sich in dem Maße, als sie in die Bereiche der Welt und des Menschen eindringt, in sukzessiven gesellschaftlich-kulturellen Kodes, d. h. in Gesamtschauen, Gesamtkonzeptionen, die eine kombinatorische Interpretation gesellschaftlich-kultureller Momente vorlegen, die von der Evolution hervorgehoben und momentan bevorzugt werden. Auf der Ebene des «aktuellen Sprechens», das ihn zum Ausdruck bringt, erhält der Kode nicht durch ein logisches Spiel Kohärenz, sondern von «Zeichen der Zeit», die als neuer Zugang zur Totalität erlebt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus hängt die Erfindung eines neuen Kode stets von einem neuen Bewußtseinszustand ab, der durch neue Beziehungs- und Bezugstypen erlebt und symbolisiert wird. Doch die «Zeichen» jedes Kodes hängen vom Spiel der Antizipationen und Rückwirkungen ab, von denen wir oben sprachen: es können in ihnen alte, von einem neuen Sinn umbestimmte Zeichen wieder auftauchen oder sie können, wenn sie wirklich neu sind, eine Interpellation des Zukünftigen an das Gegenwärtige sein und eine beträchtliche Verlagerung der Gesamtschau herbeiführen.<sup>13</sup> Unsere Epoche ist von dieser Interpellation von seiten des Zukünftigen geprägt, was dem Kode und den Zeichen, die er sich schafft, eine provokatorische Macht gegenüber der Vergangenheit gibt und eine Originalität, die das ganze Risiko des Unterschiedes auf sich nimmt.

Die Entwicklung des religiösen Sprechens weist besondere charakteristische Eigenschaften auf. Der Gläubige muß auf der Ebene seines Glaubenslebens und des Sprechens, das es zum Ausdruck bringt, der Faszination der Diskontinuität und dem Rausch des Neuen entfliehen.<sup>14</sup> Mehr als am horizontalen Übergang von einem Kode zum andern muß es dem religiösen Sprechen daran gelegen sein, die progressive Einwurzelung der Gemeinschaft der Gläubigen in Christus zu erleichtern. Jede unbedachte Unterwerfung unter irgendeinen weltlichen Kode würde zu einer Verengung und Verflachung des Glaubensbereiches führen. Gewiß umfaßt und durchdringt die Welt des Glaubens die Welt allseits. Während aber die in der Aufeinanderfolge der weltlichen Kodes verfolgten Objekte von Grund auf an das Aufkommen der Differenz gebunden bleiben, bleibt das Objekt, das vom

religiösen Bewußtsein und seinem Sprechen durch die weltlichen Kodes hindurch erreicht wird, identisch. Es ist stets der «selbe» Christus, der sich der Gemeinschaft der Gläubigen als Gott-Mensch darbietet, um sie mit dem göttlichen Leben in Verbindung zu bringen und auf die eschatologische Dimension hin zu öffnen. So gesehen wird der christliche Kode von einer Gesamtschau definiert, die den Schwankungen der Temporalisation entgeht und nicht die Aufrechterhaltung statischer Kategorien erheischt, sondern eine uneingeschränkte Treue zu dem, was für den Glauben eigentümlich und wesentlich ist.

Diese Treue zum Ursprung des christlichen Lebens schließt in sich, daß das religiöse Sprechen von der Mode und erst recht dem Snobismus Abstand nimmt, der in ephemerer, zuweilen negativer Weise einen gegebenen weltlichen Kode bestimmt, der übrigens in dem Maß gut und notwendig ist, als er eine neue Form des menschlichen Bewußtseins zum Ausdruck bringt. Darum muß die Linie des religiösen Sprechens, die der Linie des weltlichen Sprechens folgen muß, damit es einen konkreten Sinn erhält, sich an diese Linie dem Scheitelpunkt ihrer Phasen nach halten und darf sich nicht beeinflussen lassen vom Sinken dieser sukzessiven Kurven. Deswegen hat die Gemeinschaft der Gläubigen die Pflicht, das Sprechen der menschlichen Gemeinschaft, deren integrierender Teil sie ist, einer positiven Kritik zu unterziehen. Im Licht des Glaubens muß sie es nicht zurückweisen, sondern vermeiden, in das religiöse Sprechen nebensächliche Symbole einzuverleiben, welche die echten Zeichen der Zeit, die für die Übersetzung der eschatologischen Zeichen in die Zeit unerlässlich sind, von außen her überladen und verdecken.

#### *4. Befreiung des religiösen Sprechens*

Die religiöse Rede ist Instrument zum Ausdruck des Glaubenslebens. Die Krise, an der es gegenwärtig leidet, ist somit die Krise eines Glaubenslebens, das nicht mehr weiß, wie es sich der Welt zum Ausdruck bringen soll. Da die Gemeinschaft der Gläubigen kaum mehr imstande ist, mit der Welt durch eine adäquate Sprache in Verbindung zu treten, ist sie von ihr abgeschnitten und zweifelt so sehr an sich selbst, daß sie ihre eigene Existenz in Frage stellt und ihrem Sprechen in bezug auf den konkreten Sinn den Wert abspricht.<sup>15</sup> Betrachtet man es in seiner jetzigen Form, so befindet sich das religiöse Sprechen in der Tat in einer von der

Evolution der Welt unglaublich distanzierter Situation. Dieses Überholtsein geht unter anderem auf ein unbedachtes Festhalten an alten, ja antiken Kodes zurück und auf eine nahezu servile Unterwerfung unter die traditionelle theologische Sprache des scholastischen Typs. Infolge dieser Unterwürfigkeit hängt das religiöse Sprechen auf kognitiver Ebene von einem Schema ab, dessen theoretische Quadrierung sich schlecht mit dem Bereich der Existenzphilosophien und dem der positiven und Humanwissenschaften deckt – Bereiche, denen die neue Theologie bis in ihr Sprechen hinein mehr und mehr Rechnung trägt.

Das christliche Bewußtsein muß in diesem entscheidenden Punkt helllichtige Selbstkritik üben und sich von veralteten Formen auf gesellschaftlich-kultureller und linguistischer Ebene lösen, indem es das religiöse Sprechen dem Schiedsspruch des in seinem beständigen Ursprung, im Gott-Menschen, dem Christus gelebten Glaubens unterstellt. Jede Entmythologisierung, die unter einem andern Schiedsspruch vorgenommen würde, müßte zu einer «Profanierung» des religiösen Sprechens führen. Doch diese Selbstkritik ist nur insoweit sinnvoll, als sie zu einer Hinwendung des religiösen Sprechens zu dem führt, was der neue menschliche Kode an Positivem bietet. Dieser Kode besitzt eine Universalisationsmacht, die sich viel besser als die früheren gesellschaftlich-kulturellen Kodes dazu eignet, das dem Glauben Wesentliche und Eigentümliche zum Ausdruck zu bringen.

Wie «Gaudium et spes» dies anerkennt, ist ein neues kollektives Bewußtsein entstanden, das nach einem «erfüllten und freien Leben» begehrt, nach einem wahrhaft humanisierten Leben, das sich «alles, was die heutige Welt so reich darzubieten vermag», dienstbar macht und darin zum Ausdruck kommt, daß man «immer stärker nach einer gewissen allumfassenden Gemeinschaft» (9,3) strebt. Es handelt sich um eine «Gesamtmutation», die zu einer «wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung» führt, «die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt» (4,2).

Das religiöse Bewußtsein muß auf diese Metamorphose aufmerksam werden und sich ihr anpassen, indem es in seinem Sprechen damit den Anfang macht. Die Selbstimplikation, die dieses mit sich bringt, muß das Engagement für Christus – Gott stärken durch die Hinweise auf das Engagement für die Menschen, die von der Sozialisierung und Demokratisierung der Gesellschaft aus nach universaler Gemeinschaft streben. Die «mythischen» Symbole, die dem gemeinsamen Gebet einen magisch-abergläubischen Anstrich geben und die Frömmigkeit in die ungesunde Atmosphäre eines Evasionstraums versetzt, müssen den Symbolen der Freiheit weichen, die ihre eigenen Formen schafft, den Symbolen des zwischenmenschlichen Dialogs, worin der Mensch Gott darstellt und sich ihn vorstellt, den Symbolen der legitimen menschlichen Freuden, die in spontanen Gesten den Leib mit dem Geist verbinden.

*Einige bibliographische Angaben*

P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Leiden 1963); H. Boeracker, *De gelovige en het evangeliewoord*: Tijds. v. Theologie 1 (1968) 1–20; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1958); B. Catao, *Renouveau de l'Église et langage de la foi*: IDO-C 67–34, 12. X. 1967; *Connaître Dieu* (E. Borne, C. Bruaire, F. Varillon): *Recherches et Débats* (Paris 1965); H. Denis, *Pour une prospective théologique* (Paris 1967); F. B. Dilley, *Metaphysics and religious language* (New York 1964); G. Ebeling, *Wort und Glaube* (Tübingen 1960); D. C. Evans, *The logic of self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as creator* (London 1963); H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1968); G. Stachel (Hrsg.), *Existenziale Hermeneutik* (Einsiedeln 1969); H. G. Hubbell, *De betekenis van de analytische filosofie voor de wijsgerige theologie*: Tijds. v. Theologie (Dezember 1967) 734–769; J. A. Hutchison, *Language and Faith* (Philadelphia 1963); J. B. Metz, *Die christliche Sprache in unserer Welt: Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 116–122; H. Mynarek, *Mensch und Sprache* (Freiburg i. Br. 1967); J. P. de Rudder, *Gelvig spreken en theologische taal*: Tijds. v. Theologie 3 (1968) 260–278; I. Ramsey, *Religious Language* (London 1967); G. Ph. Widmer, *Sens ou non-sens des énoncés théologiques*: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* L 1/4 (1967) 644–665.

Übersetzt von Dr. August Berz

<sup>1</sup> Vgl. André Jacob, *Temps et langage* (Paris 1967). Zum Zusammenhang des Sprechens mit dem psychischen System vgl. Gustav Siewerth, *Wort und Bild* (Düsseldorf 1958).

<sup>2</sup> Zum «Außendenken» vgl. Michel Foucault, *La pensée du dehors*: *Critique*, Nr. 229, Juni 1966; *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris 1961); *Les mots et les choses* (Paris 1966).

<sup>3</sup> N. Chomsky, *De quelques constantes de la théorie linguistique*: *Diogenes* 51 (1965) 14; *Syntactic Structures* (La Haye 1957).

<sup>4</sup> Zum linguistischen Strukturalismus vgl. Jean Piaget, *Le structuralisme* (Paris 1968) 63–81.

<sup>5</sup> Frans Theunis c.p., *Hoe spreekt men religieus?*: *Streven* 10 (1968) 1024–1025.

<sup>6</sup> J. D. Robert, *Difficultés de croire aujourd'hui* (Paris 1968) 66.

<sup>7</sup> Vgl. William T. Blackstone, *The problem of religious knowledge* (Prentice-Hall Englewood Cliffs 1963) 47–73.

<sup>8</sup> Jean Ladrrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique* selon Evans: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 446.

<sup>9</sup> ebd. 449. <sup>10</sup> Jean Piaget aaO. 7. <sup>11</sup> ebd. 11. <sup>12</sup> ebd. 15.

<sup>13</sup> Vgl. die Ausführungen von Michel de Certeau SJ über das figurative Sprechen: *Le Langage figuratif*: *Études* (April 1968) 588.

<sup>14</sup> Vgl. M. de Certeau S. J., *Apologie de la différence*: *Études* (Jan. 1968) 81–106.

<sup>15</sup> Zur Krise des religiösen Sprechens vgl. *Le langage et la foi*: *Lumière et Vie* 88 (1968); M. de Certeau S. J., *La parole du croyant dans le langage de l'homme*: *Esprit*, (2. Semester 1967) 456; Frans Theunis c.p. aaO.; Ph. Roqueplo O.P., *Une foi normalement difficile*: *Science et foi* (Paris 1962).