

Zweiter Teil:

Gotteswort im Menschenwort

Ein Beitrag

zur philosophischen Einübung

in die Theologische Erkenntnislehre

Schon im ersten Kapitel des nunmehr abgeschlossenen Ersten Teils hat sich ergeben: Diejenigen philosophischen Fragen, die in den vier Traktaten der klassischen Fundamentaltheologie impliziert sind, erfordern zu ihrer Beantwortung eine Weiterentwicklung der transzendentalen Methode. Im zweiten Kapitel hat sich gezeigt, daß eine solche Weiterentwicklung eine Theorie erfordert, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht (s. o. S. 113 ff.), um sodann nach den Bedingungen zu fragen, die einen solchen Dialog möglich machen. Auf diese Frage konnte geantwortet werden: Zu diesen Bedingungen gehört es, daß die Formen des Anschauens und Denkens nicht (wie Kant dies annahm) unveränderlich sind, sondern daß zwischen ihnen und den Inhalten, auf die dieses Anschauen und Denken sich bezieht, eine Wechselwirkung besteht; Der Anspruch des Wirklichen wird jeweils durch unser Anschauen und Denken beantwortet und so erst vernehmbar gemacht. Zu dieser Antwort wird unser Anschauen und Denken durch seine Form befähigt; andererseits wirken die Inhalte der so ermöglichten Erfahrung verändernd auf diese Anschauungs- und Denkformen zurück und machen dadurch neue Weisen möglich, wie das Wirkliche mit seinem Anspruch uns begegnet.

Um nun die Möglichkeit zu erproben, eine solche »Dialogische Theorie der Erfahrung« auf die Behandlung theologischer Probleme anzuwenden, soll im Folgenden jener Komplex theologischer Fragen gewählt werden, der unter dem Titel »Gotteswort im Menschenwort« erörtert zu werden pflegt. Diese Beispielswahl mag überraschen. Denn es scheint sich um ein Spezialproblem zu handeln, das allenfalls für die »Demonstratio Christiana« belangvoll ist, in deren Zusammenhang die Lehre von der Offenbarung und deshalb auch die Frage nach der »Inspiration« Heiliger Schriften abgehandelt zu werden pflegt. Doch wird sich zeigen: Die Frage nach der Möglichkeit, ein von Menschen gesprochenes Wort als die Gegenwartsgestalt eines göttlichen Wortes zu verstehen, liegt allen Einzelfragen voraus, die in den drei traditionellen »Traktaten« der Fundamentaltheologie behandelt werden: der »Demonstratio religiosa, christiana et catholica«. Die hier vorgeschlagene Methode betrifft die philosophischen Voraussetzungen des vierten, jüngeren fundamentaltheologischen Traktats: der theologischen Erkenntnislehre.

Die »Demonstratio religiosa« prüft die Frage, ob der Mensch, wenn er von Gott spricht, es mit einer Fiktion oder mit einer Wirklichkeit zu tun hat. Sie fragt, traditionell formuliert, »De Deo an sit«.

Diese Frage zu stellen, ist nur möglich, wenn vorausgesetzt wird, das menschliche Erkennen sei fähig, über Gottes Existenz oder Nicht-Existenz Aussagen zu machen. Die hier vorgeschlagene Theorie benennt die Bedingung einer solchen Urteilsfähigkeit: Jedes menschliche Wort, nicht nur das religiöse, kann sich nur dann auf Wirkliches beziehen, wenn es den Anspruch dieses Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache bringt, d. h. für den Sprechenden selbst und seine Hörer vernehmbar macht. Von Gott als einer »Wirklichkeit« zu sprechen, kann also nur bedeuten: im menschlichen Wort die Anrede Gottes zur Sprache bringen. Das aber ist nur möglich, wenn dieses menschliche Wort als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt verstanden werden kann, in der Gottes Wort für den Menschen vernehmbar wird.

Die gleiche »Demonstratio religiosa« prüft weiterhin die Frage, was von dieser göttlichen Wirklichkeit gesagt werden muß, wenn ihre spezifische Eigenart nicht verfehlt werden soll. Sie fragt, wiederum traditionell formuliert, »De Deo quid sit«. Wiederum setzt diese Frage voraus, daß ihr Gegenstand, das »Wesen« Gottes, der menschlichen Erkenntnis zugänglich sei. Auch diese Möglichkeit kann durch die hier vorgeschlagene Theorie einsichtig gemacht werden: Jede menschliche Rede kann dem Anspruch des Wirklichen nur dadurch gerecht werden, daß das Subjekt sich diesem Anspruch als dem kritisch-vorantreibenden Moment aussetzt, durch das es über die jeweils erreichte Gestalt des Anschauens und Denkens hinausgetrieben wird. Das gilt auch und sogar in ausgezeichnetem Maße dort, wo gefragt wird, ob und unter welchen Bedingungen menschliches Anschauen und Denken der göttlichen Wirklichkeit »angemessen« sein kann. Die Frage, »was Gott sei«, läßt sich nicht durch eine vermeintlich abschließende Definition der göttlichen Wirklichkeit beantworten, sondern nur dadurch, daß die spezifisch religiöse Weise angegeben wird, wie der Sprechende sich von der »je größeren« Wirklichkeit Gottes so in Anspruch nehmen läßt, daß eine »Cognitio in via« zustandekommt. Diese verdankt sich bei jedem Schritt auf diesem Wege der »Gegenwärtigwerdung« (Repräsentatio) einer Wahrheit, die erst am Ende der Tage, in der »Visio beatifica«, unverhüllt hervortreten wird. Eine solche »Gegenwärtigwerdung« der göttlichen Wahrheit im menschlichen Denken aber ist nur möglich, wenn das menschliche Anschauen und Denken, das der Wirklichkeit Gottes entsprechen soll, als die Antizipationsgestalt jener göttlichen Zuwendung verstanden werden darf, die der religiöse Mensch am

Ziel seines Weges zu erfahren hofft. Als solche Antizipationsgestalt der endgültigen göttlichen Anrede aber ist das religiöse Wort wiederum »Gotteswort im Menschenwort«.

Gleiches gilt für die übrigen »Traktate« der Fundamentaltheologie. Die »Demonstratio Christiana« kann sich nur auf Glaubenszeugnisse stützen, die von Menschen gegeben worden sind und dennoch beanspruchen, ihre Hörer unter die Anrede Gottes zu stellen. Die »Demonstratio Catholica« aber kann die Bedeutung von Traditionen und Institutionen und ihr Verhältnis zur Selbstbestimmung der Vernunft nur dann angemessen beschreiben, wenn sie zweierlei aufzeigt: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist selber die unentbehrliche Erscheinungsgestalt jener Gesetzgebung, durch die Gott den Menschen zur Antwort herausfordert. (In diesem Sinne hat Kant die Pflichten, die die Vernunft in eigener Gesetzgebung dem Individuum auferlegt, »als göttliche Gebote«, als Erscheinungsgestalten der göttlichen Gesetzgebung, zu verstehen gelehrt.) Und Traditionen und Institutionen sind die Bedingungen dafür, daß die Vernunft in ihrer Geschichte der je größeren Wahrheit des Wirklichen auf der Spur bleiben kann, weil ein einzelnes Menschenleben nicht dazu ausreicht, jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu Ende zu bringen, die nötig ist, wenn der Mensch die angemessene Antwort auf den Anspruch des Wirklichen finden soll. Nur in einer die Generationen übergreifenden Funktionsnachfolge der Hörenden und Sprechenden wird jene Kontinuität eines Weges möglich, der nicht aus lauter »ersten Schritten« besteht und deswegen in Wahrheit keinen Schritt vorankommt, sondern auf dem Wege zur je größeren Wahrheit bleibt. Die maßgeblichen Texte einer Überlieferung und der Maßgeblichkeitsanspruch von Institutionen, die die Kontinuität dieser Überlieferung sichern, bewähren sich dadurch, daß sie ihren Mitgliedern jenen beharrlichen Dialog mit dem Wirklichen möglich machen, der »Erfahrung« heißt. Diese allgemeine Regel gilt auch für religiöse Traditionen und Institutionen: Ihre Maßgeblichkeit beruht darauf, daß sie in der Gestalt ihres menschlichen Wortes dem Hörer jene göttliche Anrede vernehmbar machen, die er selber, in der Bemühung um seine Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, durch sein Verbum Mentis beantworten und bezeugen soll.

Das Thema »Gotteswort im Menschenwort« erweist sich so als Gegenstand jener fundierenden Erörterung, die den klassischen »Traktaten« der Fundamentaltheologie logisch vorausliegt. Und deshalb ist die Behandlung dieses Themas zugleich die zentrale Aufgabe

des vierten »Traktats«, der theologischen Erkenntnislehre. Freilich ist nicht ohne weiteres deutlich, was die Transzendentalphilosophie zur Behandlung dieses Themas beitragen könne, das man, wenn überhaupt einer philosophischen Disziplin, eher der Sprachphilosophie und Hermeneutik zuweisen möchte. Doch hat sich schon in den einleitenden Erörterungen ergeben, daß die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der transzendentalen Methode dazu dienen soll, die Beziehung der Vernunft zur Geschichte zu bestimmen und so jene »Lücke im System« auszufüllen, die Kant ausdrücklich offenhalten wollte, um sie einer »späteren Ausfüllung« vorzubehalten¹. Diese Beziehung der Vernunft zur Geschichte aber tritt in ihrem Verhältnis zur Sprache besonders deutlich hervor. Deshalb konnte schon im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung gezeigt werden, daß die Analyse der Sprache besonders geeignet ist, eine Brücke zwischen transzendentaler und historischer Reflexion zu schlagen (s. o. S. 149 ff.,²).

Der Zusammenhang zwischen der Transzendentalphilosophie, die nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung fragt, und der Theorie der Sprache läßt sich, wie ebenfalls schon im Ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung gezeigt worden ist, auf folgende Weise deutlich machen: Die akustisch vernehmbare sprachliche Äußerung, das »Verbum Oris«, kann nur deswegen »Trans-Mentales« bedeuten, weil, schon vor aller nach außen verlautenden sprachlichen Äußerung, unsere *Erfahrung* den Charakter einer Antwort auf den Anspruch des Wirklichen hat. Eine angemessene philosophische Deutung der Sprache schließt deshalb eine Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit ein. In diesem Dialog erweist sich: Der Anspruch des Wirklichen ist immer wieder »größer« gegenüber der Weise, wie er in der Antwort unseres Anschauens und Denkens zur Sprache kommt. Nur so kann er sich immer wieder auch gegen die Antwort unseres Anschauens und Denkens zur Geltung bringen. Aber auch dieser Überschuß des Anspruchs gegenüber unserer Antwort kann uns nur bewußt werden, indem wir anschauen und denken, also nur innerhalb der Antwort, die wir geben, und zwar als deren vorantreibendes Moment. Wir sehen, daß es am Gegen-

¹ KdrVA 852.

² Vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger u. W. Lütterfels [Hrsg.] Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, Wien und München 1976, 42–76.

stand mehr zu sehen gibt, als wir gegenwärtig sehen. Wir begreifen, daß es am Gegenstand mehr zu begreifen gibt, als wir gegenwärtig begreifen. So fordert uns, innerhalb unseres Anschauens und Denkens, das Wirkliche zu einer Umgestaltung heraus und kommt, wenn diese Umgestaltung geschehen ist, auch seinerseits auf veränderte Weise zur Sprache. Diese Weise, wie der Anspruch des Wirklichen zum vorantreibenden Moment des Verbum Mentis wird, macht das Unterscheidungsmerkmal der Erfahrung aus. Diese hat also nicht nur responsorischen, sondern dialogischen Charakter: Die je einzelne Antwort, die wir geben, ist Glied in einem Dialog, in dem der Anspruch des Wirklichen je neue Formen der Antwort fordert, neue Formen der Antwort den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise vernehmbar machen. Dieser Dialog ist *zukunfts offen*, weil die immer neu geforderte Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens nicht vorhergesehen werden kann, sondern sich aus der je neuen Begegnung mit dem Wirklichen und seinem Anspruch ergibt. Aber ebendieser Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch wird in der jeweiligen *Gegenwart* geführt, weil das Wirkliche seinen weitertreibenden Anspruch nur in unserem jeweils gegenwärtigen Anschauen und Denken zur Geltung bringen kann. Sprachliche Äußerungen aber gewinnen ihren Sachbezug und Bedeutungsgehalt dadurch, daß sie diesen vorantreibenden Anspruch der Sache an die Hörer weitergeben.

Eine solche transzendente Theorie der Sprache und ihres Verhältnisses zur Geschichte der Vernunft scheint nun in besonderem Maße dazu geeignet, eine theologische Theorie des Wortes grundzulegen. Zur Aufgabe einer solchen Theologie des Wortes aber gehört es, verständlich zu machen, auf welche Weise es möglich ist, ein von Menschen gesprochenes Wort als die Gestalt zu begreifen, in der Gottes Anrede und Zusage sich an die Hörer wendet und von ihnen vernommen werden kann. Das theologische Problem »Gotteswort im Menschenwort« eröffnet deswegen ein besonders wichtiges Bewährungsfeld für eine philosophische Einübung in die Theologie.

I Die religiöse Botschaft als »Verbum externum« und der Aufbau religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften

Im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung war von der Wechselbeziehung zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris die Rede. Das menschliche Anschauen und Denken (»Verbum Mentis«) ist die Bedingung, die Erfahrung möglich macht. Aber das Zeugnis, das von dieser Erfahrung gegeben wird (»Verbum Oris«), fordert den Hörer zu einer Antwort heraus, die auf das Anschauen und Denken des ersten Sprechers verändernd zurückwirken kann. Der Dialog zwischen Sprecher und Hörer wird so zur erfahrbaren Erscheinungsform der »Veritas maior« der in Frage stehenden Sache, die das Bewußtsein der beiden Beteiligten über seine jeweils erreichte Gestalt hinaustreibt (s. o. S. 113 ff.).

Trotz dieses wechselseitigen Zusammenhangs zwischen dem Verbum Mentis und dem Verbum Oris ist das primäre Interesse der Theologen gewöhnlich auf das Verbum Oris gerichtet: auf die Verkündigung des Glaubens und auf das antwortende öffentliche Glaubens-Bekenntnis der Hörer. Daraus ergibt sich freilich sekundär die Frage, wie dieses öffentlich verlautende Wort vom Hörer bzw. der versammelten Gemeinde so angeeignet werden kann, daß es nicht nur inhaltliche Informationen weitergibt, die die Form des Anschauens und Denkens unverändert lassen, sondern sie zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«¹ auffordert und fähig macht, also ihr Anschauen und Denken auch seiner Form nach verändert.

¹ Röm 12,2.

1. Die »Exteriorität« des Wortes und die Möglichkeit seiner Aneignung durch die Hörer

a) *Ein theologisches Interesse und seine Bedeutung für eine transzendente Theorie der Sprache*

Wenn Theologen von der »Exteriorität des Wortes« sprechen, dann kommt es ihnen gewöhnlich vor allem darauf an, zu betonen, daß das Wort Gottes, auf welche Weise auch immer es durch das menschliche Wort vermittelt sein mag, Anrede bleibt, die der Mensch hören muß. Was dieses Wort ihm ansagt und zusagt, kann er sich nicht selber sagen, und zwar auch dann nicht, wenn er im Vertrauen auf dieses Wort zum Glaubenden geworden ist. Selbst der Verkünder bleibt der Hörende, den das Wort, das er der Gemeinde zu vermitteln hat, immer neu überrascht. Das ist nicht nur deshalb der Fall, weil er, wie bei jedem »klassischen Text«, immer neue Bedeutungsmomente an ihm entdeckt, sondern deshalb, weil das verkündete Wort nicht nur dem Hörer, sondern auch dem Verkünder je aktuell die freie, durch nichts genötigte Selbstzuwendung Gottes zuspricht, die ihn in die Gemeinschaft mit Jesu Kreuzes-Niedrigkeit und Auferweckungs-Herrlichkeit rufen will.

Dem theologischen Interesse an der Exteriorität des Wortes liegt also vor allem die Überzeugung zugrunde, daß das religiöse Wort, das dem Menschen »ins Herz und auf die Lippen gelegt« wird, als eine unerzwingbare und ungeschuldete Gabe verstanden wird. Dabei bezeugt die Unverfügbarkeit dieser Gabe die Freiheit und, darin eingeschlossen, die Personalität des Gebers, und »das Heilige« erweist sich so als göttliche Person. Das so verstandene religiöse Verbum Mentis ist deshalb zugleich die Weise, wie die Gottheit ihre Anrede an den Menschen in der Gestalt der menschlichen Antwort vernehmbar macht, und insofern »Gotteswort im Menschenwort« (s.o. S. 178 f. u. 207 f.). Auf solche Weise ist das Prophetenwort, noch ehe es nach außen vernehmbar verlautet, schon als Verbum Mentis des Propheten, »äußeres Wort«, das sich von jedem Selbstgespräch des Propheten wesentlich unterscheidet. Denn beim Hören dieses Wortes geht es für den »erwählten Zeugen« ebenso wie für seine Hörer nicht darum, durch Reflexion ins Bewußtsein zu heben, was in der Tiefe der eigenen Seele schon bereitlag, sondern darum, sich durch dieses Wort verwandeln zu lassen. Von dieser durch Gottes Freiheit geschehenden Verwandlung ist keine »Schicht« der menschlichen Existenz

ausgenommen, auch nicht die »Tiefenschichten der Seele«, als ob diese nicht der Umschaffung bedürften, sondern nur der Erhebung ins ausdrückliche Bewußtsein. Es ist also die Heilswirksamkeit des göttlichen Wortes, vor allem des Vergebungs- und Gnadenwortes, die es erfordert, diesem Wort seine »Exteriorität« zu wahren, wenn die Freiheit der göttlichen Zuwendung nicht zugunsten der vom Menschen selbst geleisteten Reflexion in Vergessenheit geraten soll. Wer dieses Wort als ein »inneres Wort« verstehen wollte, das der Mensch sich selber sagen kann, würde damit die göttliche Freiheit antasten und seine eigene menschliche Selbstmächtigkeit an deren Stelle setzen.

Dabei wird freilich nicht immer deutlich, warum die Theologen, um diese Exteriorität des Wortes zu wahren, sich vorwiegend am Verbum Oris orientieren. Denn auch dieses kann, wie soeben angedeutet wurde, zum bloßen Selbstgespräch »mit verteilten Rollen« werden, während andererseits auch das Verbum Mentis den Charakter eines dialogischen Wortes haben kann, in welchem es einen zwar nicht akustisch vernehmbaren, gleichwohl aber dem Subjekt gegenüber »äußeren« Anspruch des Wirklichen beantwortet. Gerade für das religiöse Wort gilt das in ausgezeichnetem Maße. Schon das religiöse Verbum Mentis wird, wie sich gezeigt hat, vom religiösen Menschen als Gabe des Heiligen verstanden, durch die der Mensch erst dazu fähig wird, dessen Zuwendung und Anspruch antwortend vernehmbar zu machen.

Wenn also das besondere Interesse der Theologen auf das Verbum Oris gerichtet ist, dann muß dies, über die Betonung der Exteriorität des Wortes hinaus, noch einen besonderen Grund haben. Dieser scheint darin zu liegen, daß jenes Verbum Externum, das zunächst im Verbum Mentis der Propheten und Apostel seine Antwort findet, dazu bestimmt ist, an andere Hörer weitergegeben zu werden, und auch von diesen nicht nur in der Innerlichkeit ihres Anschauens und Denkens, sondern im nach außen verlautenden Wort beantwortet werden will: in der Sprachgestalt des Bekenntnisses, des Lobpreises und anderer Weisen des gemeindebildenden Wortes. Die Exteriorität des Wortes, das der Mensch sich nicht selber sagen, sondern schon in seinem Verbum Mentis nur antwortend zur Sprache bringen kann, und das Verlauten dieser Antwort nach außen verbinden sich im Dienst an der Auferbauung der Glaubensgemeinde. Um ihrerwillen ist das Wort den Propheten und Aposteln und durch ihre Vermittlung auch allen Hörern nicht nur »ins Herz«, sondern zu-

gleich »auf die Lippen gelegt«. Es ist ihnen nicht um ihrer selbst willen gegeben, sondern um sie für die Weitergabe dieses Wortes in Dienst zu nehmen.

Das sprachtheoretische Problem, das sich aus derartigen theologischen Überlegungen ergibt, lautet: Kann ein Wort, das als Gottes heilschaffendes Wort verstanden wird, seine Exteriorität wahren, wenn es zugleich, als Verbum Oris, von Sprechern zu Hörern weitergegeben wird, die sich dieses Wort so aneignen, daß sie ihrerseits zu Sprechern werden? Oder verwandelt solche Aneignung und Weitergabe das empfangene Wort in ein »inneres Wort« der Glaubenden, sodaß es zuletzt zum bloßen Ausdruck des gläubigen Selbstbewußtseins der Gemeinde und ihrer Glieder wird? Wird, um einen vor einigen Jahrzehnten geläufigen Ausdruck zu gebrauchen, das Verbum Externum der göttlichen Anrede auf solche Art zum Ausdruck einer bloßen »Gemeindetheologie«, die nichts anderes mehr zum Ausdruck bringt, als die inhaltlichen Überzeugungen und formalen Anschauungs- und Denkweisen, durch die die Glieder dieser Gemeinde sich miteinander verbunden wissen? Diese Frage ist gewiß von speziell theologischer Natur; und doch hat sie zugleich allgemeinsprachphilosophische Bedeutung. Was für die Theologen das zur bloßen »Gemeindetheologie« gewordene Gotteswort ist, ist aus der Sicht des Transzendentalphilosophen ein nur noch vermeintlich mit dem Wirklichen geführter Dialog, der in Wahrheit zur bloßen Selbstvergewisserung einer bestimmten historisch konkreten Kommunikationsgemeinschaft geworden ist. Denn es gibt auch kollektive Selbstgespräche, die von den Mitgliedern einer Gruppe mit verteilten Rollen geführt werden.

Um Fragen dieser Art zu klären, ist zunächst noch deutlicher herauszustellen, an welchen Beispielen des religiösen Wortes die theologische Reflexion sich orientiert, und welche philosophischen Theorieansätze bisher erprobt worden sind, um die Eigenart eines Wortes genauer zu bestimmen, das von immer neuen Hörern angeeignet und weitergegeben werden soll und dabei doch »Verbum Externum«, Gestalt der göttlichen Anrede an den Menschen, bleiben will.

b) Theologische Beispiele und philosophische Theorie-Ansätze

Das deutlichste Beispiel dafür, wie das heilschaffende Gotteswort den Hörern in der Gestalt eines Menschenworts zugesprochen wird, ist

das sakramentale Wort. Darauf haben nicht nur Theologen hingewiesen; vielmehr haben auch Sprachphilosophen das sakramentale Wort als ein ausgezeichnetes Beispiel beschrieben, an dem die Differenz zwischen Aussagesätzen und Sprachhandlungen deutlich gemacht werden kann. Aussagesätze beschreiben, was ohne diese sprachlichen Äußerungen schon ist oder geschieht; Sprachhandlungen bewirken etwas, was ohne sie nicht zustandekäme. So hat John Lonergan Austin in seiner berühmten Vorlesungsreihe »How to do things with words« (Wie man mit Worten handelt) darauf hingewiesen, daß das sakramentale Wort »Ich taufe dich« den Täufling nicht davon in Kenntnis setzt, daß er getauft wird, sondern ein integrierender Bestandteil der Handlung »Taufe« ist². Entsprechend wird man sagen können: Das sakramental gesprochene Lossprechungswort ist nicht bloß die Information darüber, daß Christus für alle Menschen gestorben ist, um sie von ihren Sünden zu erlösen, sondern der aktuelle und wirksame Zuspruch dieser Sündenvergebung. Das Wort, das auf solche Weise wirksam wird, kann nur von Gott selber gesprochen werden. Insofern ist gerade das sakramental gesprochene Wort das ausgezeichnete Beispiel für ein »Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts«.

Weil dieses sakramentale Wort wirkendes Wort sein will, muß es dem Hörer als »äußeres Wort« zugesprochen werden und unterscheidet sich so von jedem Selbstgespräch des Subjekts. Da nämlich das »neue Leben«, das in der Taufe geschenkt wird, und die Vergebung der Sünden allein Gottes Werk sind, kann auch die Sprachhandlung, die solches bewirkt, nur von Gott selbst vollzogen werden. Darum ist das sakramentale Wort stets »Verbum externum«, ein Wort also, das der Hörer sich sagen lassen muß, statt es sich selber sagen zu können. Ja es bleibt sogar für den, der es ausspricht, äußeres Wort. Darum ist das sakramentale Wort, auch wenn es im Leben der Gemeinde zu ungezählten Malen gesprochen und gehört worden ist, nicht in das fromme Selbstgespräch der Glaubenden übersetzbar, auch nicht in das fromme Selbstgespräch des »verordneten Dieners der Kirche«. Das sakramentale Wort wird von dem, der es ausspricht, als ihm aufgetragenes Wort verstanden, und nur darauf gründet sich auch das Vertrauen des Hörers auf die Wirksamkeit dieses Wortes. Der Sprecher bringt darin nicht seine nach eigenem Ermessen ge-

² John Lonergan Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, deutsch: *Zur Theorie der Sprachhandlungen*, Stuttgart 1972.

wählte Wirk-Absicht zum Ausdruck, sondern begreift sich als »Dienner am Wort«, dessen Weitergabe ihm aufgetragen ist.

Nun gehört das sakramentale Wort zu den Beispielen, an denen Philosophen ihre Theorie der Sprachhandlungen entwickelt haben³. Darum wäre zu erwarten, daß diese philosophische Theorie ihrerseits der Theologie dazu dienen kann, auch jene speziellen Weisen des wirkenden Wortes angemessen zu beschreiben und zu deuten, die im Zusammenhang des kirchlichen Dienstes am Wort eine zentrale Rolle spielen. Dennoch kann man fragen, ob die bisher entwickelten Theorien der Sprachhandlung, so hilfreich sie auch für die Theologen sein können, die besondere Eigenart des sakramentalen Wortes hinlänglich zu deuten vermögen. Was sie weitgehend offenlassen, ist die allgemein sprachphilosophische Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen ein wirkendes Wort so gesprochen werden kann, daß es seine Wirksamkeit einem anderen Subjekt als dem Sprecher verdankt, sodaß dieser sich als »Mittler« oder »Repräsentant« eines anderen Handlungssubjekts begreifen kann, in dessen »Namen« er spricht.

Die geläufigen Beschreibungen dieser Art von Sprachhandlungen scheinen nicht auszureichen, um die Eigenart sakramentalen Sprechens angemessen zu beschreiben. Der Sprecher, der einem Hörer die Wiedergeburt in der Taufe zuspricht oder ihm die Vergebung seiner Sünden zusagt, ist weder ein bloßer Bote noch ein bloßer Beauftragter des göttlichen Sprechers. Im ersten Falle nämlich würde es genügen, daß er das ihm anvertraute Wort getreulich übermittelt, auch ohne sich dessen Intention ausdrücklich zueigenzumachen. (Der Bote kann etwa sagen: »NN läßt dir sagen, daß er dich zu seinem Erben eingesetzt hat«, braucht aber diesen Rechtsakt nicht persönlich zu billigen oder gar zu verantworten.) Im zweiten Falle wäre vorausgesetzt, daß der Auftraggeber seinem Bevollmächtigten die Entscheidung über die entsprechende Sprachhandlung überträgt und sich insoweit des eigenen Eingriffs in dessen Ermessen enthält. (Der Beauftragte kann etwa sagen: »NN hat mich bevollmächtigt, mir Dir einen Kaufvertrag abzuschließen, wenn ich nach eigenem pflichtmäßigem Ermessen zu dem Urteil komme, daß die Ware, die du anbietest, den Preis rechtfertigt, den du forderst.« Das Rechtsgeschäft kommt dann mit einer den Auftraggeber bindenden Wirkung zustande, ohne daß dieser dazu sein Einverständnis geben muß-

³ Vgl. dazu, neben Austin, vor allem J. R. Searle, *Speech acts*, Cambridge 1969.

te.) Im ersten Falle ist der Bote in seiner Subjektivität gar nicht gefragt und fungiert ähnlich wie ein Schriftstück, das dem Empfänger ausgehändigt werden könnte, sozusagen als »verbaler Brief«. Im zweiten Falle tritt der Bevollmächtigte an die Stelle seines Auftraggebers, der sich zwar an die Rechtsfolgen der Sprachhandlung bindet, die der Bevollmächtigte ausführt, aber sich, im Rahmen des übertragenen Auftrags, des Eingriffs in das Zustandekommen des Rechtsgeschäfts enthält. Beides trifft, nach theologischem Verständnis, auf die sakramentale Sprachhandlung nicht zu. Und so kann man fragen, ob eine angemessene Theorie gerade dieser Form wirksamen Sprachhandelns schon zur Verfügung steht. Und man kann weiterhin fragen, ob eine weiterentwickelte transzendente Theorie der Sprache einen Zugang eröffnet, um eine Theorie zu entwerfen, die auch auf diesen Spezialfall angewandt werden kann.

Um diese Frage zu klären, mag es nützlich sein, sich zunächst nach weiteren theologisch bedeutsamen Beispielen eines weitergegebenen wirksamen Wortes umzusehen. Ein besonders wichtiges Beispiel dieser Art ist das Wort der Predigt. Denn auch sie erschöpft sich, bei allem Informationsgehalt, den sie enthält, nicht darin, den Hörern theologische Kenntnisse zu vermitteln; vielmehr will sie ihre Hörer gegenwärtig unter Gottes Anspruch und Zusage stellen. Wird die Predigt als bloße Information und nicht vielmehr als die Vermittlungsgestalt des heilswirksamen Gottesworts verstanden, dann gerät ihr spezifischer Unterschied gegenüber einem bloßen Lehrvortrag eines Theologen aus dem Blick. Das läßt sich an Gegenbeispielen deutlich machen:

Dasjenige Gemeindemitglied, das schon viele Predigten gehört hat und dem deswegen die jeweils gehörte neue Predigt nicht viel Neues sagt, könnte versucht sein, auf das gehörte »äußere Wort« zu antworten: »Das weiß ich schon«; aber dadurch würde es anzeigen, daß es die wirksame Zusage der heilstiftenden Zuwendung Gottes mit einer theoretischen Information verwechselt, deren es vielleicht wirklich nicht mehr bedarf. Demgegenüber bleibt mit Bezug auf das wirkende Wort der Heilszusage zu betonen: Der bevollmächtigte Verkünder des Wortes bleibt für den Aufbau der Gemeinde auch dann unersetzlich, wenn er das theologische Wissen seiner Hörer nicht vermehrt. Die angemessene Antwort auf die gehörte Predigt lautet deshalb nicht »Das weiß ich schon«, sondern »Amen – Das ist gewißlich wahr«. (In vielen evangelischen Gemeinden wird diese Antwort in der Form des dreimal gesungenen »Amen« gegeben; in

katholischen Gemeinden war es in meiner Jugend noch üblich, das »Amen«, mit dem der Priester seine Predigt beendete, durch das gemeinsam gesprochene »Amen« der Gemeinde zu beantworten.)

Umgekehrt könnte der Prediger versucht sein, mit Berufung auf langjährige Einübung im Umgang mit dem Wort, das er zu verkünden hat, das antwortende Wort der Gemeinde für eine bloße Bestätigung seiner theologisch gut begründeten Aussagen zu halten und dann, wegen der mangelnden theologischen Kompetenz der Gemeindeglieder, eine solche Bestätigung als entbehrlich zu beurteilen. Dann aber würde er das Wort, das er ausrichtet, mit seiner theologischen Menschenweisheit verwechseln, die nicht dadurch, daß sie theologischer Natur ist, aufhört, Menschenweisheit zu sein. Der Prediger bleibt als Vermittler des wirksamen Wortes auf das in antwortender Vollmacht gesprochene Bekenntniswort der Gemeinde angewiesen: Deren »Ja und Amen« spricht gerade nicht einen Verzicht auf eigene Urteilskompetenz aus, sondern zeigt an, daß das gehörte »Verbum externum« der Predigt die Hörer zu jener Eigenverantwortlichkeit des Zeugnisses ermächtigt hat, das nun ihm, dem Prediger, als Zusage der heilschaffenden Zuwendung Gottes zurückgegeben werden kann. Eine Theologie, die angeben will, auf welche Weise das heilschaffende Gotteswort im Menschenwort gegenwärtig und wirksam wird, hat also nicht nur das sakramentale Wort, sondern auch das Wort der Verkündigung in ihre Betrachtung einzubeziehen.

Gerade das Beispiel der Predigt kann deutlich machen, daß die Exteriorität des Wortes, das weder der »Diener am Wort« noch sein Hörer sich selber sagen könnten, die Aufgabe der Aneignung nicht ausschließt, die dem Hörer gestellt ist. Dieser muß sich das gehörte Wort zueigen machen und so fähig werden, es weiterzusagen. Denn er wird durch das Wort der Predigt nicht nur zum Verstehen des Gehörten aufgerufen, sondern zum Zeugen dessen bestellt, was ihm durch das wirkende Wort zugesprochen worden ist. Dabei beruht dieses Glaubenszeugnis einerseits nicht auf Augenzeugenschaft der Heilsereignisse, etwa der Auferweckung Jesu, ist aber andererseits auch nicht bloßer Ausdruck des subjektiven Glaubensverständnisses, das der Hörer in seinem Nachdenken über das gehörte Wort gewonnen hat. Es ist, trotz aller Angewiesenheit auf überlieferte Berichte, eigenverantwortliches Zeugnis für Gottes Anrede und ihre heilschaffende Wirksamkeit. Der Glaubende bezeugt nicht nur, daß ihm von Gott und von Christus gepredigt worden ist und daß er diese Predigt im Glauben angenommen hat; er steht mit seinen Worten und Taten

und nötigenfalls mit der Hingabe seines Lebens für die Wahrheit des Gehörten und Geglaubten ein. Das aber setzt voraus, daß das gehörte Wort an ihm wirksam geworden ist, ihn zur Neuheit des Denkens umgestaltet und so auch ihn zum »Dienst am Wort« fähig gemacht hat.

Sofern aber nicht nur das Wort der Predigt, das er gehört hat, sondern auch das Wort des Zeugnisses, das der Hörer in unvertretbarer Eigenverantwortung ausspricht, wirkendes Wort ist, das Gottes heilschaffende Zuwendung neuen Hörern zuspricht, ist auch dieses Zeugniswort eine Gestalt, wie Gottes Heils- und Gnadenwort an den Mitgliedern der Gemeinde, aber auch an neuen, bisher nicht zur Glaubensgemeinde gehörenden Hörern wirksam wird. Nicht nur die Botschaft, die er hört, auch das Zeugnis, das der Hörer gibt, ist eine Vermittlungsgestalt der göttlichen Anrede an die Menschen, seien es die Mitglieder der Gemeinde, seien es Nicht-Glaubende, vor denen der Zeuge Gott als den Heilschaffenden bekennt. Insofern sind nicht nur die Predigt sondern auch das ihr antwortende Glaubenszeugnis der Hörer wirkendes Wort, dessen wirkende Kraft allein Gott zugeschrieben werden kann; sie sind Gestalten des wirkenden Gottesworts in der Gegenwartsgestalt des Menschenworts. Folglich wird eine theologische Theorie des »Gottesworts im Menschenwort« auch dieses Zeugniswort in seiner Eigenart verständlich zu machen haben. Dazu aber ist es erneut nötig, die Exteriorität des Wortes als Ausdruck der göttlichen Freiheit zu verstehen, aber so, daß begreiflich wird, wie sie die Eigenverantwortung des Zeugen nicht überflüssig, sondern möglich macht.

Daß dazu die bisher geläufigen Formen einer Theorie der Sprachhandlungen nicht ausreichen, kann durch eine weitere Überlegung deutlich gemacht werden. Was soeben über die Exteriorität des Wortes auf der einen Seite, die Notwendigkeit seiner Aneignung durch Sprecher und Hörer auf der anderen Seite gesagt worden ist, gilt nicht nur für die »Sprachhandlungen« wie den Zuspruch der Sündenvergebung oder die Ansage der Entscheidungs-Stunde (»Brüder, es ist Zeit, vom Schlafe aufzustehen«). Es gilt auch für scheinbar rein »propositionale« sprachliche Ausdrücke, wenn sie im Zusammenhang der Verkündigung verwendet werden. So ist auch die gottesdienstliche Rezitation einer biblischen Erzählung wirkendes Wort, sofern etwa die Verlesung einer Abrahamsgeschichte dazu bestimmt ist, die Hörer in die »Sohnschaft Abrahams« einzuweisen, oder sofern die Rezitation der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten auch den Hörern die »Herausführung aus dem Sklaven-

haus« zusagt. Auch scheinbar rein »propositionalen« sprachlichen Ausdrücken kommt insofern Handlungscharakter zu. Und sie haben Handlungscharakter nicht deshalb, weil sie »in Aussagesätze verkleidete Sprachhandlungen« wären, wie das bei Sprachtheoretikern beliebte Beispiel des Satzes »Die Versammlung ist geschlossen«, sondern weil es gerade zu ihrem Aussagesinn gehört, das, wovon sie sprechen, als »an den Hörern und für sie geschehen« zu behaupten, und weil diese Behauptung nur wahr ist, wenn sie sich zugleich an ihren Hörern als wirksam erweist und sie zur eigenverantwortlichen Aneignung fähig macht.

Wiederum ist daran zu erinnern, daß die Frage nach der Exteriorität des Wortes und nach deren Verhältnis zur Aneignung durch den Hörer ein philosophisches Problem darstellt, das für den Transzendentalphilosophen besonders dringlich ist. Er nämlich ist, wie die Geschichte der Transzendentalphilosophie lehrt, in besonderem Maße dazu versucht, den Dialog mit der Wirklichkeit als Selbstgespräch des Subjekts mißzuverstehen, deshalb »Erfahrung« durch »Konstruktion« zu ersetzen und das Gespräch mit dem Mitmenschen nur als die Erweckung eines verborgenen Tiefenwissens der menschlichen Seele zu begreifen. Das Gespräch mit den Theologen kann darum dem Philosophen Hinweise darauf vermitteln, wie er dieser seiner eigenen Selbstgefährdung entgegenzutreten vermag. Und zu diesen Hinweisen gehört die Erinnerung daran, daß gerade diejenigen sprachlichen Ausdrücke, die als »wirkendes Wort« zu verstehen sind, besonders deutliche Beispiele für jene Exteriorität des Wortes bieten, die jede Verwandlung in ein inneres Selbstgespräch verbieten.

Wenn es nun Anlässe gibt, zu bezweifeln, ob die bisher entwickelten Theorien der »Sprachhandlungen« schon ausreichen, um diese Eigenart des wirkenden Wortes zu bestimmen, wird zu prüfen sein, ob eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, auch Ansätze bietet, um jenen Dialog zwischen Menschen zu deuten, in welchem derartige wirkenden Worte ausgesprochen, gehört, verstanden, angeeignet an den ersten Sprecher zurückgegeben und an neue Hörer und weitergegeben werden.

c) Eine dialogische Theorie der Erfahrung als Lösungs-Ansatz

Schon im Ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung ist deutlich geworden: Eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, macht zugleich deutlich, daß schon das Verbum

Mentis responsorischen Charakter hat: Wir vernehmen den Anspruch des Wirklichen nur, indem wir ihn durch die Akte unseres Anschauens und Denkens beantworten. Dabei besteht ein Wechselverhältnis zwischen den Formen, in denen wir dieses Anschauen und Denken vollziehen, und den Inhalten der Erfahrung, die auf solche Weise möglich werden. Die Inhalte der Erfahrung wirken auf die Struktur unseres Anschauens und Denkens zurück und machen dadurch neue Weisen des Erfahrens möglich. Die Weise, wie uns das Wirkliche zu diesen Akten herausfordert, ist also wirksamer Anspruch, der freilich seine Wirksamkeit nur dadurch entfaltet, daß er uns zu je neuen Weisen der Antwort fähig macht (s. o. S. 129–146). Daraus wurde eine Folgerung gezogen, die den intersubjektiven Dialog betraf: Der Sprecher teilt dem Hörer nicht nur seine subjektiven Ansichten mit, sondern gibt einen Anspruch der Wirklichen an ihn weiter. Dadurch aber vermittelt er ihm zugleich die Wirksamkeit dieses Anspruchs, fordert ihn also nicht nur zu Umgestaltung seines Verbum Mentis heraus, sondern macht ihn zugleich dazu fähig. Das nach außen gesprochene Wort ist im wörtlichen Sinne »In-formatio«, »Formgebung«, kraft derer der Hörer jene Form des Anschauens und Denkens erst entwickelt, durch die er zum Verstehen des Gehörten fähig wird (s. o. S. 147–160).

Daraus ist nun die Folgerung zu ziehen: Nicht nur Sprachhandlungen, die neue Sachverhalte stiften, sondern auch Aussagen, die bestehende Sachverhalte beschreiben, sind Weisen des wirkenden Wortes, freilich auf andere Weise. In Sprachhandlungen versucht der Sprecher, Absichten zu realisieren, seien es seine eigenen (z. B. durch Bitten oder Befehle), seien es die Absichten dessen, in dessen Namen er spricht. Und oft versucht er, neue, diesen Absichten entsprechende Rechtsverhältnisse zu begründen (z. B. durch Akte der Bevollmächtigung oder des Versprechens). In Aussagesätzen dagegen ist es die in Rede stehende Sache selber, deren Wirksamkeit weitergegeben werden soll, sodaß sie den Hörer zu einer neuen Weise des Anschauens und Denkens herausfordert und zugleich fähig macht. Und in diesem Sinne ist auch der Aussagesatz wirkendes Wort, und zwar nicht in einem besonderen Akt, den der Sprecher aus eigener Willkür dem »Informationsgehalt« seiner Rede hinzufügt, sondern indem es den wirksamen Anspruch der Sache an den Hörer weitergibt.

Dabei beschränkt sich die Antwort, zu der der Hörer fähig wird, nicht nur darauf, daß er, kraft dieser »In-formatio«, zum Verstehen der jeweiligen »Information« fähig wird. Vielmehr hat der Hörer sich

das gehörte Wort erst dann zueigen gemacht, wenn er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu allen übrigen Inhalten seines Anschauens und Denkens zu bringen vermag. Er versteht im Lichte des neuen Inhalts auch alles bisher Gewußte auf neue Weise und wird so erst fähig, die hermeneutische Kraft der neuen »Information« zu erfahren und so ihren »Informationsgehalt« zu verstehen. Er hat erst verstanden, was er gehört hat, wenn er sich unter dem Anspruch des Gehörten zu einem neuen Verstehen aller bisherigen Inhalte seiner Erfahrung herausfordern läßt.

Durch das neu gewonnene Verstehen wird jedoch das äußere Wort des Sprechers nicht überflüssig. Dieses veranlaßt den Hörer nicht nur zu einer neuen Weise der Selbstreflexion, sondern macht ihn dazu fähig, den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zu nehmen. Das Gehörte »gibt ihm zu denken«, macht ihn zu der neu gewonnenen Weise des Anschauens und Denkens fähig, und bleibt deswegen »denkwürdig«, weil er sich an das Gehörte immer neu erinnern muß, wenn er die neu gewonnene Fähigkeit des Anschauens und Denkens nicht alsbald wieder verlieren will.

All dies gilt in ausgezeichnete Weise vom Hören des religiösen Wortes, durch das der Sprecher den Anspruch des Heiligen an den Hörer weitergibt. Denn dieser Anspruch muß als Ausdruck der freien und ungeschuldeten gnädigen Zuwendung des Heiligen begriffen werden. Der Sprecher des religiösen Wortes kann also den Hörer nur dann unter diesen Anspruch des Heiligen stellen und zu einer Antwort auf diesen Anspruch herausfordern, wenn er zugleich die Zusage einer solchen gnädigen Zuwendung an ihn weitergibt, kraft derer der Hörer erst zum Verstehen des Gehörten fähig wird. Das religiöse Wort ist also im ausgezeichneten Sinne wirkendes Wort, und zwar nicht in einem besonderen Akt, den der Sprecher aus eigener Willkür dem »Informationsgehalt« seiner Rede hinzufügt, sondern indem es den wirksamen Anspruch und zugleich die wirksame Zusage des Heiligen an den Hörer weitergibt. Diese Zuwendung aber bleibt ein freier, d. h. ebenso ungenötigter wie ungeschuldeter Akt des Heiligen selbst. Deshalb kann der Sprecher sich zu solcher Anrede an den Hörer nur berechtigt wissen, wenn er sich als »bevollmächtigter Diener des Wortes« verstehen darf. Durch diese Bevollmächtigung wird er nicht zum bloßen Boten, der einen Wortlaut weitergibt, ohne sich vom Inhalt der Botschaft selber betroffen zu wissen; er wird aber auch nicht zum Beauftragten, der nach eigenem Ermessen mit Rechtsbindung für den Auftraggeber handeln könnte. Er handelt

vielmehr zunächst als Zeuge, der seine eigene Befähigung, auf Anspruch und Zuwendung Gottes zu antworten, als die ihm widerfahrene Gabe einer Umgestaltung zur Neuheit seines Denkens bezeugt. Dieses Zeugnis ist wirksames Wort, indem es die Fähigkeit zum eigenverantwortlichen Zeugnis an den Hörer weitervermittelt.

Und auch in diesem Falle gilt, was soeben über das Hören des Wortes im Allgemeinen gesagt worden ist: Die Antwort, zu der der Hörer fähig wird, beschränkt sich nicht nur darauf, daß er, kraft dieser »In-formatio«, zum Verstehen der jeweiligen »Information« fähig wird. Vielmehr soll der Hörer zu jener Wirklichkeit, von der der Offenbarungszeuge spricht, in ein Verhältnis solcher Art eingewiesen werden, daß er nicht nur neue Inhalte zu erkennen bekommt, sondern daß auch die Weise seines Hörens verwandelt oder gar neu geschaffen wird, sodaß er zu neuen Akten des Erkennens und Urteilens fähig wird. Darum hat der Hörer sich das gehörte Wort erst dann zueigen gemacht, wenn er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu allen übrigen Inhalten seines Anschauens und Denkens zu bringen vermag. Er versteht im Lichte des neuen Inhalts auch alles bisher Gewußte auf neue Weise und wird so erst fähig, die hermeneutische Kraft der neuen »Information« zu erfahren und so ihren »Informationsgehalt« zu verstehen. Für den Hörer der Glaubensbotschaft gilt dies in ausgezeichnetem Maße: Er hat erst verstanden, was er gehört hat, wenn er sich unter dem Anspruch des Gehörten zu einem neuen Verstehen aller bisherigen Inhalte seiner Erfahrung herausfordern läßt. Darauf beruht es, daß er nicht nur wiederholen kann, was der Sprecher ihm vorgesagt hat, sondern in eigener Verantwortung für das neu empfangene »Licht der Wahrheit« Zeugnis zu geben vermag. Nur so wird er, gerade weil er hört, was er sich nicht selber sagen kann, zum eigenverantwortlichen Zeugen, der etwas zu sagen hat, was ihm so nicht durch den Verkünder vorgesagt worden ist. Dieses antwortende Zeugnis des Hörers kann auch den Sprecher, auf dessen Wort er gehört hat, überraschen. Und so entsteht ein Dialog »aus Glauben zum Glauben« (Ek písteos eis pístin), zu welchem nicht nur der Zeuge, sondern auch sein jeweiliger Hörer einen Beitrag leistet, sodaß eine Gemeinschaft gestiftet wird, deren Glieder »gemeinsam aneinander Halt finden durch die Gegenseitigkeit des Glaubens, der in euch und in mir ist«⁴.

Aber auch in diesem Falle ist zu betonen: Durch das Verstehen,

⁴ Röm 1,12; 1,17.

das der Hörer auf solche Weise gewinnt, wird das äußere Wort des Sprechers nicht überflüssig. Dieses Wort veranlaßt ihn nicht nur zu einer neuen Weise der Selbstreflexion, sondern macht ihn dazu fähig, den Anspruch des Heiligen auf neue Weise zu vernehmen und den »Widerschein seiner Doxa« auf allem, was ist, aufleuchten zu sehen. Auch dem Hörer der Glaubensverkündigung »gibt das Gehörte zu denken«, macht ihn zu der neu gewonnenen Weise des Anschauens und Denkens fähig und bleibt deswegen »denkwürdig«, weil er sich an das Gehörte immer neu erinnern muß, wenn er die neu gewonnene Fähigkeit des Anschauens und Denkens nicht alsbald wieder verlieren will. Er bleibt »Hörer des Wortes« auch und gerade dann, wenn er zum eigenverantwortlichen Zeugen seiner Wahrheit geworden ist.

2. Der Aufbau religiöser Kommunikationsgemeinschaften

Ob eine solche Theorie der Erfahrung geeignet ist, den Zusammenhang zwischen der Exteriorität des Wortes (seiner Differenz gegenüber jedem möglichen Selbstgespräch) und der Möglichkeit seiner Aneignung und Weitergabe angemessen zu beschreiben, läßt sich nur angeben, wenn zunächst der Wechselbezug des Wortes zu derjenigen Kommunikationsgemeinschaft genauer bestimmt ist, innerhalb derer ein Wort dieser Art gesprochen, gehört, verstanden, angeeignet und weitergegeben werden kann. Dieser Zusammenhang kann insofern »wechselseitig« genannt werden, als einerseits das wirkende Wort (wie jede sprachliche Äußerung) eine Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt, weil es nur in einer konkreten Sprache gesprochen werden kann, die sich in der Geschichte einer solchen konkreten Kommunikationsgemeinschaft herausgebildet hat, und weil andererseits eine solche Kommunikationsgemeinschaft sich immer neu durch den »Gebrauch« ihrer Sprache konstituiert und durch deren grammatische, semantische und pragmatische Eigenart bestimmt wird (s. o. S. 163–167).

a) Die Vielfalt der Sprachen und Sprachgemeinschaften

Die Sprache, die in einer Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, ist der Niederschlag einer Geschichte, in der der Anspruch des Wirklichen, über das gesprochen werden soll, stets über die Weise

hinaustreibt, wie über ihn in der jeweils zur Verfügung stehenden Sprache gesprochen werden kann. Die jeweils erreichte Sprachform ist aus vielen Versuchen hervorgegangen, an den Grenzen der vorgefundenen Sprache zu sprechen und neue Sprachformen zu entwickeln. Die Geschichte einer Sprache ist insofern stets mitbedingt durch je konkrete Erfahrungen der Sprachnot und ihrer Überwindung. Und darum ist jede Sprache eine konkrete und folglich partikuläre Sprache einer konkreten und darum partikulären Kommunikationsgemeinschaft. Niemand kann zu einem Anderen sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu »verwenden«. Andererseits wird die Sprache nicht so »verwendet«, wie ein fertig bereitliegendes Werkzeug; sie bildet sich immer neu durch ihren Gebrauch, also durch die Tatsache, daß sie von einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, und durch die Weise, wie dies geschieht⁵. Dabei ist die Eigenart einer Kommunikationsgemeinschaft an ihrer Sprache ablesbar; umgekehrt wird die Eigenart einer Sprache, bis in ihren grammatischen Bau hinein, nur verständlich, wenn geklärt wird, zu welcher Art von Kommunikationsgemeinschaft sie ihre Sprecher und Hörer verbindet.

So wird beispielsweise die Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft der Forscher und Gelehrten (heute oft »community of investigators and interpreters« genannt) durch ein Ensemble sprachlicher Äußerungen konstituiert wie Experimentprotokolle, Deutungshypothesen, die Angabe von Beurteilungskriterien, die die Wahl zwischen solchen Hypothesen bestimmen, oder andere Formen des Beitrags zur wissenschaftlichen Diskussion. Der Hörer ist dann aufgefordert, Kontrollbeobachtungen anzustellen, Deutungsalternativen anzubieten, Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Kurz: Äußerungen der Wissenschaftssprache weisen Sprecher und Hörer in die Rolle von Diskussionspartnern ein. Und die Formen des Anschauens und Denkens, die sie zur Erfüllung dieser Aufgabe befähigen, sind an ihrer Tauglichkeit zu messen, die unvermeidliche Standortgebundenheit und Perspektivität des eigenen Blicks auf die Wirklichkeit bewußt zu machen und so kritisierbar zu halten. Die regulative Idee, der dieses Rollenverhalten der Diskussionspartner entspricht, ist die universale Vertretbarkeit der Forschungsobjekte, von denen jeder nur das behauptet, was er »im Namen aller« behauptet.

⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Ferdinand de Saussure zum Verhältnis von »langue« und »parole« in seinem »Cours de linguistique générale«, Paris 1916.

ten kann. »Wahr« ist im wissenschaftlichen Kontext deshalb das, was sich in dieser Perspektive des tendentiell universal vertretbaren Forschersubjekts zeigt. Der Anspruch der Wirklichkeit, der durch diese Art des Anschauens und Denkens vernehmbar werden soll, ist die Aufforderung zu einer geradezu asketischen Ausklammerung aller individualperspektivischen Momente des Anschauens und Denkens zugunsten der Maßgeblichkeit, die dem Gegenstand für das theoretische und praktische Urteil »aller«, ohne Rücksicht auf ihre individuellen oder gruppenspezifischen Besonderheiten, zukommt.

Diese Art von Kommunikationsgemeinschaft ist jedoch nicht die einzig mögliche. So kann beispielsweise der Leser einer hölderlinschen Hymne sich zwar diese Art sprachlicher Äußerungen zu seinem Forschungsgegenstand machen, neue Interpretationen entwerfen und sich so zum Glied der Gemeinschaft der Literaturwissenschaftler machen. Aber gerade dann wird er bemerken: Der Dichter hat sein Werk nicht geschrieben, um ein Objekt wissenschaftlicher Forschung hervorzubringen. Er hat einen Anspruch der Wirklichkeit zur Sprache bringen wollen, der ihn gerade nicht als universal vertretbares Forschersubjekt, sondern in seiner individuellen Einmaligkeit als Dichter zur Antwort herausforderte und zugleich, durch diese Antwort, für unbestimmt viele vernehmbar werden sollte. Entsprechend ist die »Lesergemeinde« eines Dichters nicht die »community of investigators« der Germanisten, aber auch nicht die bloße Corona von Bewunderern, die einen großen Mann umgibt, sondern die Kommunikationsgemeinschaft derer, die sich durch die besondere Art, wie der Dichter die Wirklichkeit erfuhr und ihren Anspruch ins Wort faßte, auch ihrerseits in Anspruch nehmen und zu eigener Antwort herausfordern lassen. Das Gespräch über das Gedicht ist, so geführt, nicht das Gespräch der Forscher, sondern die Bemühung, die gültige Aussage des Gedichts, die sich nicht im Ausdruck subjektiver Gemütszustände des Dichters erschöpft, auf ihre hermeneutische Kraft hin zu erproben: auf ihre Kraft, auch die Leser zu einer neuen Erfahrung des Wirklichen und zu einem neuen Verständnis dieser ihrer Erfahrung fähig zu machen. Kurz: Das Gedicht weist die, die es lesen und darüber sprechen, in die zweifache hermeneutische Aufgabe ein, einerseits im Lichte der Erfahrung, die der Dichter bezeugt, einen neuen Blick auf die Wirklichkeit zu gewinnen und so zu neuen Erfahrungen fähig zu werden, andererseits im Lichte der so ermöglichten Erfahrungen den Text neu zu lesen und zu verstehen. Die regulative Idee, die das Wechselverhalten der »Lesergemeinde«

bestimmt, ist nicht die universale Vertretbarkeit, sondern die hermeneutische Wechselbeziehung: Wenn der Versuch, dem Text die »gültige Aussage« abzugewinnen, sich dadurch bewährt, daß der einzelne Leser im Lichte des Textes seine eigenen Erfahrungen neu zu »buchstabieren« lernt, dann lernt zugleich jeder Leser vom anderen, den Text nicht nur im Lichte der eigenen, sondern auch der fremden Erfahrung zu lesen und so den durch den Text vermittelten Anspruch des Wirklichen nicht nur im Widerhall der eigenen, sondern auch der fremden Antwort zu entdecken: Der im Text des Gedichts bezeugte Anspruch des Wirklichen hat vielfältige Weisen des Erfahrens hervorgerufen; und es ist die Aufgabe jedes Lesers, in der Vielfalt bezeugter Erfahrungen anderer Leser die Einheit der »gültigen Aussage« zu entdecken, die unterschiedliche Hörer und Leser zu je spezifischen Weisen des Erfahrens fähig gemacht hat. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Textes wird so einerseits für den einzelnen Leser zum Leitfaden seines Verstehens, andererseits zum gemeinsamen Thema, das dem höchst vielstimmigen Gespräch der Leser und Interpreten zugrundeliegt.

An diesen Beispielen wird eine allgemeine Regel deutlich: Die je besondere Sprache, die in einer Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, ist konstitutiv für deren jeweilige Eigenart. Die Gemeinschaft der Forschenden, die untereinander ihre Beobachtungsbefunde austauschen und Erklärungshypothesen gegeneinander abwägen, ist von anderer Art als die »Lesergemeinde« eines Dichters, deren Mitglieder im Lichte eines Sprachkunstwerkes ihre je eigenen Lebenserfahrungen zu deuten lernen und im Austausch der so gedeuteten Erfahrungen zugleich die Bedeutung des gemeinsam gelesenen Textes immer neu erfassen. Dem Aufbau dieser je spezifischen Kommunikationsgemeinschaften dient die je besondere Sprache, die in diesen Gemeinschaften gesprochen wird. Und an dieser Besonderheit der jeweils gesprochenen Sprache wird zugleich die jeweilige Eigenart des Maßgeblichkeitsanspruchs deutlich, mit dem das Wirkliche den Subjekten in unterschiedlichen Weisen der Erfahrung gegenübertritt.

So erkennt man die Gemeinschaft der Forschenden an der Argumentationssprache, die sie sprechen, die Lesergemeinde eines Dichters an der Weise, wie die Glieder dieser Gemeinde Zitate aus seinen Werken benutzen, um ihre Lebenserfahrungen zu deuten und im Lichte der so gedeuteten eigenen Erfahrungen das Dichterwort neu zu begreifen. Und umgekehrt versteht man nur, was ein Argument

ist, wenn man beobachtet, auf welche Weise es die Forschenden zu einer spezifischen Art von Dialoggemeinschaft verbindet, indem sie derartige Argumente vortragen, prüfen, »gelten lassen« oder verwerfen. Und man versteht nur, was es bedeutet, ein Dichterwort zu zitieren, wenn man sieht, wie der Rekurs auf einen derartigen Text den Lesern in der Verschiedenartigkeit ihrer Lebenserfahrungen den gemeinsamen Bezug sichert, der eine spezifische Weise des Dialogs unter ihnen möglich macht.

Daraus folgt für das Problem der Objektivität: Die »community of investigators«, an der sich die Sprachphilosophen häufig orientieren, ist nur eine unter diesen Kommunikationsgemeinschaften; und diejenige objektive Geltung von Aussagesätzen, mit der die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung den Mitgliedern dieser Gemeinschaft der Forschenden gegenüberreten, ist folglich nur eine unter mehreren Weisen der Objektivität. Andere Kommunikationsgemeinschaften, die eine andere Sprache sprechen, entwickeln dadurch andere Kriterien, an denen objektiv gültige Erfahrungen von bloß subjektiven Erlebnissen unterschieden werden.

b) Ein Beispiel: Die Erzählgemeinschaft

Es muß an dieser Stelle genügen, unter den mannigfachen Formen der sprachlichen Gestaltung von Erfahrungskontexten ein einziges Beispiel zu nennen, das freilich für den Aufbau derartiger Kontexte besonders aufschlußreich ist: den Aufbau von Erzähl-Zusammenhängen. Innerhalb solcher Zusammenhänge muß der einzelne erzählte Inhalt seine Stelle finden, wenn Erinnerung und je neues Erleben in ein hermeneutisches Wechselverhältnis eintreten sollen. Mit Recht hat Arthur F. Danto die Funktion von Erzählsätzen und ganzen Erzähl-Sequenzen darin gesehen, Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart zu »organisieren«⁶, womit jedoch zugleich die Gegenwart durch den Rückblick auf die erinnerte Vergangenheit »organisiert« wird⁷: Im Erzählen verknüpfen wir die Inhalte unserer erinnerten Vergangenheit auf solche Weise, daß sie als Stadien auf dem Weg in die Gegenwart begreiflich werden; und zugleich verknüpfen wir erzählend die vielfältigen Inhalte unseres gegenwärtigen Erle-

⁶ A. F. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, deutsch: *Analytische Geschichtsphilosophie* Frankfurt a. M. 1974, 183.

⁷ A. a. O. 133.

bens auf solche Weise, daß diese Gegenwart als das Resultat unserer bisherigen Geschichte verstanden werden kann. Dieses gestaltende Verknüpfen ist es, daß Danto »organisieren« nennt, weil es jenen »organischen« Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen die einzelnen Inhalte der Erinnerung und des je aktuellen Erlebens eine Stelle einnehmen und ihre je spezifische Funktion erfüllen können.

Dieser zweifachen Feststellung aber läßt sich eine dritte hinzufügen: Jene Gegenwart, in deren Licht wir unsere Erinnerungen miteinander verknüpfen und gestalten und die wir ihrerseits im Lichte unserer Erinnerungen begreifen, ist, im Akt des Erzählens, jeweils die Zeitstelle unserer Begegnung mit dem Adressaten, an den wir uns erzählend wenden. Das kann der Hörer sein, zu dem wir sprechen, oder der Leser, den wir uns beim Niederschreiben einer solchen Erzählung vorstellen. Und auf diesem Bezug zum Adressaten beruht die sprachliche Gestalt der Erzählung: Sie hat die erinnerte Vergangenheit auf solche Weise zu beschreiben, daß es dem Hörer oder Leser möglich wird, auch seine Gegenwart und die von ihm erinnerte Vergangenheit im Lichte des Erzählten neu zu verstehen. Und nur in dem Maße, in dem dies gelingt, wird deutlich, daß das Erzählte nicht nur für den Erzähler bedeutsam ist, sondern für unbestimmt viele Andere, und daß es auch für ihn selbst bedeutsam bleibt, wenn das Erinnernte zur Vergangenheit geworden ist, die die Aktualität des unmittelbar Erlebten verloren hat. Kurz: Auch für den Erzähler bewährt sich die objektive Geltung des Erzählten dadurch, daß es von fremden Hörern und Lesern angeeignet und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihren eigenen Erinnerungen und Erlebnissen gebracht werden kann.

Darum gilt auch vom Hören der Erzählung, was im hier vortragenen Gedankengang mehrfach von der Erfahrung gesagt worden ist: Solches Hören impliziert eine Eigen-Aktivität des Subjekts, das dem Gehörten einen Anspruch entnimmt, der nur in der Antwort des Hörers zur Sprache gebracht werden kann. Denn der Hörer hat das Erzählte nur in dem Maße verstanden, in welchem er es in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu seinen eigenen Erinnerungen und Erlebnissen zu bringen vermag. Die Sprache des Erzählens aber ist darauf angelegt, der responsorischen Eigen-Aktivität des Hörers Raum zu geben. Dies kann in eigenen Redewendungen der Erzählsprache zum Ausdruck kommen (z. B. »Ich vermute, du kennst selbst Situationen von der Art, die ich dir hier beschreibe«; »Es wird dich vielleicht überraschen, zu hören, daß ...«; »Ich bitte dich, zu ver-

stehen, daß ich, seit mir das, wovon ich spreche, widerfahren ist, die Welt mit anderen Augen sehe«). Aber auch wo solche ausdrücklichen Appelle an die Eigen-Aktivität des Hörenden fehlen, wird die Form des Erzählens dieses Moment der Herausforderung des Adressaten vernehmbar machen, z. B. durch die Hervorhebung überraschender Wendungen im Ablauf der erzählten Ereignisse oder durch die Betonung ihrer bleibenden Bedeutung. Käme der Anspruch an den Hörer gar nicht zur Sprache, bliebe die Erzählung für ihn belanglos und folglich auch für den Sprecher nur subjektiv bedeutungsvoll, aber ohne objektive Maßgeblichkeit.

Indem aber der Erzählende sich darum bemüht, so zu sprechen, daß der Hörer bzw. Leser das Gehörte bzw. Gelesene in eigener Aktivität beantworten kann, wirkt das nach außen gesprochene Wort auf die Weise zurück, wie er selber seine Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse zu einem erzählbaren Kontext verknüpft. Das Verbum Mentis geht so dem Verbum Oris nicht nur ermöglichend voraus, sondern dieses beeinflusst seinerseits die Weise, wie durch das Verbum Mentis dem einzelnen Erzähl-Inhalt eine Stelle in der Erfahrungswelt des Erzählenden zugewiesen werden kann. Und so bestätigt sich auch für den speziellen Fall des erzählenden Wortes die oben gewonnene Einsicht: Der Dialog zwischen Menschen und jener Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch, der »Erfahrung« heißt, bedingen sich gegenseitig (s. o. S. 157–160).

Das aber bedeutet für diejenige Kommunikationsgemeinschaft, die im Erzählen aufgebaut wird: Die Gegenwart als die Zeitstelle der Begegnung mit dem Adressaten bestimmt die »Organisation« der erzählten Vergangenheit und wird durch sie »organisiert«, d. h. zu jenem Kontext gestaltet, innerhalb dessen die einzelnen Inhalte sich als objektiv gültig erweisen können. Und sofern es gewöhnlich nicht bei einem einzelnen Akt des Erzählens bleibt, sondern der Erzähler dem gleichen Adressaten auch weitere, neue Geschichten erzählt oder die gleiche Geschichte auch anderen Hörern oder Lesern zur Kenntnis bringt und seinerseits die Erzählungen anderer Subjekte hört und sich verstehend aneignet, entsteht eine Kommunikationsgemeinschaft, die es ihren Gliedern gestattet, aus den Inhalten ihrer je unterschiedlichen Erinnerungen und aktuellen Erlebnisse einen gemeinsamen Erfahrungskontext aufzubauen. Die Gemeinsamkeit zwischen Erzählern und Hörern solcher Erzählungen, die im Akt des Erzählens gestiftet wird, gewinnt so transzendente, d. h. die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Er-

fahrung ermöglichende, Bedeutung. Und was für das Erzählen gilt, gilt auch für andere Formen der sprachlichen Kommunikation: Auch sie gestatten es, aus den Inhalten bezeugter Erfahrungen, die unterschiedliche Individuen gemacht haben, einen gemeinsamen Kontext aufzubauen, der es möglich macht, das jeweils Eigene am Fremden, das jeweils Fremde am Eigenen hermeneutisch zu bewähren.

c) *Die religiöse Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache*

Wenn zwischen der Sprache, die in einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft gesprochen wird, der Eigenart dieser Kommunikationsgemeinschaft und der je spezifischen Weise objektiver Geltung, mit der die jeweils in Rede stehende Sache die Sprecher und Hörer in Anspruch nimmt, ein konstitutives Wechselverhältnis besteht, dann wird dies nicht nur für die Gemeinschaft der Forschenden oder die Lesergemeinde eines Dichters gelten, sondern auch für die religiöse Kommunikationsgemeinschaft. Und wenn die objektive Geltung des Verbum Mentis in seiner spezifisch religiösen Gestalt darauf beruht, daß es dem Anspruch und der Zuwendung des Heiligen durch den Lobpreis entspricht, »homo-logei« (s. o. S. 185 ff.), dann gilt dies auch für das religiöse Verbum Oris. Die Sprache, in der die religiöse Kommunikationsgemeinschaft sich aufbaut, ist dann primär die Sprache des Gotteslobs. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist jener Lobgesang, den Mirjam, die Schwester des Mose, gesungen hat. Sie wird nicht deshalb »Prophetin« genannt, weil sie in besonderen Auditorerlebnissen Gott sprechen gehört hätte, sondern weil sie den »Töchtern Israels« vorauszog und sie das »Schilfmeerlied« singen gelehrt hat⁸.

Auch ein solches Sprachdokument kann zum Forschungsgegenstand gemacht werden, der den Leser dazu herausfordert, vorgefundene Interpretationsangebote als Deutungshypothesen zu überprüfen oder neue Deutungshypothesen zu entwerfen und gegen andere argumentierend abzuwägen, also zum Glied der »community of interpreters« zu werden. Es kann auch als »klassischer Text der Weltliteratur« gelesen werden, der auf seine hermeneutische Kraft hin erprobt wird, indem der Leser seine eigenen Lebenserfahrungen im Lichte dieses Textes neu verstehen lernt und umgekehrt im Lichte dieser seiner Lebenserfahrungen den Text neu begreift. Dann wird

⁸ Ex 15,29 f.

ein solcher Leser zum Glied der Lesergemeinde, der mit anderen Lesern in einen Austausch derjenigen Möglichkeiten des Selbst- und Weltverständnisses eintritt, die ihm durch diesen Text eröffnet worden sind. Aber gerade bei solchen und ähnlichen Aneignungsversuchen wird der Leser bemerken: Das doxologische Lied ist nicht dazu gesungen und überliefert worden, daß die theologische Forschung einen neuen Untersuchungsgegenstand gewinnt, aber auch nicht dazu, kommenden Lesern ein Sprachkunstwerk von hohem literarischen Rang und maßgeblicher Orientierungskraft zur Verfügung zu stellen. Es hat dem Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes lobpreisend geantwortet und will seine Hörer und späteren Leser zur Teilnahme an diesem Gotteslob auffordern. Und diese Aufforderung ist nicht einfach eine Einladung, die Menschen an Menschen richten. Sie ist, ihrem Selbstverständnis nach, Weitergabe des wirkenden Wortes, durch das Gott selbst die Prophetin zu seinem Lob ermächtigt hat und immer neue Generationen seines »erwählten Volkes« zum Einstimmen in dieses Gotteslob befähigt. Auch das auf solche Art weitergegebene doxologische Wort ist insofern göttliches Wort in der Gestalt des Menschenworts. Es ist, als lobpreisende Anrede Gottes, zugleich wirkende Anrede an immer neue Hörer. Und es kann auf solche Weise nur wirksam werden, weil es eine gnädige Zuwendung Gottes bezeugt, die zugleich künftige, noch ganz unbekannte Weisen dieses Aufleuchtens der göttlichen Herrlichkeit in sich vorwegnimmt und deswegen die Verheißung in sich enthält, daß der gleiche Gott sich auch an späteren Generationen als der Befreier und Retter erweisen wird. Das Lied, das der Prophetin Mirjam auf die Lippen gelegt worden ist, kann von immer neuen Hörern nachgesungen werden, weil sich an ihnen immer neu das Bekenntnis bewahrheiten wird, mit dem dieses Lied endet: »Der Herr ist König auf alle Weltzeit hin und zu jeder Stunde«⁹.

Was soeben am Beispiel der Prophetin Mirjam und ihres Liedes erläutert worden ist, gilt nicht nur für die Kommunikationsgemeinschaft Israels, sondern für religiöse Kommunikationsgemeinschaften überhaupt: Das religiöse Wort hat primär doxologischen Charakter, und die religiöse Kommunikationsgemeinschaft konstituiert sich immer neu durch die Weitergabe der Ermächtigung zu solcher Doxologie, die auf die immer neu erfahrene Zuwendung des Heiligen durch das dem Menschen auf die Lippen gelegte Gotteslob antwortet. Des-

⁹ Ex 15,18.

halb haben nicht nur religiöse Lieder, sondern religiöse Texte überhaupt ihren primären Ort im Gottesdienst. Aber sie bleiben nicht auf ihren gottesdienstlichen Gebrauch beschränkt. Sie werden für die Mitglieder der religiösen Kommunikationsgemeinschaft zu einer Schule der religiösen Erfahrung. Denn wenn die »Homologia« es ist, in der die religiöse Erfahrung sich als wahrheitsfähig erweist, und wenn der Anspruch der religiösen Wahrheit, objektiv zu gelten, sich in der Fähigkeit bewährt, den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf dem Antlitz aller Kreatur wiederzuerkennen, dann wird die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär dadurch gestiftet werden, daß Individuen mit unterschiedlicher Welterfahrung sich im Lobpreis der gleichen numinosen Wirklichkeit zusammenfinden. Sie laden sich gegenseitig dazu ein, in der Unterschiedlichkeit ihrer Erfahrungen die Identität der sich darin manifestierenden Herrlichkeit Gottes zu entdecken. »Wenn ihr zusammenkommt, dann hat jeder einen Psalm, hat eine Belehrung, hat eine Offenbarung, hat ein Wort im Zungenreden, hat eine Auslegung. Alles aber geschehe zur Auferbauung [der Gemeinde]«¹⁰.

Im Austausch dieser je individuellen Erfahrungen gewinnt das gemeinsame Bekenntnis zum gleichen Gott seine unverwechselbar geschichtliche Gestalt. (Ein Beispiel dafür bieten die Heiligen-Viten und ihre Wirkung auf ihre Leser-Gemeinde: Sie haben, in Wort und Bild überliefert, gerade in ihrer Vielfältigkeit das gemeinsame Bewußtsein der Glaubenden auf geschichtlich-spezifische Weise geprägt.) Aber diese geschichtliche Differenzierung hebt den Anspruch auf objektive Geltung nicht auf. Der Aufbau der im Gotteslob versammelten Gemeinde ist jene besondere Art von Intersubjektivität, in der der spezifisch religiöse Objektivitätsanspruch sich bewährt. Das Bekenntnis zum gleichen Gott, dessen Herrlichkeit sich in der Fülle dieser Erfahrungsinhalte spiegelt, stiftet jenen Kontext, innerhalb dessen die vielfältigen individuellen Erfahrungen ihre objektiv-allgemeine, sich im Aufbau der Glaubensgemeinde bewährende Bedeutung gewinnen. Aber die »Einladung« zu diesem vielstimmigen Gotteslob kann nur dann wirksam ausgesprochen werden, wenn sie »im Namen Gottes« geschieht, also Gottes wirkendes Wort an die Hörer weitergibt; und die vielfältigen Weisen der antwortenden Doxologie sind der Herrlichkeit Gottes, die diese Doxologie bekennt, nur dann angemessen, wenn auch diese Antwort dem, der sie gibt,

¹⁰ 1 Kor. 14,26.

von Gott selbst »ins Herz und auf die Lippen gelegt« ist. Nur deshalb können Einladung und Antwort das bewirken, was Gott allein wirken kann: den Aufbau des »Tempels aus lebendigen Steinen«, an dem Gott inmitten der Welt gegenwärtig sein will. So ist auch jenes vielstimmige Gotteslob, durch das dieser Tempel aufgebaut wird, Gottes eigenes Wort in der Gestalt des Menschenworts gemäß der Zusage Gottes, die beim Propheten Hesekiel ausgesprochen ist: »Ich mache mich groß und mache mich heilig und gebe mich zu erkennen vor den Augen vieler Völker«¹¹.

Was an früherer Stelle vom Verbum Mentis gesagt worden ist, gilt also auch vom Verbum Oris: Das Verbum Mentis, das den Anspruch des Wirklichen beantwortet, wird nur durch die Gegenwart der Sache selbst möglich, die dem Subjekt »zu denken gibt«. Ebenso kann auch das Verbum Oris seinen Hörer nur dadurch zur Antwort auffordern, daß es ihm den Anspruch der Sache weitergibt, dessen vorantreibende Kraft ihn erst in die dazu geeignete »Form« seines Anschauens und Denkens versetzt. Für den Anspruch des Heiligen und die doxologische Antwort bedeutet dies: Die Grundregel »Deus non cognoscitur nisi per seipsum« nimmt dann die Gestalt an »Deus non magnificatur nisi per seipsum« »Niemand kann Gottes Ehre »groß machen« als Gott selbst« – es sei denn Gott selbst habe das menschliche Wort zu der Gegenwarts- und Erscheinungsform der Weise gemacht, wie er sich selbst »groß macht«. Diese Verwandlung des menschlichen Wortes in eine Gegenwarts- und Erscheinungsform des göttlichen ist, religiös gesprochen, Wirkung des göttlichen Geistes. Nicht weniger als das religiöse Verbum Mentis kann also das religiöse Verbum Oris nur von dem gesprochen werden, dem der göttliche »Geist« mitgeteilt worden ist. Und die Aufforderung zur gemeinschaftlichen Teilnahme am Gotteslob kann, religiös verstanden, nur wirksam ausgesprochen werden, wenn sie als die erfahrbare Gegenwartsform dieser Geist-Mitteilung verstanden werden darf.

d) *Die doxologische Wechselrede und der Aufbau der religiösen Gemeinde*

Um die Eigenart derjenigen Kommunikationsgemeinschaft zu bestimmen, die durch das doxologische Wort aufgebaut wird, ist es nötig, die Aufgabe des doxologischen Wortes genauer zu bestimmen.

¹¹ Ez 38,23.

Dabei ist zu betonen: Was die Vokabeln »Doxa« und »Doxologia« bedeuten, wird leicht mißverstanden. Wird das Wort »Doxa« mit »Ruhm« oder »Ehre« übersetzt, dann legt es die Vorstellung nahe, gemeint sei das »öffentliche Ansehen«, und »Doxologia« sei jene »rühmende Rede«, die das göttliche Ansehen vermehrt und verstärkt. Dagegen ist »Doxa« im ursprünglichen Sinne des Wortes jenes »Aufleuchten«, durch das Gott in freiem Entschluß aus seiner Verborgenheit hervortritt und zugleich die Herzen derer »erleuchtet«, denen er sich zuwendet. Dementsprechend ist »Doxologia«, in einer ersten Annäherung, als menschliche Rede zu charakterisieren, die dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« antwortet, und zugleich als eine Weise, wie das menschliche Wort diesem »Aufleuchten« dient. (Inwiefern auch von einer Doxologie der Engel gesprochen werden kann, wird sogleich noch darzulegen sein.)

Die Doxologie als menschliche Rede ist *Antwort*, weil sie dieses Aufleuchten voraussetzt: Gott ist aus seiner Verborgenheit hervorgetreten. Sie findet den Gegenstand, über den sie spricht, nicht durch die eigene Erkenntnisleistung des Menschen vor, sondern nur dadurch, daß Gott sich selber kundgetan hat, teils durch den freien Akt der Schöpfung, teils durch sein ebenso freies Wirken in der Geschichte. Weil alles, was ist, sein Werk ist, sind »Himmel und Erde seiner Herrlichkeit voll«¹². Weil er in der Geschichte sein freies Werk vollbringt, das auch durch seine Schöpfungstat nicht präjudiziert ist, ist seine Herrlichkeit an denen sichtbar geworden, die er zu Dienern dieses Wirkens gemacht hat, z. B. an Mose¹³, vor allem aber »auf dem Angesicht seines Gesalbten«¹⁴.

Aber auch unter der Voraussetzung, daß Gott aus seiner Verborgenheit herausgetreten ist und seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen, ist die Wahrnehmung dieser Doxa nicht durch menschliche Eigenleistung herbeizuführen, sondern bedarf der göttlichen Gabe der »Erleuchtung«: Die göttliche Herrlichkeit muß »aufleuchten in den Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis«¹⁵. Diese Gabe der Erleuchtung aber ist zugleich Aufgabe: Der Mensch, dem sie zuteil wurde, weiß sich zum Zeugnis für Gottes Herrlichkeit berufen und verpflichtet. »Uns obliegt es, zu preisen den Herrn des Alls«, mit die-

¹² Jes 6,3.

¹³ Ex 34,29 ff.

¹⁴ 2 Kor 4,6.

¹⁵ Ibid.

sen Worte beginnt eines der »Stammgebete« der jüdischen Gemeinde, das nach seinem Anfangswort »Alejnu« (Uns obliegt es) genannt wird und die Auserwählung dieser Gemeinde aus den Völkern zum Ausdruck bringt: Doxologie wird möglich, weil das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit für die, denen Gott sich gnädig zuwendet, zugleich zum Licht wird, das die Herzen der Menschen erleuchtet, ihre Lippen »reinigt« und sie so erst zu einem Wort befähigt, das sie nicht aus eigener Kraft sprechen könnten. Ein Ausdruck für dieses Bewußtsein ist die schon erwähnte Szene aus dem Buche Jesajah, die berichtet, daß das doxologische Wort ursprünglich ein Wort der himmlischen Flammengeister (Seraphim) ist, das der Mensch nicht hören kann, ohne daß es ihn zunächst der »Unreinheit seiner Lippen« überführt¹⁶.

Die so ermöglichte Antwort ist zugleich wirksamer *Dienst* an der göttlichen Doxa. Sie ist wirksames Wort (*Verbum efficax*), und dies in dreifacher Hinsicht: Der Sprecher tritt, indem er dieses Wort ausspricht, in eine Beziehung zu dem Gott ein, auf dessen Zuwendung in Gnade und Gericht er antwortet. Er wird zweitens zum Mittler dieser Zuwendung für die, die sein Wort hören und nun ihrerseits zur lobpreisenden Antwort eingeladen werden. Und er bereitet drittens, gemeinsam mit ihnen, durch sein doxologisches Wort für diesen Gott einen Ort seiner Gegenwart in der Welt, wo dieser »thront auf Israels Lobgesängen«¹⁷. Dieser Ort der göttlichen Gegenwart ist der »Tempel« (*Oikos*), in dem Gott für die Menschen anrufbar gegenwärtig wird (in dem »sein Name wohnt«). Aber wichtiger als jedes aus Steinen errichtete Haus ist die zum Gotteslob versammelte Gemeinde als »Tempel aus lebendigen Steinen«¹⁸.

Kennzeichnend für die soeben zitierte Aufforderung des Apostels ist es, daß sie in der grammatischen Verb-Form des Passiv ausgesprochen wird: »Lasset euch auf ihn [den Grundstein Christus] aufbauen als lebendige Steine zu einem geistgewirkten Haus«. Diese Verbform zeigt an, daß solche »Auferbauung« nur durch Gott selbst gewirkt werden kann. Jede »auferbauende« Rede von Menschen ist nur wirksam, wenn sie die Erscheinungs- und Gegenwarts-gestalt des wirkenden göttlichen Wortes ist. Deshalb ist der »Bau«, der durch die Predigt des Evangeliums aufgerichtet wird, ein »geist-

¹⁶ Jes 6,4.

¹⁷ Ps 22,4.

¹⁸ 1 Petr. 2,5.

gewirktes Haus«, das durch das »geistgewirkte« Wort der Verkündigung errichtet wird.

Diese in vielen Religionen verbreitete Auffassung von der Aufgabe des doxologischen Wortes gewinnt freilich im speziell biblischen und im noch spezieller paulinischen Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Zwar sind, um noch einmal auf Jesajah zu verweisen, alle Lande der göttlichen Herrlichkeit voll; und deshalb können alle Geschöpfe dazu aufgerufen werden, in das Gotteslob der Gemeinde einzustimmen¹⁹. Aber die »Heiden« erkennen diese Herrlichkeit nicht, sondern beten »falsche Götter« an; und es ist eine Folge der speziellen Erwählung des Gottesvolks, daß es aus einer Welt von »Götzendienern« zur Erkenntnis des wahren Gottes berufen ist²⁰. Und Paulus deutet diese Verblendung der Heidenvölker, von der auch die Vorfahren des erwählten Volkes nicht ausgenommen waren, aus der Verwechslung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen²¹. Gerade die Tatsache, daß auf allem, was ist, Gottes Herrlichkeit ihren Abglanz gefunden hat, ist also nach der Auffassung des Apostels den Menschen zur Verführung geworden, den Geschöpfen diejenige Ehre zu erweisen, die allein Gott gebührt. Nur Gottes Gnade kann diejenigen, die er erwählt hat, aus dieser Verblendung befreien. So wird, paulinisch verstanden, die allgemeine Herrschaft des Götzendienstes zu einem Anzeichen der allgemeinen Sündhaftigkeit: »Alle haben gesündigt und die Doxa Gottes verloren«²². Und die Befähigung zur Doxologia ist Folge einer »Rechtfertigung«, die den Erwählten durch Christus geschenkt wird: »Die er gerechtfertigt hat, die hat er auch mit der Doxa beschenkt«²³.

Aus dem religiösen Verständnis der Doxologie ergibt sich, nicht nur im Christentum, zugleich ein spezifisches Verständnis der Aufgabe des Sprechers, der das Aufleuchten der göttlichen Doxa bezeugt. Weil dieses Aufleuchten freie Tat Gottes ist, kann auch das Zeugnis von ihr nicht in eigenmächtigem Entschluß des Sprechers wirksam gegeben werden, sondern nur in der Weise bevollmächtigten Dienstes. Nur als Dienst an Gottes freier Zuwendung kann das religiöse Wort seinen Hörer zum Verstehen des Gesagten und zur Antwort

¹⁹ Vgl. Ps 103,22; 150,6, vor allem aber den »Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen« Dan 4,53–90 nach der Septuaginta.

²⁰ Vgl. das Bekenntnis Jos 24,2.

²¹ Röm 1,23.

²² Röm 3,23.

²³ Röm 8,30.

befähigen. Und weil diese freie Tat Gottes durch keine äußeren Gründe notwendig gemacht wird, hat das religiöse Wort primär erzählenden Charakter. Es deduziert nicht aus Gründen, sondern erzählt von Gottes freiem Handeln. Deswegen ist die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär Erzählgemeinschaft: Der Sprecher erzählt von Gottes Taten, durch die dieser seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen; und der Hörer, der durch sein Hören zum eigenverantwortlichen Zeugnis befähigt wird, erzählt davon, wie er im Lichte dessen, was ihm gesagt worden ist, auch seine eigenen Erfahrungen neu zu deuten gelernt hat: als die abbildhaften Gegenwartsgestalten dessen, was in den erzählten Ereignissen urbildhaft geschehen ist. (Ein klassisches Beispiel dafür ist die Antwort der jüdischen Hausgemeinde auf die Erzählung des Hausvaters von der Herausführung aus Ägypten: »Nicht nur einmal sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, uns zu vernichten. Aber ER, er sei gelobt, entriß uns ihren Händen«.) Der bevorzugte Ort für diese erzählende Wechselrede aber ist der Gottesdienst mit dem »heiligen Bericht« und der antwortenden Akklamation der Gemeinde. Ein Beispiel dafür bietet die wohl schon gottesdienstlich geprägte Wechselrede im Lukas-Evangelium, in der die versammelten Jünger die Erzählung ihrer aus Emmaus zurückgekehrten Brüder zuvorkommend beantworten: »Immo vero resurrexit«²⁴.

Von hier aus wird verständlich, daß Sequenzen von Erzählungen konstitutive Bedeutung für den Aufbau religiöser Kommunikationsgemeinschaften besitzen²⁵. Diese Erzählungen haben einen zweifachen Inhalt: Sie sprechen einerseits, in der großen Mehrzahl der religiösen Überlieferungen, von dem, was »im Anfang geschah«, um die Hörer anzuleiten, in allem, was ist und geschieht, die Abbildgestalten dieser »Prota« wiederzuerkennen²⁶. Und sie sprechen andererseits, in manchen religiösen Erzählgemeinschaften, von Ereignissen inmitten der Geschichte, in denen die Herrlichkeit Gottes auf neue, auch durch den Schöpfungsakt nicht präjudizierte Weise aufgeleuchtet ist. Dem bevollmächtigten Sprecher aber wächst in diesem

²⁴ Luk 24,33.

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Geerlings und M. Seckler, Kirche Sein, Festschrift für H. J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–220.

²⁶ Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über das, was im Anfang geschah, in: Intern.Kath.Zschr. Communio 20 [1991], 340–351.

Zusammenhang eine weitere Aufgabe zu: die hermeneutische Aufgabe, den Hörer zu einem Verstehen des Erzählten anzuleiten, das ihn zur angemessenen doxologischen Antwort fähig macht. In manchen religiösen Gemeinschaften wird diese hermeneutische Aufgabe einem eigenen Diener am Wort übertragen, der neben den religiösen Erzähler tritt, so dem »Hermeneuten« in den griechischen Mysterienkulten, aber auch dem »Lehrmeister«, der junge Leute auf die »Initiation« vorbereitet, durch die sie in die religiöse Gemeinschaft eingeführt werden.

Sobald zwei Weisen unterschieden werden, wie die Gottheit aus ihrer Verborgenheit hervortritt, »im Anfang« und »inmitten der Zeit«, ergeben sich auch für den religiösen Erzähler und seinen Ausleger zwei unterschiedliche Aufgaben: Sie sprechen einerseits von dem Widerschein der göttlichen Herrlichkeit »auf dem Antlitz aller Kreatur«, sofern diese durch den göttlichen Akt der Schöpfung zur Vermittlungsgestalt der freien göttlichen Zuwendung geworden ist, andererseits von dem neuen Aufleuchten dieser Herrlichkeit in besonderen Ereignissen der Geschichte, in denen Gott sich an seinen Erwählten oder auch an »allem Fleisch« als der Richtende und Retende erwiesen hat.

Im ersten Falle ist es ihre Aufgabe, die Aufmerksamkeit des Hörers auf jenen Widerschein der göttlichen Herrlichkeit zu lenken, die auch er entdecken kann, wenn das Wort, das ihm verkündet wurde, ihm dafür »die Augen öffnet«. Der Zeuge verhält sich dann als »Lehrer der Weisheit«. Es kann auch sein, daß der Hörer von einer spezifischen Verblendung des Herzens befreit werden muß, die ihn dazu verführen könnte, den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit, den er wahrnimmt, mit dem Gott, der sich darin zeigt, zu verwechseln und so die Geschöpfe anstelle des Schöpfers anzubeten. Der bevollmächtigte Zeuge verhält sich dann als »Mittler einer gottgewirkten Heilung«, deren der Hörer bedarf, wenn sein Anschauen und Denken jene Gestalt gewinnen soll, in der es in aller Kreatur die Gegenwärtsgestalt dessen erfassen soll, der von allem, was er geschaffen hat, verschieden bleibt.

Von anderer Art ist jenes »Verbum Mentis et Oris«, zu dem der Hörer fähig werden soll, wenn ihm von den Taten Gottes in der Geschichte gepredigt wird. Hier wird er nicht zum Augenzeugen dessen, wovon der Verkündiger berichtet; er sieht nicht mit eigenen Augen, wie die Väter aus Ägypten geführt werden oder wie der Auferstandene den Jüngern begegnet. Und doch soll er auch in die-

sem Falle das Verkündete nicht nur als Inhalt einer fremden Meinung erfassen und sagen können: »Die Israeliten waren überzeugt, ihre Befreiung aus Ägypten sei Gottes Tat gewesen«; »die Jünger meinten, Christus sei ihnen leibhaftig begegnet und habe mit ihnen gegessen und getrunken«. Der Hörer soll vielmehr durch das wirkende Wort der Verkündigung dazu befähigt werden, in jene Gottesbeziehung einzutreten, die durch die bezeugte Gottestat auch ihm möglich gemacht worden ist. Diese neue Gottesbeziehung aber entrückt ihn nicht aus der Welt seiner alltäglichen Erfahrung, sondern verändert sein Anschauen und Denken auf solche Weise, daß er in allen Inhalten seiner Erfahrung die Abbild- und Gegenwartsgestalten derjenigen Gottestat zu entziffern vermag, durch die Gott seine Herrlichkeit hat aufleuchten lassen.

Auf solche Weise entsteht eine doxologische Wechselrede, die den bevollmächtigten Verkünder mit seinen Hörern und die Hörer untereinander verbindet. Damit diese doxologische Wechselrede gelingt, ist es nötig, daß Sprecher und Hörer eine gemeinsame Sprache erst ausbilden, in der die Vielstimmigkeit der Zeugnisse für die Sprecher und Hörer verständlich wird. Die Fähigkeit, das Aufleuchten der göttlichen Doxa in den Gegenwarts- und Abbildgestalten des göttlichen Heilswirkens wahrzunehmen und zu begreifen, wird erst im Ringen um die angemessene Sprache erworben, in der die doxologische Wechselrede geführt werden kann.

In dieser doxologischen Wechselrede finden auch jene Weisen des wirkenden Wortes ihre Stelle, von denen an früherer Stelle die Rede war: das Wort der Predigt, das dem Hörer die Zuwendung der Gottheit, von der die religiöse Erzählung spricht, wirksam zusagt, und das sakramentale Wort, das den Hörer zur Teilnahme an der Feier der göttlichen Heilstaten befähigt; dies geschieht beispielsweise dadurch, daß das wirkende Wort die »Reinigung von Herz und Lippen« bewirkt oder dem Hörer, im Zusammenhang mit sakramentalen Zeichenhandlungen, jene göttliche Lebenskraft vermittelt, deren er bedarf, um nun seinerseits in Wort und Handlung dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit zu dienen. Der in der Bibel, vor allem im Neuen Testament, bevorzugte Ausdruck dafür ist »Mitteilung des göttlichen Geistes«²⁷. Nicht nur der Sprecher, auch der von ihm zur doxologischen Antwort aufgeforderte Hörer kann, religiös verstanden, seine Aufgabe nur in der Kraft dieses Geistes erfüllen. Die doxo-

²⁷ Vgl. Joh 20,22.

logische Wechselrede ist in diesem Sinne in Anrede und Antwort ebenso geist-erfülltes (»in-spiriertes«) wie geist-vermittelndes (»in-spirierendes«) Wort.

Gottesdienstliche Handlungen sind die ausgezeichneten Beispiele dafür, daß die doxologische Antwort, durch die die Menschen dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit entsprechen und zugleich der abbildhaften Erneuerung dieses Aufleuchtens dienen, nicht auf das Wort beschränkt ist, sondern auch Weisen der Praxis einschließt. Auch diese gottesdienstliche Praxis geschieht »ad maiorem Dei gloriam«. Weil aber derartige Handlungen einen wirksamen Dienst an der göttlichen Heils-Zuwendung darstellen sollen und deshalb der Eigenmacht des Menschen entzogen sind, sind sie auch hinsichtlich ihrer Form nicht der menschlichen Willkür überlassen; als reine Vermittlungsgestalten für das Wirken der Gottheit sind sie gewöhnlich »rituell geregelt«. Solche »Riten«, d. h. Weisen des Handelns und Sprechens, die beachtet werden müssen, wenn Sprach- und Zeichenhandlungen »rite«, also »gültig« und »wirksam« vollzogen werden sollen, spielen deshalb in allen Religionen eine wichtige Rolle. Der Verstoß gegen rituelle Regeln wird als Frevel beurteilt, der der Ehre der Gottheit widerspricht. Darum gehört die Anleitung zur Einhaltung derartiger Regeln zu den unerläßlichen Weisen des Dienstes am Aufbau der zum Gotteslob berufenen Gemeinde. Und der Lehrer, dem die Gemeinde diese Anleitung verdankt, spielt eine besondere Rolle im »Sprachspiel« der Oikodomé.

Nun muß aber auch das Verhalten der Menschen im Alltag dem rituellen Handeln im Gottesdienst entsprechen; andernfalls würden die Menschen »unrein«, d. h. gottesdienst-unfähig. Darum sind »Reinheitsvorschriften« zu beachten, wenn die Menschen, die sich zur Gottesdienstfeier versammeln, die heiligen Handlungen nicht »verunreinigen« und damit das Gericht der Gottheit herausfordern sollen²⁸. Die Belehrung über derartige Reinheitsvorschriften ist darum in vielen Religionen das Kernstück der religiösen Moral. Denn nicht nur im Gottesdienst, sondern in allen Lebenssituationen sollen die Menschen lernen, so zu handeln, »ut in omnibus glorificetur Deus«: Nicht nur die gottesdienstliche, sondern auch die sittliche Praxis hat, religiös verstanden, doxologischen Charakter. Dabei beschränkt sich die »Verherrlichung« der Gottheit nicht darauf, daß diese als Herrschermacht anerkannt wird, die für ihre Weisungen

²⁸ Vgl. 1 Kor 11,29.

Gehorsam verlangen kann. Vielmehr dient dieser Gehorsam dazu, die Menschen zu einem Verhalten anzuleiten, das ihrer Berufung zu Zeugen der göttlichen Doxa entspricht²⁹. Nicht nur das religiöse Wort, auch die religiös verstandene sittliche Praxis hat den Charakter des wirksamen Zeichens, das die, die es sehen, auch ihrerseits zum Dienst an der göttlichen Herrlichkeit fähig macht: »... damit sie eure guten Taten sehen und eurem Vater, der im Himmel ist, die Doxa erweisen«³⁰. Die Prävalenz kultbezogener Reinheitsvorschriften in der religiösen Moral vieler Völker ist nicht, wie aufgeklärte Kritiker meinen, ein Anzeichen eines noch unentfalteten sittlichen Bewußtseins, sondern vielmehr ein Ausdruck dafür, daß menschliche Moralität erst aus dem Auftrag, der göttlichen Doxa zu dienen, ihre besondere Würde und Verpflichtungskraft gewinnt. Deshalb leistet auch der Lehrer der religiös verstandenen Moral einen spezifischen Beitrag zur Oikodomé der religiösen Gemeinde. Aber alle diese Weisen des Dienstes am Wort zielen darauf ab, den Hörer zu einer eigenverantwortlichen Antwort zu ermächtigen. Nur so kommt jene doxologische Wechselrede zustande, durch die die religiöse Gemeinde aufgebaut wird.

Darum erschöpft der Dienst am Wort sich nicht in der Rezipitation kanonischer Texte, auch nicht in ihrer Kommentierung, sondern gewinnt Sachbezug und Bedeutungsgehalt nur in dem Maße, in dem er zugleich zur Auferbauung der Gemeinde beiträgt, die sich im Hören und Antworten unter jenen Anspruch und jene Zusage stellt, die das verkündete Wort ihr vermittelt. Weil dieser Anspruch und diese Zusage aber stets größer sind als jede Art ihrer Bezeugung, wird durch die Verkündigung des Wortes die Vielstimmigkeit der Antwort nicht nur zugelassen, sondern erfordert. In diesem Sinne ist die recht verstandene »Erbaulichkeit« (d. h. die Fähigkeit, zur »Oikodomé« der Gemeinde aus vielen und unterschiedlichen »lebendigen Steinen« beizutragen) die Bewährungsprobe für jeden Dienst am Wort. Umgekehrt ist alle Bemühung um den Aufbau der Gemeinde an der Aufgabe zu messen, dem verkündeten Wort denjenigen Ort zu bereiten, an dem es gehört und im vielstimmigen Dialog der Gemeinde auf jene Weise beantwortet werden kann, der dem in diesem Wort vermittelten Anspruch entspricht. Von den verschiedenen Weisen des Dienstes am Wort und ihrem Zusammenhang mit anderen Diensten

²⁹ Vgl. Eph 4,1.

³⁰ Mt. 5,16.

an der religiösen Überlieferungsgemeinschaft wird im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, im Zusammenhang einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, ausführlicher zu handeln sein.

3. Von der Kommunikationsgemeinschaft der Zeitgenossen zur Überlieferungsgemeinschaft

a) *Die Dialoggemeinschaft der Zeitgenossen und die überlieferte Sprache*

Die Sprache, die in einer konkreten Sprachgemeinschaft gesprochen wird, ist das Ergebnis einer Geschichte. Diese ergibt sich aus den wiederholten Versuchen, unter dem Anspruch des Wirklichen an den Grenzen des bisher Sagbaren zu sprechen und nicht nur neue Formen des Anschauens und Denkens, sondern auch neue Formen des Sprechens zu entwickeln. Als Ergebnis einer solchen Geschichte ist sie stets die partikuläre Sprache einer je besonderen Sprachgemeinschaft (s. o. S. 157 ff.). Als solche ist sie nicht angeboren, sondern muß erlernt werden; und dieser Lernvorgang ist niemals abgeschlossen. Sprecher und Hörer müssen sich immer neu darum bemühen, diejenige Sprache zu finden, in der ihr Dialog so geführt werden kann, daß er der Eigenart der Sache entspricht, über die sie reden. Dennoch ist es nicht nötig, aber auch gar nicht möglich, diese Sprache jeweils neu zu erfinden. Dialoge werden in einer Sprache geführt, die die aktuellen Sprecher und Hörer jeweils schon vorfinden. Aber diese vorgefundene Sprache wird durch die Weise ihres Gebrauchs teils unbewußt verändert, teils bewußt und planmäßig weiterentwickelt. Das gilt für »Nationalsprachen« ebenso wie für »Sachgebietssprachen«. Denn je deutlicher die Sache, über die gesprochen werden soll, die Sprecher und Hörer auf eine spezifische Weise in Anspruch nimmt, desto mehr wird der Dialog die Ausformung einer eigenen Sachgebietssprache erfordern, die sich durch ihren Wortschatz und ihre grammatische Form von anderen Sachgebietssprachen unterscheidet. Und je neuartiger die Erfahrungen sind, die in dieser Sprache zum Ausdruck gebracht werden sollen, desto einschneidender wird die Weiterentwicklung sein, die durch ihren jeweils neuen Gebrauch geschieht.

Weil nun die Erfahrungen früherer Generationen deren »Forma Mentis« geprägt haben, enthält auch deren Sprache den Niederschlag dieser früheren Erfahrungen. Darum gewinnen auch spätere Sprecher und Hörer, die diese Sprache gebrauchen, an dieser »Forma Mentis« Anteil und bleiben so auf die Erfahrungen ihrer Vorgänger zurückverwiesen. Sie verstehen die übernommene Sprache und alles, was sie in ihr sagen, nur in dem Maße, in welchem ihnen auch exemplarische Inhalte dieser Erfahrungen der Früheren »denkwürdig« bleiben. Inhalte solcher denkwürdigen Erfahrungen müssen im Gedächtnis bewahrt werden, wenn die überlieferte Sprache nicht zur leeren Form werden soll, die von den Späteren nicht mehr verstanden wird und deshalb alsbald auch nicht mehr ihren eigenen Regeln gemäß verwendet wird. Dann aber geht die Fähigkeit dieser Sprache verloren, das Bewußtsein ihrer späteren Sprecher zu prägen und sie für die spezifischen Erfahrungen zu qualifizieren, die diese »Forma Mentis« voraussetzen. Nur solange die Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft nicht nur überlieferte Sprachformen »verwenden«, sondern sich der inhaltlichen »Denkwürdigkeiten« dieser Geschichte bewußt bleiben, bleibt ihnen auch die Fähigkeit zu spezifischen Weisen der Erfahrung erhalten. Die je aktuelle Dialoggemeinschaft ist so, um der Eigenart ihres Dialogthemas willen, darauf angewiesen, sich zur Überlieferungsgemeinschaft zu erweitern, die auch die überlieferten Inhalte der Erfahrung, die diese Sprache geprägt haben, nicht aus dem Gedächtnis verliert. Aber indem die je aktuellen Sprecher in der vorgefundenen Sprache neuartige Erfahrungen zum Ausdruck bringen, tragen sie nicht nur zur Weiterentwicklung der Sprache, sondern damit zugleich zur geschichtlichen Veränderung der Kommunikationsgemeinschaft bei, die diese Sprache spricht.

Alles Gesagte gilt auch für diejenige Sprachgemeinschaft, in der die soeben beschriebene »doxologische Wechselrede« geführt wird. Sprecher und Hörer sind genötigt, eine spezifische Sprache des doxologischen Wortes zu entwickeln; nur so kann es ihnen gelingen, in Wort und Antwort jenen Anspruch der göttlichen Wirklichkeit weiterzugeben, der sie zu jenem Wort befähigt, das dem Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit antwortet. Aber es ist weder nötig noch möglich, die Sprache der Doxologie jeweils neu zu erfinden; auch hier sprechen Sprecher und Hörer eine Sprache, die sie schon vorfinden, die sie freilich auch durch die Weise ihres Gebrauchs weiterentwickeln. Auch hier ist es nötig, sich in die überlieferte Sprache ein-

zuüben und »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, wenn es gelingen soll, in der überlieferten Sprache neue Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Aber auch diese Art von aktiver Sprachkompetenz geht verloren, wenn nicht zugleich exemplarische Inhalte derjenigen Erfahrungen im Gedächtnis bewahrt werden, die das Anschauen und Denken der Früheren so geprägt haben, daß daraus die Sprache der Doxologie ihren Wortschatz und ihre grammatische Form erhalten hat. Ohne die Weitergabe solcher maßgeblichen (weil formgebenden) Erfahrungsinhalte der Früheren wird auch die Sprache der Doxologie zur leeren Form, die von späteren Sprechern nicht mehr verstanden und deshalb alsbald auch nicht mehr ihren eigenen Formgesetzen gemäß gebraucht wird. Dann aber verliert auch die Sprache der Doxologie die Kraft, die »Forma Mentis« ihrer Sprecher so zu prägen, daß diese dazu fähig werden, das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit wahrzunehmen, zu verstehen und zu bezeugen. Auch diejenige Sprachgemeinschaft, in der die »doxologische Wechselrede« geführt werden soll, ist um der Eigenart ihres Dialogthemas willen darauf angewiesen, sich zur Überlieferungsgemeinschaft zu erweitern, die auch die überlieferten Inhalte der Erfahrung, die diese Sprache geprägt haben, nicht aus dem Gedächtnis verliert. Aber auch von dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft gilt: Indem die je aktuellen Sprecher in der vorgefundenen Sprache neuartige Erfahrungen zum Ausdruck bringen, tragen sie nicht nur zur Weiterentwicklung der Sprache, sondern damit zugleich zur geschichtlichen Veränderung der Kommunikationsgemeinschaft bei, die diese Sprache spricht.

Insoweit kehren alle Momente, die sich allgemein an Kommunikationsgemeinschaften und ihrer Einfügung in Überlieferungsgemeinschaften beobachten lassen, auch dort wieder, wo jene Dialoggemeinschaft, die jeweils gegenwärtig die »doxologische Wechselrede« führt, sich als Glied einer spezifischen Überlieferungsgemeinschaft erweist. Und auch in dieser Hinsicht tritt die Besonderheit der doxologischen Überlieferungsgemeinschaft erst auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten mit anderen Überlieferungsgemeinschaften deutlich hervor.

Diese Besonderheit betrifft zunächst die Maßgeblichkeit jener Erinnerungsinhalte, die nicht vergessen werden dürfen, wenn die Sprache der Doxologie nicht unverständlich werden und schließlich ihre prägende Kraft für das Anschauen und Denken ihrer je aktuellen Sprecher verlieren soll. Denn die »aktive Sprachkompetenz« der je

gegenwärtigen Sprecher beruht darauf, daß sie die Inhalte ihres je gegenwärtigen Erlebens als die Abbild- und Gegenwartsgestalten begreifen, in denen das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit auch ihre Herzen erleuchtet und zum doxologischen Wort fähig macht. Nur so gewinnen die Inhalte ihres subjektiven Erlebens jenen Kontext, innerhalb dessen sie zu Inhalten objektiv gültiger religiöser Erfahrung werden. Würden daher diese Ereignisse vergessen, in denen Gott diese seine Herrlichkeit auf bleibend maßgebliche Weise hat aufleuchten lassen, dann verlöre dieses Sprechen nicht nur seine Form, sondern auch seinen Inhalt.

Das gilt nicht nur für das Judentum und Christentum, deren Botschaft von besonderen Ereignissen in der Zeit spricht, in denen die Herrlichkeit Gottes aufgeleuchtet sei, sondern auch für solche Religionen, deren Überlieferung ausschließlich davon spricht, daß alle Inhalte der Erfahrung als Abbild-Gestalten und Abbild-Ereignisse dessen zu verstehen seien, was »in einem Anfang vor aller Erfahrungszeit geschah«.

Daß beide Formen der religiösen Verkündigung sich nicht notwendig ausschließen, wird dadurch deutlich, daß auch in der jüdischen und christlichen Überlieferung die Ereignisse inmitten der Zeit, die den zentralen Inhalt ihrer Botschaft ausmachen, zu Geschehnissen »im Anfang aller Zeit« oder sogar »vor aller Zeit« in Beziehung gesetzt werden. So gilt die Herausführung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten als Abbild der göttlichen Ruhe nach dem Schöpfungswerk der »Sechs Tage« und impliziert deshalb die Verpflichtung, die Ruhe des Sabbath weiterzugeben an »Knecht und Magd, Ochs und Esel«. Die Befreiten, die inmitten der Zeit »zur Ruhe kamen«, und die Sabbath-Feier, durch die sie ihre Hausgenossen und sogar ihr Vieh »zur Ruhe bringen«, sind gemeinsam das Abbild der göttlichen Ruhe »im Anbeginn«. Für die Christen aber ist die Geburt des menschgewordenen Gottessohnes »in der Fülle der Zeiten« zurückbezogen auf die Geburt des Sohnes aus dem Vater »vor aller Zeit«.

Aber selbst wer, wie dies in vielen anderen Religionen geschieht, nur von dem sprechen will, was »vor aller Zeit geschah« und in allem, was ist und geschieht, sein Abbild findet, bleibt auf Ereignisse inmitten der Zeit verwiesen. In solchen Ereignissen ist die universale Bestimmungsmacht der »Anfänge« bestimmten »erwählten Zeugen« offenbargemacht worden; dazu aber mußte das Heilige selbst das Anschauen und Denken dieser Zeugen verwandeln. Selbst das

Bekenntnis, daß seit Erschaffung der Welt »alle Lande der göttlichen Herrlichkeit voll« sind, kann nur deswegen gesprochen werden, weil inmitten der Zeit der Prophet als erwählter Zeuge berufen wurde, den Lobgesang der Seraphim zu hören und sich von ihnen »die Lippen reinigen« zu lassen. Nur deshalb konnte der Prophet dieses Bekenntnis auch an die Gemeinde als Inhalt ihres Lobgesangs weitergeben. Das gilt auch von anderen religiösen Überlieferungen. Wer nicht von jenen Ereignissen in der Zeit sprechen will, in denen die Gottheit bestimmte Menschen »erleuchtet«, »erweckt«, vielleicht sogar »entrückt« hat, um sie zu Zeugen seiner aufleuchtenden Herrlichkeit zu bestellen, verwandelt die religiöse Botschaft in eine bloße Erinnerung an sein eigenes Wissen vom Heiligen, das in seiner eigenen Seele bereitliegt und durch das Hören auf das »Verbum Externum« nur zu klarerem Bewußtsein gebracht wird. Dann aber verliert er den Maßstab, um die eigenen Versuche, an den Inhalten seines eigenen Erlebens die Herrlichkeit des Heiligen aufleuchten zu lassen, vom bloßen Spiel seiner frommen Phantasie zu unterscheiden. Einen solchen Maßstab kann er nur den Zeugnissen einer Überlieferung entnehmen, die ihm sagt, welche Umgestaltung des Anschauens und Denkens den berufenen Zeugen widerfahren ist; nur so gewinnt er die Möglichkeit, die eigene »Forma Mentis« darauf zu prüfen, ob es ihr an jener Umgestaltung zur Neuheit des Denkens noch mangelt, die notwendig wäre, wenn auch er zur Erfahrung des Heiligen fähig werden sollte.

Kurz: Wer sich nicht an maßgeblichen Zeugnissen einer religiösen Überlieferung selbstkritisch mißt, kann den Texten, die er vorfindet, zwar mannigfache historische oder psychologische Informationen abgewinnen, würde sich aber weigern, sich mit jener Form des Anschauens und Denkens beschenken zu lassen, die allein ihn befähigen könnte, wahrzunehmen und zu begreifen, wovon er sprechen will: jene »Doxa« Gottes, die sich dem »unverwandelten« Herzen gerade verbirgt.

Eine weitere Besonderheit der doxologischen Überlieferungsgemeinschaft betrifft ihr Verhältnis zur Zeit. Denn zwar gilt auch von ihr, was von jeder Überlieferungsgemeinschaft gesagt werden kann: Sie kommt mit der »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« nie an ein Ende. Indem sie lernt, immer neue Inhalte der Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen, versteht sie auch umgekehrt die Inhalte der Überlieferung auf je neue Weise. Das »hermeneutische Wechselverhältnis«, von dem an früherer Stelle die Rede

war (s. o. S. 128 f. u. 172), treibt deshalb die Geschichte jeder Überlieferungsgemeinschaft in eine offene Zukunft voran. Aber für die doxologische Überlieferungsgemeinschaft gilt zugleich: Diese offene Zukunft wird im jeweils gegenwärtig gesprochenen und gesungenen Gotteslob auf antizipatorische Weise präsent. Denn jenes Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit, das den Inhalt der doxologischen Rede ausmacht, ist der Ausdruck einer gnädigen Zuwendung Gottes, die sich an denen, denen er sich zu erkennen gibt, jeweils schon heute ereignet. Die Wirkung dieser gnädigen Zuwendung wird sich gewiß erst am Ende der Tage vollenden; und ihre Eigenart wird sich dem Auge des Menschen erst am Ende der Tage enthüllen. Gleichwohl gewinnt sie jedesmal, wenn sie sich wirksam ereignet und vom Menschen mit dem doxologischen Wort beantwortet wird, eine neue Gestalt ihrer Gegenwart. Darum ist jede Stunde, in der das Wort der Doxologie gesprochen wird, die antizipatorische Gegenwartsgestalt jener Fülle der Zeiten, in der die »irdische« Doxologie sich in der »himmlischen« vollenden wird. Und die Gemeinschaft derer, die das Gotteslob singen, darf sich als jener »Ort« begreifen, an dem solche Antizipation der »kommenden Welt« schon heute geschieht.

*b) Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Beispiel
von allgemein philosophischer Bedeutung*

Fragt man nicht nur nach der Kommunikationsgemeinschaft, in der Zeitgenossen sich ihre unterschiedlichen Erfahrungen bezeugen und in ein hermeneutisches Wechselverhältnis untereinander bringen, sondern nach der Überlieferungsgemeinschaft, die die Erinnerung an die Erfahrungen früherer Generationen festhält, weitergibt und auslegt, dann ist der Blick auf spezifisch religiöse Überlieferungsgemeinschaften auch in philosophischer Hinsicht hilfreich und lehrreich. Hier bietet nicht nur, wie in den bisher beschriebenen Fällen, eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie dem Theologen gewisse Interpretations- und Verstehenshilfen an, sondern die Zeugnisse religiöser Überlieferung eröffnen ihrerseits dem Transzendentalphilosophen die Möglichkeit, seine eigene Aufgabe deutlicher zu sehen und Wege zu ihrer Lösung zu finden. Dabei geht es nicht nur um die psychologische Frage, auf welche Weise gewisse Überlieferungen die Aufmerksamkeit der Menschen auf gewisse Inhalte möglicher Erfahrung lenken oder sie dazu anleiten, gewisse Arten der Erfahrung, z. B. die wissenschaftliche Empirie, die ästhetische oder

die religiöse Erfahrung, besonders hochzuschätzen. Daß dies der Fall ist, steht außer Zweifel. Hier aber geht es um ein transzendentes Problem: Sind konkrete Überlieferungen an jener Umgestaltung der Denk- und Anschauungsformen beteiligt, aus der jeweils eine veränderte Vernunftgestalt und mit ihr eine veränderte Weise des Erfahrens hervorgeht? Sollte nämlich die Vernunft eine Geschichte haben, dann beträfe diese Geschichte auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Und sollten konkrete Überlieferungen einen Einfluß auf diese Geschichte der Vernunft haben, dann würden die Bedingungen möglicher Erfahrung durch diese Überlieferungen mitbestimmt, oder kurz: dann hätten Überlieferungen transzendente Bedeutung. Mit dieser Möglichkeit aber wird in der traditionellen Transzendentalphilosophie nicht gerechnet. Darum sind hier auch keine Modelle entwickelt worden, an denen abgelesen werden könnte, wie ein solcher Einfluß von Traditionen auf die Veränderung der Vernunftgestalt und damit der Möglichkeit von Weisen der Erfahrung zu denken sei.

In Religionen dagegen ist immer wieder von einer Verwandlung (metamorphosis) des Denkens die Rede, von einer neuen Öffnung der Augen und Ohren und damit von einer Veränderung der Weise, wie Menschen sich selbst und die Welt erfahren. Und das Zeugnis von solchen strukturverändernden Erfahrungen macht einen wesentlichen Inhalt der religiösen Überlieferung aus. Dabei werden derartige Zeugnisse nicht nur in der Absicht weitergegeben, den Kenntnischatz der Hörer zu vermehren, etwa so, wie ein Reisebericht Kenntnisse übermittelt, die nicht jeder Zeitgenosse durch eigene Erfahrung erwerben kann, oder wie ein historisches Dokument Kenntnisse über vergangene Ereignisse und Sachverhalte späteren Generationen zugänglich macht, die davon nicht aus eigener Erfahrung wissen können. Vielmehr sollen die Hörer und Leser solcher Zeugnisse dazu befähigt werden, sich in vergleichbarer Weise zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen und dadurch zum eigenen Urteil über ihre eigenen Erfahrungen, aber auch über die Inhalte der Überlieferung fähig zu werden. Die schon mehrfach zitierte Mahnung des Apostels Paulus »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr beurteilen könnt, was Gott wohlgefällt«³¹ kann als ein Programmwort gelesen werden, an dem die Eigenart der religiösen Überlieferungsgemeinschaft, der für sie normative Charakter gewisser

³¹ Röm 12,2.

Zeugnisse und die Aufgabe des Auslegens exemplarisch abgelesen werden kann (s. o. S. 200 u. 219).

Darüber hinaus aber enthält dieses paulinische Programmwort auch einen weiterführenden Hinweis für die Transzendentalphilosophie, sofern es von der Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Umgestaltung des Denkens spricht, von der es abhängt, ob Menschen in bestimmten Kontexten zu eigenem Urteil fähig werden. Denn wenn Erfahrung im Unterschied zum bloßen Erleben objektive Gültigkeit besitzen soll, und wenn, wie schon Kant gezeigt hat, die Fähigkeit zum Urteil nötig ist, um objektiv Gültiges zu erfassen, dann gehört die Urteilsfähigkeit zu jenen Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung, die in der Transzendentalphilosophie untersucht werden. Wenn aber diese Urteilsfähigkeit in gewissen, signifikanten Fällen eine Umgestaltung des Denkens voraussetzt, dann gehört auch diese »Metamorphosis« zu den unabweislichen Themen der Transzendentalphilosophie. Sofern also der Transzendentalphilosoph sich darum bemüht, die Geschichte der reinen Vernunft in ihrer transzendentalen, d. h. Erfahrung ermöglichenden Bedeutung zu beschreiben, wird er mit besonderer Aufmerksamkeit auf Aussagen hören, die von einer solchen Umgestaltung zur Neuheit des Denkens sprechen, auch wenn diese seine Aufmerksamkeit nicht von einem spezifisch theologischen, sondern von einem genuin philosophischen Interesse geleitet ist.

Dabei zeigt sich freilich zugleich: Gerade wenn das religiöse Anschauen und Denken durch bestimmte Erinnerungen geprägt ist, gewinnen gewisse Inhalte neuer Erfahrungen den Charakter des Ärgernisses, an dem diese Anschauungs- und Denkformen zunächst zerbrechen, und zwar so, daß offen bleibt, ob sie in veränderter Form wiederentstehen werden. Und nur wo eine solche Wiederherstellung in neuer Gestalt geschieht, werden die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft angesichts der Erfahrungsinhalte, die ihnen zum Skandalon geworden sind, nicht endgültig verstummen, sondern eine neue Form der Urteilsfähigkeit wiedergewinnen. Nur im Licht des Vertrauens auf Gottes Bundeszusage, wie sie z. B. in der Überlieferung von den Ereignissen am Sinai weitergegeben wurde³², gewann die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar den Charakter des Ärgernisses; nur im Lichte der Hoffnung auf die radikale Erneuerung dieses Gottesbundes durch den »Gesalbten« wurde

³² Vgl. Ex 19,4–6.

der Kreuzestod Jesu zum Skándalon. Und es sind, auch außerhalb der Geschichte Israels und der Christenheit, Erfahrungen derartig skandalöser, d. h. jeden religiösen Orientierungsversuch zu Fall bringender Art, die den Gesamtkontext aller bisherigen religiösen Erfahrung zerbrechen und seine Umgestaltung verlangen, ohne doch die Möglichkeit dieser Umgestaltung von vorne herein zu garantieren. Nur wo eine solche Umgestaltung gelingt – oder religiös gesprochen: wo sie dem Menschen auf unerzwingbare Weise geschenkt wird – ist es möglich, Überlieferung und neue Erfahrung in ein neues Wechselverhältnis zu bringen.

Nur eine neue »Öffnung der Augen« gestattete es den Jüngern, das Ereignis des Kreuzes im Lichte der überlieferten Verkündigung von »Moses und den Propheten«, aber auch die Schriften des Moses und der Propheten im Lichte der neuen Erfahrung neu zu lesen. Und diese »relecture« der Schriften machte die Hörer fähig, das zunächst zerstörte hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Überlieferung und neuer Erfahrung auf veränderte Weise wiederzugewinnen. Erst so entstand der neue Kontext, in welchem es möglich wurde, die Maßstäbe zu finden, an denen wahre von falschen Urteilen sowohl über die Überlieferung als auch über die neue Erfahrung unterschieden werden konnten. Im Neuen Testament wird dies auf exemplarische Weise verdeutlicht in der Erzählung von dem »Fremden«, der den Jüngern auf ihrem Weg nach Emmaus die Schriften auslegte.

Der Transzendentalphilosoph aber wird aus solchen Beispielen eine allgemeine Regel ableiten können: Das Festhalten der Erinnerung an frühere Erfahrungen – und das bedeutet im Zusammenhang der Generationen: das Festhalten an der Überlieferung – aber auch eine Auslegung der Überlieferungszeugnisse, die diese in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu den je neuen Erfahrungen je neuer Generationen treten läßt, ist die konkrete Form des Dienstes an der »je größeren Wahrheit«. Und die Möglichkeit dieses Dienstes beruht darauf, daß auch solche Erfahrungen, die die jeweils gegebenen Formen des Anschauens und Denkens verändern, nur durch die gesamte Geschichte des bisher geführten Dialogs mit der Wirklichkeit möglich geworden sind. Strukturverändernde Erfahrungen machen daher die bisherige Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft nicht obsolet, sondern gewinnen erst durch die Beziehung auf diese Geschichte die Kraft, alte und bewährte Erfahrungskontexte aufzubrechen und zu verändern. Daher können auch neue, strukturverändernde Erfahrungen nur von demjenigen verstanden und von bloß subjektiven

Erlebnissen des Überwältigtwerdens durch das Unverständliche unterschieden werden, der sich als aktives Glied dieser Geschichte versteht und verhält. Das aber ist nur möglich, wenn er sich durch eine Auslegung dieser Geschichte dazu befähigen läßt, im eigenen Urteil Überlieferung im Lichte gegenwärtiger Erfahrung, gegenwärtige Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen.

Ist diese Regel einmal am Beispiel religiöser Überlieferungsgemeinschaften entdeckt, dann erweist sie sich alsbald als hilfreich, um auch die Geschichte anderer Überlieferungsgemeinschaften zu verstehen, etwa die Geschichte der »Lesergemeinde« klassischer Literatur mit den oft überraschenden Wendungen der Rezeptionsgeschichte unter Einschluß von Phasen des Vergessens und der Wiederentdeckung; denn auch diese beruht darauf, daß die Leser gewisse Überlieferungsinhalte als normativ (»klassisch«) bewerten, weil sie in ihrem Lichte, um Kants berühmte Metapher zu gebrauchen, ihre Erlebnisse so zu buchstabieren lernen, daß sie als Erfahrung gelesen werden können. Und selbst die Revolutionen der Wissenschaftsgeschichte erklären sich daraus, daß das hermeneutische Wechselverhältnis zwischen Überlieferung und neuartigen Erfahrungen eine »relecture« überlieferten Wissens erzwingt und erst so auch die neuen Erfahrungen deutbar macht. Und so zeigt sich, daß auch die »community of investigators« eine konkrete Überlieferungsgemeinschaft ist, die ohne Bewußtsein von ihrer Geschichte kein angemessenes Verfahren entwickeln könnte, um neue Beobachtungen in den Kontext einer Erfahrung einzuordnen, und zwar auch und gerade dann, wenn diese neuen Beobachtungen einen radikalen Strukturwandel dieses Erfahrungskontextes erzwingen.

Eine Dialogische Theorie der Erfahrung wird daraus die Folgerung ziehen: Jene Geschichte der Vernunft, die sich daraus ergibt, daß wir in unserer Erfahrung den je größeren Anspruch des Wirklichen auf je überbietungsbedürftige Weise beantworten und zur Sprache bringen, ist jeweils in die Geschichte konkreter Überlieferungsgemeinschaften eingebunden. Überlieferungsverlust würde jeweils zugleich den Verlust der Fähigkeit zu je spezifischen Weisen des Erfahrens bedeuten.

Die Geschichte des Verbum Mentis et Oris, in welcher die Struktur des Anschauens und Denkens Erfahrung möglich macht, die Inhalte der Erfahrung aber immer wieder eine Veränderung dieser Struktur nötig machen, findet also auf drei Ebenen statt: auf der Ebene des individuellen Bewußtseins im Verlauf seiner Lebens-

geschichte, auf der Ebene der Dialoggemeinschaft, in welcher die relative Fremdheit des Anschauens und Denkens der jeweils Anderen die Dialogpartner an den je größere Anspruch des Wirklichen erinnert, und auf der Ebene der Überlieferungsgemeinschaft. Das Bewußtsein derer, die in der jeweiligen Gegenwart den Dialog miteinander führen, wird durch die Erinnerung an bezeugte Erfahrungen früherer Generationen zu einer kritischen Selbstreflexion veranlaßt. Diese Reflexion ist von der Frage geleitet, ob sie hinter jene Umgestaltung des Anschauens und Denkens zurückgefallen sind, die frühere Generationen unter dem Anspruch des Wirklichen schon durchlaufen haben. Zeugnisse von solchen strukturverändernden Erfahrungen früherer Generationen gewinnen dann für die Überlieferungsgemeinschaft normative Bedeutung, sofern diese sich die bezeugten Erfahrungen der Früheren als Teile ihrer eigenen Geschichte zueigen macht und zugleich den in solchen Zeugnissen zur Sprache gebrachten Anspruch des Wirklichen als die vorantreibende Kraft der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte begreift.

Dabei besteht zwischen den Zeugnissen normativer Erinnerung und ihrer je neuen Aneignung in der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte ein wechselseitiger Zusammenhang: Erinnerung, die nicht zum Teil einer bis in die Gegenwart reichende Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte wird, bleibt ein bloßes Dokument der Vergangenheit; das gegenwärtige Lesen überlieferter Texte aber, das sich nicht selbstkritisch an den Zeugnissen normativer Erfahrungen der früheren Generationen überprüft, wird zur bloßen Selbstbespiegelung der jeweiligen Gegenwart. Nur wenn die je gegenwärtige Generation in den Worten der Überlieferung den Anspruch des Wirklichen bezeugt findet, dessen vorantreibende Kraft frühere Generationen erfahren haben, wird ein Kontext aufgebaut, innerhalb dessen weitergegebene Zeugnisse der Vergangenheit und je aktuelle Erfahrungen sich gegenseitig auslegen und sich so als objektiv gültig erweisen. Dadurch gewinnt auch die Überlieferungsgemeinschaft transzendente Bedeutung, weil sie immer neuen Generationen die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich macht. Dann freilich werden auch immer neue Generationen dazu fähig, sich selber als Glieder jener Geschichte zu begreifen, die auch ihre neuen Erfahrungen umfaßt und gerade im Lichte dieser Erfahrungen den in den Zeugnissen normativer Erinnerung vernehmbar gewordenen Anspruch des Wirklichen immer neu zur Geltung bringt.

4. Die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Geschichte

a) *Überlieferungsgemeinschaft und Vernunftautonomie*

Im ersten Teil der hier vorgetragenen Überlegungen wurde die Frage gestellt, welche Rolle Traditionen und Institutionen bei der Ausprägung historisch konkreter Gestalten der Vernunft spielen und wie dieser ihr prägender Einfluß sich zur Selbstbestimmung der Vernunft verhalte (s.o. S. 61 f.). Darauf kann nun im Sinne einer Dialogischen Theorie der Erfahrung geantwortet werden: Der Aufbau eines Erfahrungskontextes erfordert eine Eigentätigkeit der Vernunft, die dabei ihren eigenen Gesetzen folgt und also autonom ist. Aber die Vernunft existiert und fungiert nicht abseits von ihrer Geschichte und ist deshalb durch die Zugehörigkeit zu konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften geprägt. Konkrete Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften und die von ihnen gesprochenen je besonderen Sprachen haben transzendente, d.h. Erfahrung ermöglichende Funktion. Aber sie können diese Funktion nur ausüben, indem sie Sprecher und Hörer zu jener Eigentätigkeit befähigen, durch welche sie die Inhalte der Überlieferung und die der eigenen Erfahrung in ein hermeneutisches Wechselverhältnis bringen und so einen neuen, umgreifenden Erfahrungskontext aufbauen. Dabei fordert jede Überlieferungsgemeinschaft ihre Glieder dazu heraus, durch diese ihre selbstbestimmte Eigentätigkeit die geschichtlich geprägten Formen des eigenen Anschauens und Denkens weiterzuentwickeln und dadurch zugleich die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft aktiv mitzugestalten. Nur so kann das Individuum sich die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignen. Und darin bewährt sich, innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft, die Autonomie der Vernunft.

Darum schließt diese Selbstgesetzgebung die geschichtliche Prägung der Vernunft durch die Zugehörigkeit des Individuums zu konkreten Überlieferungsgemeinschaften nicht aus sondern ein. Die Überlieferung und ihre Auslegung sind konstitutiv für die Fähigkeit immer neuer Generationen, in jenen Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch einzutreten, der »Erfahrung« heißt und darauf beruht, in der Vorläufigkeit der jeweils erreichten Gestalt des Anschauens und Denkens dem je größeren Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben.

Im speziellen Falle religiöser Überlieferungsgemeinschaften

aber wird diese Befähigung, in eigener Selbstgesetzgebung einen Erfahrungskontext aufzubauen und dadurch zum aktiv gestaltenden Glied der Überlieferungsgemeinschaft zu werden, als Gabe des Heiligen verstanden. Diese Gabe wird in religiösen Texten als »Erleuchtung« des Herzens, als »Erweckung« aus dem Schlaf der Unwissenheit bezeichnet, in der christlichen Überlieferung aber als »Gabe des Geistes«, die den, der sie empfängt, erst zum Urteil und damit zur Unterscheidung zwischen subjektivem Erleben und objektiv gültiger Erfahrung fähig macht. In diesem Sinne »beurteilt der Geistbegabte alles und wird von niemandem beurteilt«³³. Und entsprechend wird die Initiation, durch die das Individuum zum Glied der religiösen Überlieferungsgemeinschaft wird, als Weitergabe der Geistbegabung verstanden, die durch die »Taufe mit Wasser und Heiligem Geiste« geschieht.

Noch einmal sei in diesem Zusammenhang an die Bedeutung der Sprache und ihrer Weitergabe in der Sprachgemeinschaft erinnert. Zweifellos ist unser Anschauen und Denken durch die Sprache geprägt, die wir sprechen. Aber wer aus dieser Tatsache den Schluß ziehen wollte, die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft behindere die freie Selbstbestimmung der Vernunft, und um diese Selbstbestimmung wiederzuerlangen, müsse das Individuum sich aus der Sprachgemeinschaft zurückziehen, erläge einem Irrtum. Zwar ist es möglich und der freien Selbstbestimmung der Vernunft förderlich, Mehrsprachigkeit zu erwerben und dadurch an mehreren Sprach-Überlieferungen Anteil zu gewinnen. Aber der Versuch, sich dem Einfluß jeder sprachlichen Tradition zu entziehen, ist nicht nur undurchführbar (selbst künstlich erfundene »Privatsprachen« zeigen die Spuren derjenigen Sprach-Überlieferung, in der der »Erfinder« aufgewachsen ist). Ein solcher Versuch würde darüber hinaus das Individuum nicht frei, sondern erfahrungs-unfähig machen. Es könnte seine subjektiven Erlebnisse nicht mehr einem Erfahrungs-Kontext einfügen, der die kurze Spanne der eigenen Lebenserinnerungen übergreift, und verlöre die Kriterien, um zwischen subjektiv konstruierten und intersubjektiv bewährten Formen der Synthesis zu unterscheiden.

Das gilt sogar für die wissenschaftliche Empirie. Denn auch jene Verknüpfungsweise, durch die der Forscher, vor aller Publikation seiner Ergebnisse, in scheinbar einsamem Selbstgespräch seinen Beob-

³³ 1 Kor 2,13.

achtungen den Ort im Erfahrungskontext zuweist, ist das Ergebnis der Dialoge, die die Gemeinschaft der Forschenden über lange Zeiträume hinweg geführt hat. Sprachtraditionen und die sie sichernden Institutionen (von der Familie als Primärschule der Sprache über die Schule bis zu den Bildungseinrichtungen, die mit der Kenntnis der Literatur auch die Überlieferung einer »Hochsprache« lebendig erhalten) heben die Selbstbestimmung der Vernunft nicht auf, sondern machen es erst möglich, subjektive Erlebnisse so zu verknüpfen, daß sie zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden.

Was sich so an der Überlieferung der Sprache deutlich machen läßt, ist, mit geeigneter Abwandlung, auf alle Traditionen übertragbar: Traditionen haben eine unersetzliche Funktion bei der Befähigung des Individuums zu seinen eigenen Erfahrungen und heben insofern dessen Selbstbestimmung nicht auf, sondern machen es fähig, in selbstbestimmter Verarbeitung seiner Erlebnisse die Zufälligkeit individueller Eindrücke und Einfälle in die objektive Gültigkeit von Erfahrungen zu verwandeln. Das aber bedeutet im Umkehrschluß: Die menschliche Vernunft, die endlich ist und deshalb auf Erfahrung angewiesen bleibt, kann ihre Selbstgesetzgebung nicht dadurch ausüben, daß sie ihre Einfügung in eine je konkrete Überlieferungsgemeinschaft verleugnet oder abzustreifen versucht, sondern nur dadurch, daß sie diese Geschichte aktiv mitgestaltet. Das gilt auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Wie das Individuum, als Mitglied einer religiösen *Kommunikationsgemeinschaft*, gerade dadurch zum eigenverantwortlichen Zeugen der religiösen Wahrheit wird, daß es »Hörer des Wortes« bleibt und die Exteriorität dieses Wortes nicht in ein frommes Selbstgespräch verwandelt, so gewinnt das gleiche Individuum, als Mitglied einer religiösen *Überlieferungsgemeinschaft* seine Selbstbestimmung nicht dadurch, daß es sich dem prägenden Einfluß dieser Überlieferungsgemeinschaft entzieht, sondern dadurch, daß es sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet und durch sein eigenverantwortliches Zeugnis zu ihrer Weiterentwicklung beiträgt. Im Dritten Band der hier vorgelegten Untersuchung, im Zusammenhang einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie«, wird ausführlicher von dieser Aufgabe zu handeln sein, die Geschichte der religiösen Überlieferungsgemeinschaft als eigene Geschichte anzueignen.

b) *Partikularität und Universalität*

Die Einfügung des Individuums in eine je konkrete Überlieferungsgemeinschaft wird dann besonders deutlich, wenn es den Mitgliedern einer anderen Überlieferungsgemeinschaft begegnet, die eine andere Geschichte hinter sich hat, sodaß deren Mitglieder im Verlauf dieser Geschichte andere Formen des Anschauens und Denkens ausgebildet haben. Denn dann zeigt sich: Das Leben jeder Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft ist durch ein Spannungsverhältnis bestimmt, in welchem der universale Geltungsanspruch der Erfahrung und ihrer Bezeugung in der Sprache der Partikularität der Bedingungen gegenübersteht, unter denen der Anspruch des Wirklichen vernommen und zur Sprache gebracht wird. Denn der Geltungsanspruch einer sprachlichen Äußerung (insbesondere einer Aussage oder eines sittlichen Imperativs) besteht darin, nicht nur die subjektive Meinung des Sprechers zum Ausdruck zu bringen, sondern einen Anspruch des Wirklichen zu vermitteln, der »größer« ist als die Antwort, die der Sprecher auf diesen Anspruch gegeben hat. Dieser je größere Anspruch des Wirklichen ruft nicht nur den, der ihn vernimmt, zur Umgestaltung seines Anschauens und Denkens auf, sondern macht ihn zugleich zu seinem Zeugen vor anderen Menschen. Das Wirkliche ist »für ihn« in der Weise anspruchshaft gegeben, daß es sich nicht darin erschöpft, »für ihn« zu sein. Darum ist der vernommene Anspruch des Wirklichen auf Weitergabe durch das Verbum Oris angelegt, um jeweils neue Hörer zur Antwort zur rufen.

Insofern sind »Objektivität« und »Allgemeingültigkeit« gleichbedeutende Begriffe. Und die sprachliche Äußerung (das Verbum Oris) wendet sich, als die Gegenwarts- und Vermittlungsgestalt dieses je größeren Anspruchs, an alle, die sie hören, und ruft sie dazu auf, auch ihrerseits auf den Anspruch des Wirklichen zu antworten und im Lichte dieses Anspruchs ihre eigenen Erfahrungen neu zu verstehen, freilich auch das zu ihnen gesprochene Wort im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen neu auszulegen. Darum ist die Kommunikationsgemeinschaft, die durch das Sprechen, Hören und Antwortgeben konstituiert wird, darauf angelegt, sich zur Universalität zu erweitern. Freilich besteht diese Universalität nicht in jedem Falle darin, daß zuletzt alle Menschen das Gleiche sagen, so wie die Gemeinschaft der Forschenden, bei gleichem Informationsstand und gleichen Argumentationsverfahren, zuletzt zu identischen Aussagen

kommt. In allen anderen Überlieferungsgemeinschaften besteht dieser Anspruch auf objektive und deshalb universale Geltung vielmehr darin, daß unter dem Anspruch der gleichen Wirklichkeit jeder das Seine sagt, d.h. durch das Zeugnis, das er hört, zu derjenigen Antwort befähigt wird, die seiner je besonderen Beziehung zum Wirklichen und seinem Anspruch gemäß ist. Das vieldeutige Wort »Pluralismus« gewinnt seinen klaren und zustimmungswürdigen Sinn, wenn es nicht jene Beliebigkeit meint, in der jeder den anderen »sagen läßt, was er will«, sondern die Vielstimmigkeit der doxologischen Antwort bezeichnet, mit der die unterschiedlichen Hörer die eine Botschaft, die ihnen zugesagt wird, auf ihre je besondere Weise beantworten und so zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit werden.

Das Gesagte gilt deswegen nicht nur dann, wenn der Anspruch des Wirklichen den, der ihn vernimmt, zum »universal vertretbaren Repräsentanten aller Vernunftsubjekte« macht, wie dies für den Forscher gilt, dem das Wirkliche in der besonderen Weise des Objekts wissenschaftlicher Erkenntnis gegenübertritt. Es gilt auch dann, wenn das Wirkliche ein Individuum in seiner Unvertretbarkeit in Anspruch nimmt, beispielsweise in der Begegnung der Liebenden oder in Erfahrungen persönlicher Berufung und Erwählung. Wer das Wirkliche so erfährt, wird zu einer Antwort gerufen, die kein anderer an seiner Stelle geben könnte. Und dennoch verlangt auch dieser Anspruch danach, bezeugt und von den Hörern dieses Zeugnisses auf ihre, ganz andere Weise beantwortet zu werden. Das trifft, wie im Einzelnen zu zeigen wäre, sogar auf die vertrauliche Rede zu, die vor unberufenen Ohren geheimzuhalten ist. Auch sie vermittelt, wenn sie Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt, einen Anspruch des Wirklichen, der nicht nur den unmittelbaren Adressaten betrifft, auch wenn zunächst nur dieser ihn auf angemessene Weise beantworten kann. Zuletzt, wenn die Bedingungen für eine solche angemessene Antwort gegeben sind, wird auch der bisher Fernstehende gerufen sein, zum Zeugen für die Wahrheit des bis dorthin vertraulichen Wortes zu werden. »Was ihr euch in den Gemächern ins Ohr geflüstert habt, wird man von den Dächern rufen«³⁴.

Andererseits kann der Anspruch des Wirklichen nur in der Gestalt der Antwort zur Sprache kommen, die wir in unserem Anschauen und Denken auf ihn geben. Die Gestalt dieses Anschauens und Denkens hat sich jeweils in einer konkreten Kommunikations- und

³⁴ Luk. 12,3.

Überlieferungsgemeinschaft herausgebildet. Die Inhalte der jeweils konkreten Erfahrungen, deren Zeugnisse in einer solchen Überlieferungsgemeinschaft weitergegeben werden, haben die Individuen zu einer je bestimmten Weise der Umgestaltung ihres Verbum Mentis et Oris herausgefordert. Deshalb ist ihr Anschauen und Denken durch ihre Geschichte geprägt; und was sie sagen, ist für solche Hörer, denen diese Erfahrungen fremd geblieben sind, in erheblichem Maße unverständlich.

Die »Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«³⁵ sind das deutlichste Anzeichen dafür, daß unterschiedliche Sprachgemeinschaften, aufgrund unterschiedlicher Erfahrungs-Inhalte, die sie weitergeben, sich auch hinsichtlich der Form derjenigen Akte voneinander unterscheiden, durch die sie die Inhalte subjektiven Erlebens in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformieren. Der Kontext, der diese Transformation möglich macht, hat eine jeweils historisch bedingte, besondere Gestalt; deshalb sind auch die Inhalte, von denen jeweils in einer bestimmten Sprache die Rede ist, nur innerhalb enger Grenzen bedeutungsgleich in eine jeweils fremde Sprache übersetzbar. Der Anspruch des Gesagten auf objektive Geltung kann sich also nicht durch den Versuch bewähren, den Inhalt der sprachlichen Äußerung in einer vermeintlich überhistorischen »Ursprache der Menschheit« oder einer ebenfalls vermeintlich überhistorischen Kunstsprache zum Ausdruck zu bringen, die dann von allen Menschen, ohne Rücksicht auf ihre Geschichte, verstanden werden könnte. Eine solche Ursprache der Menschheit gibt es nicht. Es gibt nur die Vielheit partikulärer Sprachen, und sogar alle Kunstsprachen, auch die Formelsprache der neuzeitlichen Wissenschaft, haben sich als Produkte einer speziellen (in diesem Falle der europäischen) Geschichte erwiesen.

Werden also Inhalte einer Erfahrung, die für eine bestimmte Überlieferungsgemeinschaft normativen Charakter haben, den Mitgliedern anderer Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften bezeugt, deren Anschauen und Denken durch andere Überlieferungen geprägt ist, so kann es sich nicht darum handeln, sie zu einem Vergessen ihrer eigenen Geschichte aufzufordern. Ein solches Vergessen ihrer Geschichte würde sie nicht antwortfähig machen, sondern stumm. Wohl aber wird der bezeugte Anspruch des Wirklichen

³⁵ W. v. Humboldt, 1827–1829, *Ausg. d. Wissenschaftl. Buchgesellschaft*, Darmstadt 1963.

auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordern und dadurch ihre je besondere Geschichte weiter vorantreiben.

Bei dem Versuch, diese allgemeine Regel auf die religiöse Überlieferungsgemeinschaft anzuwenden, zeigt sich: Wie jede Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft, so ist auch die religiöse durch eine Spannung zwischen dem universellen Geltungsanspruch der Überlieferungsinhalte und den partikulären Bedingungen bestimmt, unter denen der Anspruch des Wirklichen vernommen und zur Sprache gebracht werden kann. Deshalb kann auch im religiösen Zusammenhang »universelle Geltung« nicht »Unabhängigkeit von der Geschichte« bedeuten, wohl aber den Anspruch, eine Wahrheit weiterzugeben, die *für alle* Menschen gilt, auch wenn sie nicht *von allen* erkannt und begriffen wird. Da jedoch das religiöse Wort als Gabe des Heiligen verstanden wird, das dem religiösen Sprecher das, was er zu sagen hat, »ins Herz und auf die Lippen gelegt« hat (s. o. S. 176 ff. u. 207), ist es eine zunächst offene Frage, inwieweit im speziell religiösen Zusammenhang die objektive Geltung des Gesagten sich darin bewähren kann, daß auch solche Hörer zur Antwort herausgefordert und ermächtigt werden, deren Anschauen und Denken durch eine anders verlaufende Geschichte geprägt worden ist. Wie die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft ihre eigene Fähigkeit zum Hören und zur doxologischen Antwort als Ausdruck einer freien Zuwendung des Heiligen begreifen, so gilt ihnen auch die Einladung an neue Hörer, in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft einzutreten, nur dann als legitim, wenn sie einem freien Heilswirken des Heiligen entspricht, das sich denen zuwendet, die bisher zu ihm keinen Zugang hatten.

Es gibt religiöse Überlieferungsgemeinschaften, die es verbieten, die heiligen Worte vor den Ohren Unberufener auszusprechen. Darum kennen viele dieser Überlieferungsgemeinschaften keine Missionspredigt und beschränken den legitimen Gebrauch des anvertrauten Wortes, selbst innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaft, auf seine Verwendung im Gottesdienst. Eine andere Unterscheidung trifft der Koran: Er gestattet es, über die Worte des Propheten mit den Angehörigen der »monotheistischen Buchreligionen« in einen Dialog einzutreten, weil auch diese Gemeinschaften auf von Gott gesandte Propheten zurückgehen, während ein solcher Dialog mit den Polytheisten nicht geführt werden darf. Ihnen gegenüber ist jedoch die Aufforderung gestattet und sogar geboten, der

Ummah, der islamischen Überlieferungsgemeinschaft, beizutreten, ohne daß sie jedoch zu einem Dialog eingeladen würden, um zum Verständnis der göttlichen Offenbarung aufgrund ihrer eigenen Überlieferung einen Beitrag zu leisten. In allen genannten Fällen jedoch hat der Anspruch auf universelle Geltung der eigenen Glaubensbotschaft den Charakter der Scheidung zwischen denen, deren Augen vom Heiligen selbst für die Wahrheit der Offenbarungsbotschaft geöffnet worden sind, und denen, die »in Finsternis gefangen bleiben« und deshalb das Wort der Wahrheit »verunreinigen« würden, wenn sie es hören und auf ihre Weise begreifen wollten. Darin spricht sich nicht eine Überheblichkeit der religiösen Überlieferungsgemeinschaft aus, noch weniger ein »Gnadenneid« gegenüber den Fremden, sondern ihr Bewußtsein, nicht Herrin des anvertrauten Wortes zu sein, sondern seine Dienerin, die an den Willen des göttlichen Sprechers gebunden bleibt, der sich seine Hörer nach eigenem Ermessen selber bestimmt. Die Predigt »an alle Völker«³⁶ ist, religionshistorisch gesehen, keineswegs selbstverständlich und setzt, wo sie geschieht, die Offenbarung eines freien, ungeschuldeten göttlichen Heilswillens voraus³⁷.

Dort aber, wo die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft sich berufen und berechtigt wissen, ihre Botschaft an solche Hörer weiterzugeben, die einer anderen Überlieferungsgemeinschaft angehören und deren Anschauen und Denken deshalb durch die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft auf spezifische Weise geprägt ist, gilt wiederum die allgemeine Regel: Die normative Kraft des weitergegebenen Wortes muß sich darin zeigen, daß es auch solche Hörer, deren Verbum Mentis et Oris nicht durch die Geschichte der biblischen Überlieferung geprägt ist, zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordert, die sie als Teil ihrer Geschichte begreifen können und durch die sie zu einer dieser ihrer Geschichte angemessenen neuen Antwort fähig werden. Die »Perser, Meder, Elamiter usw.«, von denen in der Apostelgeschichte die Rede ist, hören die Jünger Jesu »in ihrer eigenen Sprache die Großtaten Gottes preisen«³⁸, obgleich diese Jünger zweifellos in ihrer

³⁶ Mt. 28,19.

³⁷ Vgl. Apg 10, wo der bevorstehende Auftrag an Petrus, der Einladung ins Haus eines Heiden zu folgen, vorwegnehmend in einer Vision durch die Aussage begründet wird: »Was Gott rein gemacht hat, sollst du nicht als unrein beurteilen«.

³⁸ Apg 2,11.

angestammten Sprache gesprochen haben: Die Vertreter der Völker hören das Wort dieser Jünger so, daß es sie zu einer Antwort herausfordert, die sie in ihrer je besonderen Sprache geben müssen und können; erst dadurch wird das Gehörte für sie vernehmbar und verständlich.

Für die Mitglieder derjenigen Sprachgemeinschaft, innerhalb derer die biblische Botschaft bisher weitergegeben und ausgelegt worden ist, mag eine solche Antwort der Hörer befremdlich erscheinen. Die Geschichte der christlichen Mission und die Entstehung »neuer Theologien« in den »jungen Kirchen« bietet dafür aufschlußreiche Beispiele. Denn die neuen Hörer der Botschaft antworten auf den Anspruch des Wirklichen, den das gehörte Wort ihnen vermittelt, auf eine Weise, die ihrer durch ihre Geschichte geprägten Weise des Anschauens und Denkens entspricht. Aber die Vermittler der Botschaft werden auch in dieser für sie möglicherweise befremdliche Antwort das Zeugnis dafür erkennen müssen, daß die neuen Hörer des Wortes sich unter den Anspruch des Gottesworts gestellt wissen, das ihnen durch die menschlichen Glaubensboten vermittelt worden ist. Nicht in dem Versuch, die Besonderheit der je eigenen Geschichte abzustreifen, sondern in der Vielsprachigkeit der Zeugnisse, in denen die gleiche Anrede Gottes beantwortet und zur Sprache gebracht wird, bewährt sich die objektive Geltung dieses Zeugnisses und die Möglichkeit seiner Weitergabe an immer neue Hörer.

Erstes Teilergebnis

Das »Verbum Oris« geht aus der Antwort hervor, durch die der Sprecher in seinem »Verbum Mentis« den Anspruch des Wirklichen beantwortet hat, gibt diesen Anspruch an den Hörer weiter und fordert ihn zu seiner eigenen Antwort heraus. Und indem der Hörer das Gehörte in eine hermeneutische Wechselbeziehung zu seinen eigenen Erfahrungen bringt, wird er nicht nur seine eigenen Erfahrungen im Lichte des Gehörten neu begreifen, sondern auch im Lichte seiner Erfahrungen das Gehörte neu verstehen. So spricht er nicht nur das Gehörte nach, sondern wird zum eigenverantwortlichen Zeugen seiner Wahrheit und kann durch dieses Zeugnis auch den ersten Zeugen überraschen. Doch ist er zu diesem Zeugnis nur fähig, weil und solange er auf das Wort hört, das der Sprecher ihm sagt. Darum wird sein Zeugnis nicht zum Selbstgespräch, sondern bleibt Antwort auf

das Gehörte. Das gehörte Wort behauptet so ihm gegenüber seine »Exteriorität«, und zwar gerade dadurch, daß es ihn zu einer Antwort befähigt, die er nicht aufgrund eigenen Vorwissens geben könnte, auch nicht aufgrund eines »in den Tiefen seiner Seele unbewußt bereitliegenden« Vorwissens. Er bleibt, auch als eigenverantwortlicher Zeuge, Hörer des Wortes.

Sofern nun der Hörer im Hören und Antworten dem »je größeren« Anspruch der Sache zu entsprechen versucht, wird er genötigt, aber auch befähigt, seinem Anschauen und Denken eine neue Gestalt zu geben. Insofern ist jedes Wort, auch die Aussage, die einen Sachverhalt beschreibt, zugleich wirkendes Wort: nicht im Sinne einer Sprachhandlung, durch die der Sprechende seine eigene Absicht oder die seines Auftraggebers realisiert, sondern im Sinne der Weitergabe des Anspruchs, mit dem die Sache selbst den Hörer wie zuvor schon den Sprecher zur Antwort herausfordert. Jene *Formatio Mentis*, die im Dialog mit dem Wirklichen geschieht, ist in den Dialog zwischen Sprechern und Hörern verwoben.

Der je größere Anspruch des Wirklichen, den der Sprecher an den Hörer weitergibt, verbindet beide zu einer Dialoggemeinschaft, in der Hörer zu Sprechern und Sprecher zu Hörern werden. Die Eigenart einer Kommunikationsgemeinschaft wird durch die je besondere Gestalt des *Verbum Mentis et Oris* bestimmt, das den Anspruch des Wirklichen beantwortet und dadurch die Sprecher und Hörer miteinander verbindet. Nun bleibt aber das hermeneutische Wechselverhältnis, in welchem Sprecher und Hörer sich in Wort und Antwort auf den Anspruch des Wirklichen verweisen, nicht auf die Partner des je aktuell geführten Dialogs beschränkt, sondern bezieht frühere und spätere Sprecher und Hörer ein. Dadurch erweitert sich die Dialoggemeinschaft zur Überlieferungsgemeinschaft. Nur im Wechselspiel von weitergegebenen Selbstzeugnissen der Vergangenheit und ihrer je neuen Aneignung im Zusammenhang einer Auslegungsgeschichte kommt jener Anspruch des Wirklichen zur Sprache, der immer neue Generationen dazu herausfordert, sich »zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«. Darum gehört die Geschichte einer Überlieferungsgemeinschaft zu den Bedingungen, die den Übergang von der Subjektivität des Erlebens zur objektiven Gültigkeit der Erfahrung möglich machen und hat insofern transzendente Bedeutung.

Da nun der Anspruch des Wirklichen nur in der Antwort vernehmbar wird, die wir in unserem Anschauen und Denken auf ihn

geben, und da jede Form des Anschauens und Denkens durch die Geschichte einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft geprägt ist, kann »objektive Geltung« nicht »Unabhängigkeit von der Geschichte der Individuen und Kommunikationsgemeinschaften« besagen. Wohl aber bedeutet »objektive Geltung« den Anspruch, auch solche Hörer, deren Anschauen und Denken durch eine anders verlaufene Geschichte geprägt ist, zu einer für sie charakteristischen Weise der Antwort herauszufordern. Dadurch werden auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausgefordert, die sie als vorantreibendes Moment ihrer eigenen Geschichte begreifen können und müssen. Das Wort, das den Anspruch des Wirklichen an Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften weitergibt, erreicht sein Ziel nicht, wenn es versucht, die Hörer zum Vergessen ihrer eigenen Geschichte aufzufordern, wohl aber dann, wenn es diese dazu befähigt, in der Begegnung mit dem für sie zunächst Fremden diese ihre eigene Geschichte weiter voranzutreiben.

Das Gesagte gilt auch für die Mitglieder spezifisch religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Auch ihre Eigenart wird an der Sprache ablesbar, durch die sie einander den Anspruch des Wirklichen – in diesem Falle des Heiligen – weitergeben. Da nun das religiöse Wort seinen spezifischen Wirklichkeitsbezug und seine spezifische Objektivität dadurch gewinnt, daß es doxologischen Charakter hat, konstituiert sich die religiöse Kommunikationsgemeinschaft primär als die durch das Gotteslob verbundene Gemeinde. Deren »Auferbauung« (Oikodomé) erfordert *mannigfache Weisen des wirkenden Worts*. Dazu gehört die *religiöse Erzählung*, die ihre Hörer in die Nachfolge ihrer Väter und Mütter ruft, die *Auslegung*, die die Hörer dazu befähigt, das bezeugte Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit durch ihr eigenes doxologisches Zeugnis angemessen zu beantworten, das wirkende Wort der *Predigt*, das die Inhalte der religiösen Anamnese den gegenwärtigen Hörern wirksam zusagt, vor allem aber das wirksame *sakramentale Wort*. Zu den Weisen des wirkenden Wortes, das die Zuwendung und den Anspruch des Heiligen an die Hörer weitergibt, gehören aber auch die mannigfachen Formen der *Belehrung*, vor allem von Initianden, und der *Lebensweisung*, die die Mitglieder der zum Gotteslob berufenen Gemeinde dazu befähigen soll, durch die Art ihrer Lebensführung den Dienst an der göttlichen Doxa vor frevelhafter »Verunreinigung« zu bewahren und die im doxologischen Wort bezeugte Zuwendung der Gottheit auch in der Tat abbildhaft vor den Menschen

so aufleuchten zu lassen, »*ut in omnibus glorificetur Deus*«. Zu all diesen Weisen des doxologischen Sprechens aber ist der religiöse Sprecher nur fähig, weil in der Gestalt des menschlichen Wortes Gott selber jenes wirkende Wort spricht, durch das er seine Herrlichkeit aufleuchten läßt. Alle menschliche Doxologie ist insofern die Erscheinungsgestalt jenes Gottesworts, durch das Gott selbst »seinen Namen«, d. h. die Weise, wie er anrufbar gegenwärtig wird, »heilig macht«³⁹ (Ez 36,21). Nur als Weise des »Gottesworts im Menschenwort« ist die Doxologie wirksames Wort, das den Ort göttlicher Gegenwart in der Welt aufbauen kann. Darum kann es nur als »geistgewirktes Wort« gesprochen werden, das die Gabe des Geistes auch an den Hörern wirksam werden läßt.

Für die religiöse Dialog- und Überlieferungsgemeinschaft gewinnt die Frage besonderes Gewicht, ob und unter welchen Bedingungen das ihr anvertraute Wort an Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden kann und darf. Jedenfalls ist eine solche Weitergabe, im religiösen Selbstverständnis, dem Belieben des Menschen entzogen. Sie kann und darf nur geschehen, wenn dies einem Auftrag des Heiligen selber entspricht. Und dieser Auftrag resultiert nicht aus der gemeinsamen Menschennatur aller Hörer, sondern aus einer freien Zuwendung der Gottheit zu denen, die bisher ohne »Bürgerrecht« in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft gewesen sind.

Folgerungen für die Theologie

Die hier vorgetragenen Überlegungen zum Thema »Gotteswort im Menschenwort« sind als ein Beitrag zur philosophischen Einübung in die theologische Erkenntnislehre gemeint. Nun kann eine Erkenntnislehre nur von denjenigen beurteilt werden, die die entsprechende Art des Erkennens in ihrer alltäglichen Praxis vollziehen. Ob also mit diesen Überlegungen ein sachdienlicher Beitrag zu einer theologischen Erkenntnislehre geleistet werden konnte, werden die Theologen zu beurteilen haben. Darum werden an dieser Stelle – und ebenso jeweils am Ende der beiden folgenden Kapitel – zunächst versuchsweise Folgerungen gezogen werden, die die Theologie betreffen. Daraus werden sich jeweils weiterführende Anfragen erge-

³⁹ Apg 2,11.

ben, die an die Theologen zu richten sind und deren Beantwortung ihnen überlassen bleiben muß.

Wenn die Aufgabe des *Verbum Oris* sich nicht darin erschöpft, die subjektive Befindlichkeit des Sprechers oder seine subjektive Meinung über den in Rede stehenden Gegenstand auszudrücken, sondern vor allem darin besteht, den Anspruch des Wirklichen so weiterzugeben, daß er den Hörer zu neuer Antwort herausfordert, dann gilt dies auch für das Wort der Verkündigung. Dieses Wort, das von Propheten und Aposteln auf maßgebliche Weise gesprochen wurde und im Wort der Predigt weitergegeben wird, bleibt »*Verbum externum*«, ein Wort, das die Hörer sich nicht selber sagen können; aber zugleich ruft es seine Hörer zu einer Antwort auf, die in Akten des Bekenkens und des Lobpreises gegeben wird. So begründet dieses Wort die Gemeinde als spezifische Dialoggemeinschaft: »Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, eine Belehrung, eine Offenbarung, ein Wort im Zungenreden, eine Auslegung«⁴⁰.

Wenn die objektive Geltung einer Aussage darauf beruht, daß sie, statt nur die subjektive Befindlichkeit des Sprechers auszudrücken, den Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergibt, dann gilt dies auch für die religiöse Aussage: Sie gibt Gottes Zuwendung und Anrede an den Hörer weiter, ruft ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort auf und macht ihn so zum Partner jener doxologischen Wechselrede, durch die die religiöse Gemeinde aufgebaut wird. Wenn daher eine Kommunikationsgemeinschaft an der Sprache erkannt wird, die sie spricht, weil diese Sprachform aus den vielfältigen Versuchen entstanden ist, den spezifischen Anspruch des Wirklichen zu beantworten und vernehmbar zu machen, dem diese Gemeinschaft sich unterstellt weiß, dann wird dies auch für die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden gelten. Wer die Eigenart dieser besonderen Kommunikationsgemeinschaft erfassen will, wird sich an der doxologischen Sprache orientieren müssen, die allein fähig ist, die Zuwendung und den Anspruch Gottes angemessen zu beantworten. Eine »pragmatische« Beschreibung des doxologischen Sprechens, d.h. die Beantwortung der Frage, was Menschen tun (*práttousin*), wenn sie geprägte Formen doxologischen Redens weitergeben, bildet den geeigneten Ansatz zur Ausformung einer theologischen Ekklesiologie, die die Eigenart und den Auftrag der Glaubensgemeinde zu bestimmen versucht: Die Gemeinde wird zum Ort der göttlichen Ge-

⁴⁰ 1 Kor 14,26.

genwart in der Welt, indem sie das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit in der doxologischen Rede beantwortet und zur Sprache bringt und sich so zu dem Gott bekennt, der »thront auf Israels Lobgesängen«⁴¹. Die spezifische Weise der Oikodomé, durch die das Gottesvolk des Alten wie des Neuen Bundes aufgebaut wird, ist an den besonderen Formen des wirkenden Wortes ablesbar, das die Mitglieder dieser Gemeinde in der Vielfalt ihrer Dienste und Ämter einander zusprechen.

Wenn der Anspruch des Wirklichen, auf den wir antworten, nur in dem hermeneutischen Wechselverhältnis zwischen Zeugnissen der Vergangenheit und den je neuen Erfahrungen je neuer Generationen zur Sprache kommt, dann gilt dies auch für die Zeugnisse jener Erfahrungen, die innerhalb der Glaubensgemeinschaft normative Bedeutung haben. Diese Zeugnisse geben die für diese Gemeinde konstitutiven Erinnerungen weiter und bezeugen zugleich die Umgestaltung zur Neuheit des Denkens, die den »Vätern im Glauben« widerfahren ist und sich an deren »Söhnen und Töchtern« jeweils neu ereignen soll. Nur innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft können solche Zeugnisse ihre hermeneutische Kraft bewahren und dadurch aus bloßen Dokumenten der Vergangenheit zum lebendigen und lebensschaffenden Wort für immer neue Hörer werden. Innerhalb dieser Überlieferung bleibt vor allem das Zeugnis der Propheten und Apostel die Norm, an der immer neue Generationen von Glaubenden ihr Anschauen und Denken zu überprüfen haben, um zu beurteilen, ob sie hinter jene Umgestaltung zur Neuheit des Denkens zurückgefallen sind, die in diesem Zeugnis zum Ausdruck kommt. Aber dieses normative Zeugnis wird nur zur »viva vox«, die immer neue Generationen zu ihrer je neuen Antwort herausfordert, sofern die jeweils gegenwärtige Dialoggemeinschaft der Glaubenden sich die Geschichte der Überlieferung und Auslegung dieses Zeugnisses als ihre eigene Geschichte zueigen macht. Die Dialoggemeinschaft der Glaubenden muß lernen, die Gestalt ihres Verbum Mentis et Oris als Phase in dieser Geschichte zu begreifen; denn nur so wird sie fähig, den Anspruch des Wirklichen als das vorantreibende Moment dieser Geschichte zu verstehen und in der Vorläufigkeit ihrer Weise des Glaubensverständnisses die bleibende Maßgeblichkeit dieses je größeren Anspruchs zu bezeugen.

Wenn die Weitergabe des heiligen Wortes an Mitglieder frem-

⁴¹ Ps 22,4.

der Überlieferungsgemeinschaften, religiös verstanden, eine freie, ungeschuldete Zuwendung des Heiligen an die bisher »Fremden« voraussetzt, dann wird dies auch für die christliche Missionspredigt gelten. Nicht ein apriorisches Wissen davon, daß der eine Gott zugleich der Gott aller Menschen ist, sondern das Zeugnis von der Selbsthingabe Jesu »für die Vielen« ermöglicht und legitimiert die Predigt an die »Heidenvölker«. Dem entspricht u. a. die Aussage des Briefs an die Epheser: Jenes »Einreißen der Scheidewand«, die bisher die Verehrer des wahren Gottes von denen getrennt hat, die von der »Bürgergemeinschaft Israels« ausgeschlossen waren, ist eine von Gott gewirkte, ungeschuldete Heilstat. Und das »Fleisch Christi«, sein am Kreuz dahingegebenes Leben, ist der Preis für die »Tötung der Feindschaft«, die bisher Israel von den Völkern getrennt hat⁴². Erst unter dieser Voraussetzung wird es möglich, auch rückschauend festzustellen, daß der Gott, als dessen »Feinde« die Heidenvölker bisher gelebt hatten, sich auch ihnen »nicht unbezeugt« gelassen habe⁴³. Und nur unter dieser Voraussetzung wird es möglich, daß auch das Zeugnis der Völker, das dieser Selbstbezeugung Gottes antwortet, für die Glaubensgemeinde Bedeutung gewinnt. Biblische Aussagen dieser Art werden unter der religionsphilosophischen Voraussetzung begreiflich, daß die geschichtliche Partikularität einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft nicht durch Berufung auf die allgemeine Natur aller Menschen außer Kraft gesetzt, sondern nur durch Berufung auf ein ebenfalls geschichtlich-partikuläres, unverwechselbares und zugleich freies Wirken der Gottheit zur Universalität erweitert werden kann.

An diese Folgerungen knüpfen sich wiederum *weiterführende Fragen*:

Kann eine sprachphilosophische Theorie, die das Wort, das ein Sprecher an einen Hörer richtet, (das Verbum Oris) als Moment im Aufbau einer Kommunikationsgemeinschaft begreift, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die »Oikodomé«, den Aufbau der Gemeinde als eines »Tempels aus lebendigen Steinen«, als Wirkung des gepredigten Wortes zu verstehen und umgekehrt die Gemeinde als denjenigen sozialen Ort zu bestimmen, an welchem solches Sprechen, Hören und Antworten möglich wird?

⁴² Vgl. Eph 2,11 ff.

⁴³ Apg 14,16.

Und kann der Theologe einer allgemein philosophischen Theorie des dialogischen Wortes einen hilfreichen Hinweis entnehmen, wenn er auf speziell theologische Weise fragt: Wie verhält sich der allem menschlichen Verstehen und darum auch allem »Gemeindebewußtsein« überlegene Geltungsanspruch dessen, was diese Texte sagen, zur gemeindebildenden Funktion dieser Texte und ihrer Überlieferung? Ein solches Verhältnis bestimmte ja die Eigenart dieser Texte nicht nur zur Entstehungszeit biblischer Schriften, sondern im Gesamtzusammenhang ihrer Überlieferung und Auslegung bis heute. Kann der Theologe auf solche Weise Kriterien gewinnen, um das verkündete Wort in seiner gemeinde-aufbauenden (»erbaulichen«) Bedeutung zu erfassen, ohne es in einen bloßen Ausdruck des »Gemeindebewußtseins« aufzulösen?

Und kann eine religionsphilosophische Theorie, die das Specificum religiöser Überlieferungsgemeinschaften darin sieht, die Ermächtigung zum Gotteslob weiterzugeben, eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, den Zusammenhang unterschiedlicher Formen der »oikodometischen« (gemeinde-aufbauenden) Rede zu bestimmen, beispielsweise den Zusammenhang zwischen der gottesdienstlichen Anamnese und der Anleitung zu einer christlichen Lebenspraxis, die ebenfalls doxologischen Charakter haben soll (ut in omnibus glorificetur – doxázetai – Deus)? Oder den Zusammenhang zwischen der hymnologischen Akklamation und der theologischen Prädikation (zwischen Doxologie und Dogma)? Und kann der Theologe dieser allgemein religionsphilosophischen Einsicht in Eigenart und Funktion der religiösen Kommunikationsgemeinschaft einen Hinweis abgewinnen, wenn er seine spezielle Frage beantworten will, wie die christliche Verkündigung und Praxis-Anleitung beschaffen sein muß, wenn sie jener »Erleuchtung der Herzen« dienen will, die die Glaubenden fähig macht, Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Gekreuzigten wiederzuerkennen⁴⁴?

Weiterhin hat sich gezeigt: Eine sprachphilosophische Theorie, die die Zeugnisse normativer Erinnerung als Grund und Maßstab einer Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte begreift, kann zeigen, worin die Funktion solcher Erinnerungen innerhalb dieser Geschichte besteht: Sie gibt den je größeren Anspruch des Wirklichen weiter, der von immer neuen Generationen eine Umgestaltung des

⁴⁴ Vgl. 2 Kor 4,4–6.

Anschauens und Denkens verlangt; so erweist sich gerade die Erinnerung als das vorantreibende Moment dieser Geschichte. Daran schließt sich die zweite Frage an: Kann eine solche sprachphilosophische Theorie auch der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese das Verhältnis zwischen dem normativen Zeugnis der Propheten und Apostel, der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte dieses Zeugnisses und der »viva vox evangelii« bestimmen will, die diesen Anspruch je gegenwärtig zur Sprache bringt? Und kann der Theologe aus einer solchen sprachphilosophischen Theorie der transzendentalen (d.h. Erfahrung ermöglichenden) Bedeutung von Überlieferungsgemeinschaften einen hilfreichen Hinweis gewinnen, wenn er auf speziell theologische Weise danach fragt, wie sich das je gegenwärtige Hören auf den biblisch bezeugten Anruf Gottes zur Geschichte der Kirche als einer Überlieferungs- und Auslegungsgemeinschaft verhält?

Und spezieller gefragt: Kann eine allgemein sprachphilosophische Theorie, die die Universalität des Geltungsanspruches einer sprachlichen Äußerung mit der Historizität des *Verbum mentis et oris* zusammenzudenken versucht, der Theologie eine Hilfe bieten, wenn diese versucht, die universale Geltung der biblischen Botschaft so zu begreifen, daß sie die Vielstimmigkeit der Weisen nicht ausschließt, wie diese Botschaft von Menschen, die unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften angehören, gehört, beantwortet und so auf immer neue Weise zur Sprache gebracht wird? Kann der Theologe aus einer solchen philosophischen Theorie einen hilfreichen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, wie sich die normative Kraft biblischer, an eine partikuläre Geschichte gebundener Erfahrungszeugnisse zu der Universalität der göttlichen Heilsanrede verhält, die in diesen Zeugnissen zur Sprache kommt?

Eine speziell religionsphilosophische Theorie des religiösen Überlieferungswortes kann begreiflich machen, daß der religiöse Sprecher die Möglichkeit, die Inhalte der religiösen Verkündigung über die Grenzen der eigenen Überlieferungsgemeinschaft hinauszutragen, als Antwort des Menschen versteht, der dadurch einer freien Entscheidung des Heiligen selbst entsprechen will. Kann eine solche religionsphilosophische Theorie eine Hilfe für die Theologie bedeuten, wenn diese sich bemüht, die universelle Heilszuwendung Gottes zu allen Menschen mit der Unverwechselbarkeit der Botschaft von Christi Tod und Auferstehung zusammenzudenken? Und kann

der Theologe aus einer solchen philosophischen Theorie des religiösen Überlieferungswortes einen Hinweis gewinnen, wenn er auf spezifisch theologische Weise danach fragt, wie sich die besondere und unverwechselbare Geschichte der Glaubensgemeinde zur allumfassenden Geschichte der Menschheit verhält, der Gott sich nie »unbezeugt gelassen« hat, und wenn er angeben will, auf welche Weise dennoch die ganze Menschheit auf das unverwechselbare Zeugnis dieser partikulären Überlieferungsgemeinschaft verwiesen bleibt?

Fragen dieser Art wird der Theologe selber beantworten müssen. Aber sofern er sich vom Philosophen derartige Fragen stellen läßt, kann er bemerken, daß eine philosophische Einübung ihm Möglichkeiten aufschließt, traditionelle Themen seines eigenen Faches auf neue Weise zu bearbeiten.