

A Der Kontext einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie: Die Lehre von Traditionen und Institutionen

1. Der weitere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Traditionen und Institutionen im Allgemeinen

a) *Aufgaben der Überlieferung und ihrer Organe*

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie, auch wenn sie sich speziell auf die Ecclesia Israel beziehen will, muß mit einigen Überlegungen zur allgemeinen Lehre von Traditionen und Institutionen beginnen. Und in diesem Rahmen hat seit langer Zeit eine Frage besondere Bedeutung gewonnen: die Frage, wie sich der Maßgeblichkeitsanspruch von Traditionen und Institutionen zur Selbstgesetzgebung der Vernunft verhalte. Denn unter dem Einfluß der reformatorischen Traditionskritik, vor allem aber in Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärungszeit, die in Traditionen und Institutionen die wirksamste Kraft zur Stabilisierung von Vorurteilen gesehen hatte, galt es im Rahmen der apologetisch verstandenen Ekklesiologie als die vordringlichste philosophische Aufgabe, den Maßgeblichkeitsanspruch von religiösen Traditionen und Institutionen zu rechtfertigen und das Verhältnis dieses Anspruchs zur Selbstgesetzgebung der Vernunft zu bestimmen. Diese Frage ist schon zu Beginn der hier vorgelegten Untersuchung aufgeworfen worden; denn die Erwartung, die die Theologen im Rahmen ihrer »Demonstratio catholica« an die Philosophie richten, ist darauf gerichtet, daß die Philosophie diese Frage beantworte (s. Band I, 55 ff.). Und schon dort ist darauf hingewiesen worden, daß die Sprache das deutlichste Beispiel dafür sei, daß Traditionen notwendig sind, wenn die Individuen jene »Forma Mentis« gewinnen sollen, die sie zu aktiver Sprachkompetenz und damit zugleich zur »Mündigkeit des Denkens« fähig macht (s. Band I, 62 ff.). Dies zeigte sich noch deutlicher, als im Zweiten Teil des ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung unter dem Titel »Gotteswort im Menschenwort« von dem Verhältnis zwi-

schen der religiösen Sprache und der Befähigung zur religiösen Erfahrung die Rede war (s. Band I, 262 ff.). Darum seien an dieser Stelle diejenigen Ergebnisse der sprachphilosophischen Überlegungen in Erinnerung gerufen, die für eine philosophische Einübung in die Eklesiologie bedeutsam sind.

α) Ein sprachphilosophischer Zugang

Die Worte, die Menschen zueinander sprechen (die »Verba Oris«) können nur deswegen den Bezug zu Gegenständen gewinnen (statt nur die subjektive Befindlichkeit des Sprechers mitzuteilen), weil zuvor schon das menschliche Anschauen und Denken (das »Verbum Mentis«) in einem Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch vollzogen wird. Indem dieser Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergegeben wird und nun auch ihn zu einer Antwort herausfordert, die er in seinem eigenen Anschauen und Denken geben muß, nötigt dieser Anspruch ihn, wie schon den ersten Sprecher, zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens. Indem der Dialog unter Menschen auf solche Weise dem Dialog jedes Gesprächspartners mit dem Wirklichen dient, wird die Dialoggemeinschaft, die sie bilden, zu einem wesentlichen Moment jener »Formatio Mentis«, durch die beide zu ihrer je eigenständigen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen und damit zu je eigener Erfahrung fähig werden. Doch wird dieser Dialog nicht nur unter Zeitgenossen geführt, sondern bezieht die Erfahrungs-Zeugnisse früherer Generationen ein. Dadurch erweitert sich die Dialoggemeinschaft zur Überlieferungsgemeinschaft; und nicht nur der Dialog unter Zeitgenossen, sondern auch der Umgang mit Zeugnissen der Überlieferung wird für die Individuen zur Gelegenheit, ihre jeweils erreichte Forma Mentis selbstkritisch zu überprüfen, um so erst zu einer angemessenen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen fähig zu werden. So wird die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Sprache zu einem unersetzlichen Mittel, das die je aktuellen Sprecher befähigt, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu transformieren (s. Band I, 1. Teilergebnis, S. 270 ff.).

Um nun Überlieferung möglich zu machen, muß in der Überlieferungsgemeinschaft eine Sprache gesprochen werden, die nicht von jeder Generation neu »erfunden«, sondern jeweils schon »vorgefunden« wird, auch wenn die Individuen lernen müssen, »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, also in dieser vorgefundenen Sprache zu sagen, was ihnen niemand vorgesagt hat. Damit bilden sie, aufgrund

ihrer eigenen Erfahrung, die erlernte Sprache eigenständig weiter. Dazu ist es nötig, daß Hörer zu Sprechern werden und insofern in die Funktionsnachfolge früherer Sprecher eintreten. Nun kann man unter einer »Institution« eine Weise menschlicher Interaktion verstehen, die auf Nachfolge angelegt ist. Insofern ist die Sprachgemeinschaft, die die Generationen übergreift, ein besonders deutliches Beispiel einer Institution. Und an diesem Beispiel läßt sich schon jetzt, in einer ersten Annäherung, ablesen, worauf die Unentbehrlichkeit von Institutionen beruht: Sie sichern jene Überlieferung, ohne die die Individuen nicht oder nur auf sehr fragmentarische Weise zur Transformation von Erlebnissen in Inhalte der Erfahrung fähig würden.

Ein wesentliches Mittel, das sprachliche Überlieferung möglich macht, sind geprägte *Sprachformen*, die es dem einzelnen Sprecher möglich machen, in eine erkennbare Funktion in der Überlieferungsgemeinschaft einzutreten; ein weiteres Mittel sind mündlich oder schriftlich im Wortlaut überlieferte *Texte*, denen spätere Hörer oder auch Leser entnehmen, zu welcher Forma Mentis ihr Verfasser durch seine Versuche, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten, gelangt war. Der Umgang mit solchen Texten und der Versuch, in ihrem Lichte eigene Erfahrungen zu verstehen, aber auch im Lichte eigener Erfahrung den Bedeutungsgehalt solcher Texte zu begreifen, wird dann zu einem wesentlichen Mittel der »Bildung« in einer Überlieferungsgemeinschaft, d. h. der Befähigung ihrer Mitglieder zu je bestimmten Weisen der Erfahrung (s. Band I, 2. Teilergebnis, S. 320 ff.). Sind solche Texte entstanden und in einer Überlieferungsgemeinschaft zu normativer Geltung gelangt (d. h. in den Rang von Maßstäben der Selbst-Überprüfung der Überlieferungsgenossen erhoben), dann gewinnen die Fachleute der Auslegungskunst und die Vertreter der dieser Kunst entsprechenden Theorie eine unersetzliche Funktion innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft (s. Erster Band, 3. Teilergebnis S. 389 ff.).

β) Folgerungen für die allgemeine Lehre von Traditionen und Institutionen

Die Sprachgemeinschaft als ausgezeichnetes Beispiel einer Institution, in der Hörer zu Sprechern werden und geprägte Formen des Sprechens die Möglichkeit einer Funktionsnachfolge der Sprecher und Hörer sichern, kann zunächst einen Hinweis darauf geben, auf welche Weise für die Entstehung und den Fortbestand von Institutionen überhaupt gewisse Regeln konstitutiv sind. Es sind zunächst die

Regeln der Wortbildung und des Wortgebrauchs, für die Bildung von Sätzen und Redewendungen, die eingehalten werden müssen, wenn sprachliche Ausdrücke von etwas sprechen und etwas besagen sollen. Das jeweils vorgefundene Regelsystem einer Sprache ist die Bedingung für Sachbezug (reference) und Bedeutungsgehalt (meaning) der sprachlichen Ausdrücke, die die Individuen benutzen. Das schließt nicht aus sondern ein, daß die Sprache durch ihren »Gebrauch« auch ihrem Wortschatz und ihrer grammatischen Form nach weiterentwickelt wird. Aktive Sprachkompetenz in der vorgefundenen Sprache ist die Bedingung dafür, daß die Sprechenden fähig werden, auch neue Sprachformen zu prägen, die unter gewissen Bedingungen zum »festen Bestand« der Sprachgemeinschaft werden können. Auch noch die historische Weiterentwicklung der Sprach-Regeln ist nur möglich, wenn die Sprechenden den Gesamt-Rahmen des sprachlichen Regelsystems nicht verlassen, sondern sich innerhalb seiner begegnen.

Aber gerade an diesem Beispiel läßt sich ablesen: Daß Regeln, die Funktionsnachfolge möglich machen, die besondere Gestalt von Rechtsnormen annehmen, ist zwar in vielerlei Hinsichten naheliegend, zuweilen auch notwendig, aber nicht für Institutionen als solche konstitutiv. Auch solche Institutionen, die ein eigenes Recht ausgebildet haben, erschöpfen sich nicht darin, Rechtsgemeinschaften zu sein. Sie sind nicht dadurch zu Institutionen geworden, daß sie sich Rechtssatzungen gegeben haben; sondern sie haben sich Rechtssatzungen gegeben, weil sie Institutionen waren. Die Notwendigkeit, ihre spezifischen Formen der Kommunikation und Interaktion überlieferungsfähig zu machen, hat sie genötigt, institutionalisierte Formen der Funktionsnachfolge auszubilden. Die spezifische Form von Rechtsregeln aber war nur eine unter mehreren möglichen Momenten dieser Institutionalisierung – und nicht in allen Fällen war sie notwendig. Für die Sprache ist es von sehr untergeordneter Bedeutung, ob ihre Regeln den Charakter von Rechtsnormen gewinnen, etwa durch »Regelbücher«, die ein Ministerium oder eine Konferenz von Ministern in Kraft setzt. Die Sprache ist nicht deswegen eine Institution, weil sie rechtlich festgelegten Regeln folgt; sondern die Frage, ob es zweckmäßig ist, ihren Regeln sekundär auch Rechts-Charakter zu geben, kann nur deswegen auftreten, weil sie immer schon, vor aller Rechtssetzung, Institution ist, d. h. ein Komplex von Regeln, die die Funktionsnachfolge von Hörern und Sprechern möglich macht. Das gilt auch von anderen Institutionen (und so auch von

der Kirche): Sie sind nicht Institutionen, weil sie ein Recht ausgebildet haben; sondern sie bilden unter gewissen Bedingungen ein Recht aus, weil sie Institutionen, auf Funktionsnachfolge angelegte Interaktionsgemeinschaften, sind. Ob dies geschieht und in welcher Form Rechtsnormen dem Fortbestand einer Überlieferung und der Funktionsfähigkeit ihrer Institutionen dienen, hängt von der Eigenart der jeweiligen Überlieferung ab, die weitergetragen werden soll. Und ob das Recht, sofern ein solches entsteht, der Institution dient oder ihr schadet, ist deswegen von Fall zu Fall an der Eigenart dieser Überlieferung zu prüfen.

Nun ist die Sprachgemeinschaft nicht nur das deutlichste Beispiel für eine Institution, sie ist auch das wichtigste Mittel, das Überlieferung möglich macht. Darum fehlen in keiner Institution die »Diener am Wort«, die die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft in den Gebrauch der gemeinsam gesprochenen Sprache und in den Umgang mit Texten einführen, die in einer Überlieferungsgemeinschaft normative Geltung haben. Weil nämlich der Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, in Wechselwirkung mit dem Dialog unter Menschen steht, die einander, durch Zeugnisse ihrer Erfahrung, den Anspruch des Wirklichen weitergeben und im Wechselspiel des Hörens und Antwortens ihr Anschauen und Denken ausformen, ist die Sprache das wichtigste Mittel der Überlieferung. Dabei entwickeln unterschiedliche Überlieferungsgemeinschaften ihre je besondere Sprache, und zwar nicht nur die Nationalsprachen, sondern auch, innerhalb ihrer oder auch parallel zu ihnen, besondere »Sachgebietssprachen«. Diese sind nicht nur notwendig, um das Gespräch zwischen den »Sachkennern« je eines Erfahrungsgebietes zu ermöglichen, sondern auch dazu, eine »Forma Mentis« auszubilden, die dem je spezifischen Anspruch der auf diesem Sachgebiet begegnenden Wirklichkeit durch eine je spezifische Weise des Anschauens und Denkens entspricht. Wer den Blick für mathematische oder naturwissenschaftliche Sachverhalte schulen soll, muß sich in die Sachgebietssprache der Mathematik und Naturwissenschaft einüben. Wer für die Erfahrungen sensibel werden will, die in Werken der Dichtung bezeugt werden, muß seine Sprache an der Sprache der Dichtung schulen. Wer fähig werden will, ein Anschauen und Denken auszubilden, das dem spezifischen Anspruch des Heiligen antworten soll, muß in die Sprache der Religion, vor allem in die Sprache des Gebets eingeführt werden. Darum ist jeder Lehrer immer zugleich Sprachlehrer. Und zur Institutionalisierung jener Dienste an der Überliefe-

rungsgemeinschaft, die deren Mitglieder fähig machen, zu aktiven Gliedern dieser Gemeinschaft zu werden, gehört es, *daß besondere Glieder innerhalb der Gemeinschaft zu Sprachlehrern werden.*

Dabei erschöpft sich die Aufgabe der Sprachlehrer nicht darin, ihren Schülern einen Schatz von Vokabeln zur Verfügung zu stellen und ihnen jene Kenntnis grammatischer Formen zu vermitteln, die notwendig ist, um zu erkennen, welche Funktion diese Vokabeln in vorliegenden Texten erfüllen. Beides ist nötig, um solche Texte inhaltlich zu verstehen. Aber der Sprachlehrer hat seine Aufgabe erst erfüllt, wenn er seinen Schülern darüber hinaus »aktive Sprachkompetenz« vermittelt, d. h. sie befähigt, nicht nur vorgefundene Redewendungen zu wiederholen, sondern in der erlernten Sprache zu sagen, was niemand ihnen vorgesagt hat. Dann wird der Umgang mit überlieferten Texten, z. B. mit »Lesestoffen« im Unterricht, dazu dienen, das Vermögen der Schüler zur bewußten Wahl von Ausdrücken und Satzformen ihres eigenen Sprechens zu schulen und ihre »aktive Sprachkompetenz« an solchen Texten kritisch zu prüfen, aber auch im eigenen Sprechen eigene Erfahrungen mit der erlernten Sprache zu machen und im Lichte dieser eigenen Sprach-Erfahrungen das Verhältnis von Gestalt und Inhalt überlieferter Texte genauer zu erfassen. Erst in dem Maße, in dem das gelingt, wird der Sprach-Unterricht zu einer Schule aktiven Eintretens in die Sprachgemeinschaft und ihre Geschichte.

Nun spielen für alle Überlieferungsgemeinschaften normative Texte eine ebenso traditionsbegründende wie traditionskritische Rolle: In ihnen wird das Zeugnis von Erfahrungen weitergegeben, die für eine Überlieferungsgemeinschaft konstitutiv sind, und sie bezeugen diese Erfahrung in einer Form, an der immer neue Generationen ihr eigenes Anschauen und Denken überprüfen können, um zu beurteilen, ob sie hinter jene »Formatio Mentis« zurückgefallen sind, die die Verfasser des normativen Textes zu ihrer Antwort auf den bezeugten Anspruch des Wirklichen befähigt hat. Wenn also die Überlieferungsgemeinschaft zu einem kritischen Selbstverständnis fähig werden soll, ist die Berufung auf derartige normative Texte in ihrer zugleich traditionsbegründenden und traditionskritischen Funktion unerlässlich. Ihr Gebrauch wird zur Bedingung des Dialogs, der innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft geführt wird, und zugleich zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihr (s. Band I, 2. Teilerg., S. 320 ff.). Das gilt für die »Lesergemeinde« eines Dichters nicht weniger als für die Rechtsgemeinschaft der Staatsbürger oder die reli-

giöse Überlieferungsgemeinschaft. Darum gehören *neben den Sprachlehrern die »Lesemeister«* zu den unentbehrlichen Trägern eines institutionalisierten Dienstes an der Überlieferungsgemeinschaft. Sie üben neue Generationen in den Gebrauch solcher Texte ein und befähigen sie dazu, solche Texte in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihren eigenen Erfahrungen zu bringen.

Deshalb fällt die Aufgabe dieser »Lesemeister« nicht mit der des historischen Forschers zusammen, der die Texte allein aus den besonderen Bedingungen ihrer Entstehungszeit heraus zu begreifen und die Aussage-Intention ihrer Verfasser zu rekonstruieren versucht. Der »Lesemeister« muß den Text in ein Verhältnis zu den Lesern seiner Zeit und zu deren Erfahrungen bringen, die der Verfasser in vielfältiger Hinsicht nicht vorhersehen konnte. Nur so können immer neue Leser ihre Antwort auf den Anspruch des Wirklichen geben, der ihnen in den alten Texten bezeugt wird. Dazu ist zwar die genaue Erfassung ihrer »historischen Bedeutung« unerlässlich. Aber sie reicht für sich genommen nicht aus.

Das wird besonders deutlich, wenn eine weitere Funktion normativer Texte ins Auge gefaßt wird: Sie können dazu dienen, über gewisse Traditionsbrüche hinweg eine Wiederanknüpfung möglich zu machen. Das gebräuchlichste Mittel dazu besteht darin, die normativen Überlieferungsinhalte schriftlich aufzuzeichnen. »Klassische« Texte können, auch wenn sie eine gewisse Zeit lang nicht beachtet worden sind, wiederentdeckt und neu gelesen werden. Eine mögliche Definition ihrer »Klassizität« (die ich meinem Lehrer Gerhard Krüger verdanke) lautet daher: »Klassisch ist, was einer Renaissance fähig ist«. Nicht selten werden gewisse Schriften oder Teile von ihnen, die zum »kanonischen Bestand« einer Überlieferungsgemeinschaft gerechnet werden, für eine gewisse Zeit in der Geschichte einer solchen Gemeinschaft zwar noch aufbewahrt und abgeschrieben, finden aber wenig Beachtung. Und zuweilen werden sie dann von neuen Generationen wiederentdeckt und beginnen wieder »zu ihnen zu sprechen«, d. h. sie zu einer Antwort auf den darin bezeugte Anspruch des Wirklichen herauszufordern.

Doch erhebt sich in solchen Fällen die Frage: Genügt eine solche »rein literarische« Wiederentdeckung derartiger Texte, um an die unterbrochene Tradition wieder anzuknüpfen? Nicht selten ist das, was sich als »Renaissance« versteht, weit mehr ein Neubeginn, der sich der überlieferten schriftlichen (oder auch nicht-schriftlichen) Zeugnisse der Vergangenheit nur als eines Materials bedient, um

ganz andere Weisen des Selbst- und Weltverständnisses zustande-zubringen. Die »Klassizismen« der Kunst- und Literaturgeschichte verstärken diesen Verdacht. (Der Klassizismus an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hielt für »römisch«, was dem eigenen, ganz anders gearteten Lebensgefühl der Epoche entsprach.)

Es kommt daher darauf an, den normativen Texten der Überlieferung einen »Sitz im Leben der Überlieferungsgemeinschaft« zu geben, d. h. einen Kontext ihres Gebrauchs, innerhalb dessen sie auch über Zeiten mangelnden Verstehens hinweg nicht nur weitergegeben, sondern in wechselnden Lebenssituationen in Erinnerung gerufen werden. Die Aufgabe des »Lesemeisters« besteht darin, die normativen Texte einer Überlieferungsgemeinschaft auch über solche Zeiten mangelnden Verstehens hinweg »in Gebrauch zu halten«. Der oft gering geachtete »Zitatenschatz einer Bildungsgesellschaft« ist ein solches Mittel der Weitergabe, auch wenn sich bei kritischer Betrachtung oft genug zeigt, daß bei solchen zur gesellschaftlichen Gewohnheit gewordenen Zitationen der ursprüngliche Bedeutungsgehalt der herangezogenen Texte weithin verlorengegangen ist. Sie liegen dann wenigstens, indem sie Bestandteil der Überlieferung bleiben, zu einer nicht nur literarischen, sondern auf das Leben der Gesellschaft bezogenen Wiederentdeckung bereit. Und in diesen Kontext des gemeinsamen Lebens können dann auch vergessene oder lange Zeit unbeachtet gebliebene Texte wieder »implantiert« werden. Darum werden normative Texte auch in Phasen, in denen sie von neuen Generationen nicht mehr verständlich erscheinen, nicht aus dem »Lesekanon« gestrichen; und die Anleitung zu ihrer Lektüre hat die Aufgabe, den Gebrauch dieser Texte nicht ganz absterben zu lassen und ihnen im Leben der Lesergemeinde eine Stelle offenzuhalten. Das gilt nicht nur von religiösen Texten, die nicht aus dem Kanon gestrichen werden und deren Lektüre nicht einfach unterlassen werden darf, wenn sie, in einer gewissen Phase der Geschichte, nicht mehr verständlich erscheinen. Auch die Anleitung, große Werke der Dichtkunst nicht ganz »außer Gebrauch kommen« zu lassen, wenn den Lesern die Herstellung eines hermeneutischen Wechselverhältnisses zu ihren Erfahrungen nicht mehr gelingt, steht im Dienste einer solchen erhofften späteren Überwindung des Traditionsbruches.

Dazu freilich ist ein angemessenes Verständnis der normativen Texte erforderlich. Daraus entstehen spezifische Aufgaben ihrer Auslegung. Diese hat einen *Gebrauch* solcher Texte möglichst zu ma-

chen, der ihrer *Funktion* gemäß ist. Darum gehören auch *die Interpreten* zu den unentbehrlichen Dienern am traditionsbegründenden Wort. Die Tätigkeit dieser Interpreten ihrerseits bedarf, sobald divergierende Auslegungsmöglichkeiten auftreten, der Reflexion auf die geeignete Methode. Darum sind zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft neben den Praktikern der Auslegungskunst auch deren Theoretiker erforderlich, die zu dieser »Kunst« die entsprechende »Kunstlehre« entwickeln. Diese heißt seit Schleiermacher »Hermeneutik«. Und so gehören auch die *Argumentationsspezialisten der hermeneutischen Theorie* zu den unentbehrlichen Organen einer Überlieferungsgemeinschaft.

Nun ist es nicht erstaunlich, daß wichtige Auskünfte über die Funktion von Traditionen und Institutionen durch eine philosophische Betrachtung der Sprache gewonnen werden können. Denn die Sprache ist das wichtigste Mittel zur Bezeugung von Erfahrungen und zur Weitergabe solcher Zeugnisse. Darum hat sie eine zentrale Funktion für die Entstehung und den Fortbestand von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Dennoch darf nicht vernachlässigt werden: Traditionen werden auch auf *nicht-sprachliche* Weise weitergegeben. Nicht nur Texte, sondern auch Verhaltensformen können innerhalb einer Gemeinschaft der Zeitgenossen und unter den Mitgliedern einer Überlieferungsgemeinschaft normative Bedeutung gewinnen und zu Kennzeichen der Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften werden. Nicht nur Sprachformen, sondern auch Verhaltensweisen können »ritualisiert«, d. h. in eine tradierbare Form gebracht werden und dazu dienen, das Zusammenspiel der »Rollen« in einer Gemeinschaft zu regeln und deutlich zu machen. Sie zeigen dann an, in welcher für die Gruppe bedeutsamen Eigenschaft ein Glied dieser Gruppe auftritt und in welcher Weise es für sein Verhalten Anerkennung erwartet. Vor allem aber läßt sich zeigen, daß auch diese geprägten Formen der Praxis wesentlich dazu beitragen, die Individuen in eine bestimmte Weise des Anschauens und Denkens einzuüben, und daß sie deshalb die Weise, wie sie sich selbst und ihre Welt erfahren, wirksam bestimmen. Auch die in einer Gemeinschaft als normativ geltende Praxis ist deshalb auf ihre Funktion im Aufbau einer solchen Gemeinschaft hin zu untersuchen.

Fragt man nun nach den Trägern solcher Funktionen, die Überlieferung möglich machen, so trifft man auf solche Personen, deren Funktion in der Gemeinschaft auch ihrerseits institutionellen, auf Funktions-Nachfolge angelegten Charakter haben. Dabei nehmen

unter den schon erwähnten Sprachlehrern die Eltern die erste Stelle ein. Nicht ohne Grund hat man stets den »Bildungswert« der Muttersprache, d. h. der von den Eltern erlernten Sprache, für die »Formatio Mentis« der heranwachsenden Generation hervorgehoben. Doch nehmen bei wachsender Differenzierung der Gesellschaft auch andere Lehrer die »Bildungs-Aufgabe« von Sprachlehrern wahr.

Ähnliches gilt von den nicht-sprachlichen Momenten der Überlieferung. Unter den Institutionen, die diese nicht-sprachlichen Momente der Überlieferung weitergeben, sind wiederum an erster Stelle die Väter und Mütter zu nennen. Wie sie den Kindern durch Einübung in die »Muttersprache« die erste und dauerhafteste Prägung ihres Anschauens und Denkens vermitteln und so die wichtigsten »Diener des Wortes« sind, so ist die Einübung in die »Vätersitte« das wichtigste nicht-sprachliche Moment der Überlieferung. Auch wenn der Ausdruck »Vätersitte« heute etwa antiquiert klingt und dem Verdacht ausgesetzt ist, als sollte die nachwachsende Generation am Verhalten längst vergangener Generationen ihre Orientierung gewinnen, so bleibt doch auch in modernen Gesellschaften die »Kinderstube« der wichtigste Ort, an dem Menschen lernen, ihr Verhalten zu anderen Menschen auf einen »Grund-Konsens« über das Richtige und das Verkehrte zu stützen, der nicht in jeder neuen Situation neu verabredet werden muß.

Mit wachsender sozialer Differenzierung tritt neben die Familiengemeinschaft die Rechtsgemeinschaft. Deren Aufgabe erschöpft sich nicht darin, ihre Mitglieder vor Gewalt im Innern und vor feindlicher Bedrohung von außen zu schützen. Ihre Normen bringen vielmehr einen Grundkonsens zum Ausdruck, ohne den das Leben einer konkreten Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft nicht aufrechterhalten werden kann. Die Aufgabe dieser Rechtsgemeinschaft erschöpft sich nicht darin, verbal tradierte Normen weiterzugeben und anzuwenden. Mindestens ebenso wichtig ist eine gemeinschaftlich geübte Praxis, durch die die Mitglieder der Gemeinschaft ein Bewußtsein dafür ausbilden, was innerhalb der Gemeinschaft »als recht oder unrecht zu gelten hat«. Sogar in allem Streit um das Rechte und Unrechte, der nach Auffassung des Aristoteles das Kennzeichen der Gemeinschaft von Bürgern ist, bleibt man nur so lange argumentationsfähig, wie man auf einen solchen Grundkonsens zurückgreifen kann. So wird das Recht zu einer Schule der sittlichen Erfahrung, weil es die Rechtsgenossen in eine Weise des Anschauens und Denkens einübt, in der jeder Einzelne für sich nur in Anspruch

nimmt, was er auch allen Anderen zubilligt. Nur unter dieser Voraussetzung aber wird auch im rein theoretischen Diskurs der Andere zum gleichberechtigten Partner eines Dialogs, in welchem die Beteiligten ihre subjektiven Ansichten und Absichten auf ihre objektive Geltung hin überprüfen. Dies ist ein Beispiel dafür, wie innerhalb einer Überlieferung sprachliche und nicht-sprachliche Momente ineinandergreifen. Bei der Betrachtung der speziell religiösen Überlieferung wird sich zeigen, daß dieses Ineinandergreifen gerade hier besondere Bedeutung gewinnt.

b) Legitimationskriterien

Aus den Aufgaben, zu deren Erfüllung Institutionen notwendig sind, ergeben sich zugleich die Kriterien ihrer Legitimation. Traditionen und Institutionen üben die Glieder der Überlieferungsgemeinschaft in eine bestimmte »Formatio Mentis« ein, kraft derer sie fähig werden, einen Erfahrungskontext von je spezifischer Struktur aufzubauen und in diesen nicht nur die überlieferten Inhalte gemeinsamer Erinnerung einzuordnen, sondern auch die je neuen Erlebnisse immer neuer Generationen, um sie in Inhalte einer wiederum je spezifisch gearten Erfahrung zu transformieren. Auf diese Weise wird die institutionell gesicherte Überlieferung zu einer »Schule der Erfahrung«: Die Überlieferungsgenossen lernen, in eigener Aktivität des Anschauens und Denkens derartige Erfahrungen zu machen und sie in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu den Inhalten der Überlieferung zu bringen. Und in dem Maße, in denen ihnen dies gelingt, werden sie zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Orientierungskraft der Überlieferung.

Auch dies ist exemplarisch an der Funktion der »Diener am Wort« ablesbar. Alle Sprachlehrer, Lesemeister, Spezialisten der Auslegung und der Argumentation, durch die zwischen divergierenden Auslegungsmöglichkeiten entschieden wird, erfüllen ihre Aufgabe nur, wenn sie ihren Schülern »aktive Sprachkompetenz« vermitteln und sie zu verantwortlicher Aneignung der Tradition befähigen.

Bei der Bemühung der Sprachlehrer, den Schülern aktive Sprachkompetenz zu vermitteln, tritt das Verhältnis von Sprache und Erfahrung besonders deutlich hervor. Denn wegen des engen Zusammenhangs zwischen dem Verbum Oris und dem Verbum Mentis, zwischen dem Wort, das zu fremden Hörern gesprochen wird, und der Form des Anschauens und Denkens, in der wir schon

vor jeder nach außen verlautenden Äußerung den Anspruch des Wirklichen beantworten, ist der Erwerb aktiver Sprachkompetenz nicht nur ein Spezialgebiet der »Bildung«, sondern eine zentrale Bedingung für den Erwerb von Erfahrungsfähigkeit überhaupt. Wenn innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft die Fähigkeit der Individuen entwickelt und weitergegeben werden soll, im Lichte des Gehörten das eigene Erleben »so zu buchstabieren, daß es als Erfahrung gelesen werden kann«, dann muß die Sprache und die Sprachlehre daran gemessen werden, ob sie die Kompetenz vermittelt, Gehörtes und selber Erfahrenes so zu verknüpfen, daß der Hörende, zu eigener Erfahrung befähigt, zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit (die Maßgeblichkeit und Erhellungskraft) des Gehörten werden kann. Der Sprachlehrer hat seine Aufgabe nur dann erfüllt, wenn er den Schüler auf solche Weise zum aktiven Mitglied der Sprachgemeinschaft hat werden lassen. Es wird sich zeigen, daß auch an die Sprache religiöser Überlieferungsgemeinschaften und an ihre Sprachlehrer diese kritische Anfrage gerichtet werden muß (s. S. 40 ff.).

Nicht weniger als bei der Bemühung der Sprachlehrer, die ihren Schülern aktive Sprachkompetenz zu vermitteln versuchen, tritt bei der Tätigkeit der »Lesemeister«, die ihre Schüler in den aktiven Umgang mit normativen Texten einer Überlieferungsgemeinschaft einüben wollen, der Zusammenhang von Sprache und Erfahrung deutlich hervor. Es ist für die Erfahrungsfähigkeit der Individuen nicht gleichgültig, welche Texte in einer Überlieferungsgemeinschaft als normativ anerkannt werden und auf welche Art diese Texte ausgelegt werden. Freilich läßt sich auch zeigen, daß manche dieser Texte, wenn sie als normativ anerkannt werden, die Erfahrungsfähigkeit derer, die sich in ihren Gebrauch eingeübt haben, einschränken oder sogar Fehlformen der Erfahrung erzeugen. Wer sein Anschauen und Denken nur an »Trivial-Literatur« geschult hat, wird daraus keine Impulse zur Entwicklung einer differenzierten Weise gewinnen, eigene Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren. An späterer Stelle wird sich, in spezieller Anwendung auf religiöse Überlieferungsgemeinschaften, zeigen, daß es unter anderem bestimmte Arten von Erzählungen sind, an denen die Mitglieder der Gemeinschaft ihr Anschauen und Denken so schulen, daß sie zur religiösen Erfahrung fähig werden. Und auch hier gibt es überlieferte Texte, z. B. gewisse Arten des Mythos, die die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung eher verkümmern lassen als sie zu »bilden«.

Auch daran läßt sich eine allgemeine Regel ablesen: Überlieferungsgemeinschaften sind unentbehrlich, wenn das Individuum erfahrungsfähig bleiben soll. Denn nur indem das Individuum seine Erfahrungen anderen bezeugt und auf die Weise hört, wie diese auf sein Zeugnis antworten und damit zugleich den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zur Sprache bringen, kommt ihm zum Bewußtsein, daß dieser Anspruch des Wirklichen »stets größer« ist als die eigene Antwort, und daß deswegen die Aufforderung, sich »zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«, niemals abschließend erfüllt ist. Und nur dadurch bleibt der Einzelne davor bewahrt, daß sein Dialog mit dem Wirklichen unversehens in eine Selbstbestätigung umschlägt, in welcher er, an immer neuen »Beispielfällen«, die einmal gewonnene Sichtweise zu bewähren meint. Wo der Dialog unter Menschen abbricht, verwandelt auch der Dialog mit dem Wirklichen sich zum Selbstgespräch. Und das Gleiche gilt für Überlieferungsgemeinschaften. Nur indem die Zeitgenossen an den Zeugnissen früherer Generationen ablesen, daß diese den Anspruch des Wirklichen auf andere Weise vernommen und zur Sprache gebracht haben, und indem sie sich darauf vorbereiten, zu bemerken, daß die jeweils jüngere Generation auf das Erfahrungszeugnis der Älteren anders antwortet als diese selbst, gewinnt das Bewußtsein von der »je größeren Wahrheit« eine konkrete Gestalt: Die eine Wahrheit zeigt sich in einem hermeneutischen Wechselverhältnis, in welchem nicht nur die verschiedenen Erfahrungen, die das Individuum im Laufe seiner Lebensgeschichte macht, auch nicht nur die Zeugnisse der Zeitgenossen, sondern auch die der früheren und späteren Generationen sich gegenseitig auslegen und so vor unkritischer Selbstverfestigung bewahren.

Daraus ergibt sich zunächst eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage, wie sich die Einfügung des Individuums in Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften zur Selbstgesetzgebung der Vernunft verhält: Im Hören auf das Zeugnis Anderer, seien sie Zeitgenossen oder Angehörige vergangener Generationen, bekommt das Individuum den Anspruch des Wirklichen auf eine Weise zu hören, wie es ihn selbst nicht hätte zur Sprache bringen können. Aber gerade im Hören auf das Wort, das es sich nicht selber sagen könnte, wird es zu einer Antwort herausgefordert, die kein anderer an seiner Stelle geben könnte. Wie das Individuum, als Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft, gerade dadurch zum eigenverantwortlichen Zeugen der Wahrheit wird, daß es die »Exteriorität« des ge-

hört Wortes nicht in ein Moment seines inneren Selbstgesprächs verwandelt, so gewinnt es, als Glied einer Überlieferungsgemeinschaft, seine Selbstbestimmung nicht dadurch, daß es sich der »Formatio Mentis« verweigert, die ihm in jenem Gespräch zuwächst, das die Generationen übergreift, sondern dadurch, daß es sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet und so zu Erfahrungen fähig wird, durch die es zur Weiterentwicklung der Überlieferungsgemeinschaft beiträgt.

Am Beispiel der Sprachgemeinschaft läßt sich jedoch zugleich ein Problem ablesen, das sich für jede Überlieferungsgemeinschaft stellt: Die Frage nach dem Verhältnis von partikulärer Überlieferung und dem Anspruch auf objektive Geltung von Erfahrungen. In der Aneignung der überlieferten Sprache bilden die Individuen jene »Forma Mentis« aus, durch die sie erst fähig werden, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung umzugestalten. Deshalb kann auch die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Empirie nicht ohne das Erlernen der Wissenschaftssprache erworben werden. Aber da die wissenschaftliche Empirie nur eine unter mehreren Weisen der Erfahrung ist, gilt dies auch für andere »Sachgebietssprachen«, z. B. die Sprache des argumentativen Sprechens über sittlich bedeutsame Sachverhalte, aber auch die Sprache der Dichtung und der Religion. Erst in der Schule der Überlieferung wird das Individuum zu den entsprechenden Weisen der Erfahrung fähig. Dann aber stellt sich die Frage nach der objektiven Geltung der Erfahrung auf neue Weise. Und gerade diese Frage ist es, die immer wieder Zweifel daran hat entstehen lassen, ob Traditionen und die sie sichernden Institutionen zu Recht einen Anspruch darauf erheben können, daß die Individuen sich die Regeln zueigen machen, nach denen in solchen Überlieferungsgemeinschaften gesprochen und gedacht wird. Und ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung von Traditionen und Institutionen besteht darin, ob sie diesem Zweifel entgetreten können.

Denn an der jeweils konkreten Sprache einer solchen Überlieferungsgemeinschaft wird besonders deutlich ablesbar, daß jene Gestalt des Anschauens und Denkens, die das Individuum als Glied einer konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft gewinnt, stets durch die Eigenart dieser partikulären Gemeinschaft und durch ihre Geschichte bestimmt ist. Daraus ergibt sich die Frage: Wie verhält sich die unentbehrliche Funktion solcher Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften für die »Formatio Mentis« ihrer Mitglieder zu dem Anspruch auf objektive Geltung, durch den

die Erfahrung sich vom bloß subjektiven Erleben unterscheidet? Um diese Frage zu klären, ist zunächst an Ergebnisse zu erinnern, die schon im ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung, bei der Darstellung ihrer Fragestellung und Methode erreicht worden sind.

Dabei zeigte sich zunächst: Die Frage nach dem Verhältnis von objektiver Geltung der Erfahrung und historischer Bedingtheit der Anschauungs- und Denkformen stellt sich nicht erst beim Blick auf die Geschichte von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, sondern schon beim Blick auf die Lebensgeschichte des Individuums. Gerade eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie nämlich muß der Tatsache Rechnung tragen, daß die Formen des Anschauens und Denkens, durch die die »Bearbeitung des rohen Stoffs« unserer Erlebnisse und damit deren Umformung zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung geschieht, nicht unveränderlich sind, sondern sich unter dem weitertreibenden Anspruch des Wirklichen verändern. Angesichts dieses Befundes muß der Begriff der »objektiven Geltung« präziser gefaßt werden. Dazu aber konnte bei der Beschreibung der hier vorgeschlagenen Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gesagt werden: »Im Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens soll die Erfahrung Erkenntnisse vermitteln, die objektiv gelten. Und das bedeutet zunächst: Diese Inhalte sollen für das Subjekt nicht bloß im jeweils gegenwärtigen Augenblick maßgeblich sein, sondern zu jeder Zeit, und überdies nicht nur für das jeweils individuelle Subjekt, das die Erfahrung macht, sondern für alle. Nun kann dies offensichtlich nicht bedeuten, daß die Erfahrung den Anspruch des Wirklichen erschöpfend zur Sprache bringt und dadurch kommende Erfahrungen überflüssig macht, seien es neue Erfahrungen des gleichen Subjekts, seien es die anders garteten Erfahrungen anderer Subjekte. Wohl aber kann und muß »Objektivität« bedeuten, daß jede Erfahrung für unser Urteil maßgeblich bleibt, auch wenn noch so viele und noch so verschiedenartige andere Erfahrungen zu ihr hinzutreten. Was einmal durch Erfahrung erkannt ist, bleibt wahr; und diese Wahrheit kann durch weitere Erfahrungen des gleichen Subjekts oder auch durch andersartige Erfahrungen anderer Subjekte nicht außer Kraft gesetzt werden. »Objektivität« als die bleibende und für alle Subjekte maßgebliche Geltung der einmal gemachten Erfahrung kann unter dieser Voraussetzung nicht bedeuten, daß das einmal Erkannte so, wie es im Akt der Erfahrung angeschaut und begriffen wurde, für allezeit und für jedermann auf veränderungsresistente Weise maßgeblich bleibe, wohl aber, daß

das einmal durch Erfahrung Erkannte zum Bewährungsmaßstab auch aller kommenden eigenen und fremden Erfahrungen wird: Kein Inhalt einer Erfahrung, weder der eigenen noch der bezeugten fremden, kann als »wahr« gelten, wenn er nicht das, was früher oder von anderen erfahren wurde, auszulegen und in ihrem Lichte neu ausgelegt zu werden vermag. Oder kurz: Objektivität als »Geltung für immer und für alle« ist der hermeneutische Anspruch der einmal gemachten Erfahrung, alle anderen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Darum wird der hermeneutische Wechselbezug zur Bewährungsprobe beanspruchter Objektivität« (s. Band I, 128).

Das bedeutet für die transzendente, d. h. Erfahrung möglich machende Funktion konkreter Überlieferungsgemeinschaften: 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. Traditionen und vor allem diejenigen Institutionen, die solche Überlieferungen möglich machen, sind deswegen daran zu messen, auf welche Weise und in welchem Grade sie die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zur aktiven Mitgestaltung der Überlieferungsgeschichte fähig machen.

Das gilt auch dann, wenn Erfahrungen, die eine bestimmte Form des Anschauens und Denkens voraussetzen, den Mitgliedern fremder Überlieferungsgemeinschaften bezeugt werden, deren Anschauen und Denken durch eine andere Geschichte geprägt ist. Denn weil jener Anspruch des Wirklichen, der der Erfahrung objektive Geltung verleiht, sich nicht darin erschöpft, für bestimmte Individuen oder Gruppen zu einer bestimmten Zeit zu gelten, sondern für alle und zu jeder Zeit, ist die jeweils konkrete Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft 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 Wirk-

lichen und seinem Anspruch gemäß ist. Auch die je neuen Hörer nämlich erfassen den Anspruch des Wirklichen, der ihnen in solchen Zeugnissen weitergegeben wird, nur in dem Maße, in welchem auch sie sich durch diesen Anspruch zu einer Umgestaltung des Denkens herausfordern lassen. Dabei 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 auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordern und dadurch ihre je besondere Geschichte weiter vorantreiben (s. Band I 262 ff. und 1. Teilerg. S. 270 ff.).

Eine besondere Bewährungsprobe für Überlieferungen liegt deswegen darin, inwieweit sie auch die Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften zu einer solchen eigenständigen Aneignung und damit zu einer Weiterentwicklung ihrer eigenen Geschichte befähigen. Und schon jetzt darf darauf hingewiesen werden, daß die Geschichte missionierender Religionsgemeinschaften, z.B. des Buddhismus, aber auch des Christentums, Beispiele dafür bietet, wie die an fremde Kulturgemeinschaften weitergegebene religiöse Verkündigung dort die kulturelle Überlieferung der »Missionsländer« nicht ausgelöscht, sondern zu einer eigenständigen Weiterentwicklung befähigt hat.

Die Art, wie diese Weitergabe von Zeugnissen der jeweils eigenen Erfahrung an die Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften geschieht, hängt von der jeweils besonderen Art der Überlieferung ab. Es wird sich zeigen, daß das Problem, wie das Verhältnis von Partikularität der Überlieferung und universalem Geltungsanspruch der bezeugten Erfahrung zu bestimmen sei, für die speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaften eine besondere Gestalt annimmt.

Alles Gesagte gilt, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, auch für speziell religiöse Traditionen und Institutionen (s.u. S. 40 ff.). Wer Argumente der soeben vorgetragenen Art dazu heranzieht, das aufgeklärte Programm einer Emanzipation der Vernunft von allen Traditionen zurückzuweisen, wird auch bereit sein müssen, sich fragen zu lassen: Auf welche Weise macht eine religiöse Überlieferung, und speziell die christliche, Menschen dazu fähig, nicht nur »Hörer des Wortes« zu sein, und zwar eines »äußeren Wortes«, das sie sich nicht selber sagen könnten (s. Band I, S. 220 ff.), sondern befähigt sie zugleich dazu, zu eigenverantwort-

lichen Zeugen für die Wahrheit dieses Wortes zu werden (s. Band I, 2. Teilerg., S. 320 ff.)? Dies gelingt offensichtlich nur, wenn die Überlieferung die Individuen zu eigenen, spezifisch religiösen Erfahrungen fähig macht¹.

c) *Defiziente Modi der Erfahrungsfähigkeit und ihre Stabilisierung durch Fehlformen von Traditionen und Institutionen*

Wo von »Legitimationskriterien« die Rede ist, erhebt sich die Frage, ob es auch Traditionen und Institutionen gibt, die diesen Kriterien nicht genügen. Und wenn dieses Legitimationskriterium darin besteht, daß Traditionen und Institutionen die Aufgabe haben, »Schulen der Erfahrung« zu sein, dann gewinnt diese Frage folgende Gestalt: Gibt es Traditionen und Institutionen, die den Mitgliedern einer Überlieferungsgemeinschaft nicht die Fähigkeit zur Erfahrung vermitteln? Gibt es, was noch schlimmer wäre, Traditionen und Institutionen, die das Anschauen und Denken der Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft auf eine Weise prägen, die deren Erfahrungsfähigkeit nicht nur unentwickelt läßt, sondern Fehlformen der Erfahrung erzeugt, die dann, durch derartige Traditionen und Institutionen stabilisiert, allen Versuchen ihrer Korrektur einen Widerstand entgegensetzen?

Diese Frage ist in der hier vorgelegten Untersuchung zunächst im Zusammenhang der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gestellt worden. Es galt, verständlich zu machen, wie es zu fehlgeleiteten Formen der Gottesvorstellung kommt, z. B. zu Vorstellungen von einem »im Anfang« ausgetragenen Götterstreit, oder auf welche Weise irregeleitete Formen des Verhaltens zu Gott oder den Göttern entstehen, z. B. die Magie.

Diese Frage aber führte auf ein weiteres Problem: Da auch in solchen Religionsformen religiöse Erfahrungen zum Ausdruck kommen, mußte gefragt werden, ob es auch defiziente (mit Mängeln behaftete) Weisen der religiösen Erfahrung gibt, aus denen derartige Gottesvorstellungen bzw. Weisen des Verhaltens zu Gott oder den Göttern resultieren (s. Band II, 67–158). Darin impliziert war die allgemeinere Frage, ob und auf welche Weise Erfahrungen überhaupt

¹ Vgl. R. Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Gerlings u. M. Seckler, Kirche sein, Festschrift für H.-J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–219.

solche defizienten Formen annehmen können, sodaß die Umformung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung mißlingt und »Scheingegenstände« zustandekommen, die sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schieben und so den Dialog mit der Wirklichkeit in die Irre führen oder ganz verhindern.

Dabei zeigte sich: Jede Erfahrung enthält vier Bedeutungsmomente, die man – im Anschluß an einen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Exegese – ihr tropologisches, allegorisches, anagogisches und historisches Bedeutungsmoment nennen kann. Erfahrung wird zwar durch die Formen unseres Anschauens und Denkens möglich gemacht; aber ihr Inhalt verlangt von uns immer neu eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und in diesem Sinne eine »Umwendung« (tropos). Sie enthält, aufgrund der Präsenz der »je größeren Wahrheit«, ein weiterrreibendes Moment in sich, das auf künftige Erfahrungen verweist, die wir mit der gleichen Sache machen werden, und stellt uns in Aussicht, daß sie im Lichte künftiger Erfahrungen neu wird verstanden werden müssen und dann »Neues und Anderes sagt« (Alla agoreuei). Zugleich läßt sie uns dessen gewiß sein, daß das, was wir einmal in der Erfahrung erkannt haben, gültig bleiben wird, sodaß wir nicht, aufgrund künftiger Erfahrungen, die alten vergessen müssen, sondern dem Dialog mit der Wirklichkeit die Kontinuität eines Weges verleihen können, der »nach oben führt« (an-agei). Gerade deswegen bleibt jede dieser Erfahrungen, obwohl sie nur eine Phase im Dialog mit der Wirklichkeit darstellt, gerade in ihrer historischen Besonderheit bleibend denkwürdig und für den weiteren Erkenntnisweg orientierungskräftig. In dieser bleibenden Denkwürdigkeit des unverwechselbar Historischen liegt das »historische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung. Fällt eines dieser Bedeutungsmomente aus oder rückt es an den Rand der Aufmerksamkeit, dann entstehen defiziente Modi der Erfahrung (s. Band II, 2. Teilergebnis S. 59 ff.).

In diesem Zusammenhang aber entstand die weitere Frage, ob bestimmte religiöse Traditionen und Institutionen derartige fehlgeleitete Formen der religiösen Erfahrung sozial stabilisieren und einen Widerstand gegen ihre Korrektur erzeugen. Dabei zeigte sich: Es gibt in der Tat Traditionen und Institutionen dieser Art, die solche defizienten Modi der Erfahrung stabilisieren und einen Widerstand gegen ihre Korrektur erzeugen. Für die speziell religiöse Erfahrung wurde dies im Zusammenhang der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gezeigt (s. Band II, 5. Teilergebnis S. 216 f.). Doch gilt

dies nicht nur für religiöse Institutionen und Traditionen. So läßt sich zeigen, daß der Ausfall des »anagogischen« Bedeutungsmoment, das uns auf einen weiteren Weg des Dialogs mit der Wirklichkeit verweist, sowie des »allegorischen« Bedeutungsmoments, das uns auffordert, die einmal gemachte Erfahrung im Lichte kommender Erfahrungen »neu zu lesen«, ein »positivistisch reduziertes« Wirklichkeitsverständnis erzeugt: Die Wirklichkeit, die uns begegnet, wird dann auf die jeweils in einem bestimmten Forschungskontext festgestellte »Tatsache« eingeschränkt, und dieses positivistisch reduzierte Wirklichkeitsverständnis kann in Einrichtungen der Forschung und Lehre stabilisiert und dadurch »korrektur-resistent« gemacht werden.

An dieser Stelle muß darauf verzichtet werden, weitere Beispiele anzuführen. Schon das eine Beispiel des institutionell stabilisierten Positivismus (und der Hinweis auf die in der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gegebenen Beispiele aus der Religionsgeschichte) mag genügen, um eine Regel deutlich zu machen: Traditionen und Institutionen können nicht nur »Schulen der Erfahrung« sein und sich durch die Erfüllung dieser Aufgabe legitimieren; sie können auch zu »Schulen defizienter Formen der Erfahrung« werden und entziehen sich damit selber den Grund, der ihren Anspruch auf die Zustimmung der Überlieferungsgenossen legitimieren könnte.

Im hier erörterten Zusammenhang, bei der Frage nach Kriterien zur Beurteilung von Traditionen und Institutionen, gewinnt dieser Befund besondere Bedeutung: Eine Analyse der Erfahrung und ihrer Bedeutungsmomente erweist sich als geeignet, Kriterien anzugeben, ob Traditionen und Institutionen geeignet sind, ihre Aufgabe als »Schulen der Erfahrung« zu erfüllen, oder ob sie die Erfüllung dieser Aufgabe gerade verhindern. Und schon an dieser Stelle dürfte deutlich geworden sein, daß eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie auf diesem Wege eine Möglichkeit gewinnt, auch die Institutionen der Ekklesia Israel und der christlichen Kirche nicht nur zu beschreiben, sondern auch kritisch zu würdigen.

2. Der engere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Speziell: Religiöse Traditionen und Institutionen

a) Aufgaben und Legitimationskriterien

Was soeben von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch speziell von religiösen Traditionen und Institutionen. Sie üben einen deutlich erkennbaren Einfluß auf die »Formatio Mentis« der Überlieferungsgenossen aus und bewähren sich dadurch, daß sie diese zu Erfahrungen befähigen, die sie im Licht der Überlieferung deuten und in deren Licht sie die Überlieferungsinhalte verstehen – in diesem Falle zur speziell religiösen Erfahrung und zu deren angemessenem Verstehen. So lernen die Individuen, um noch einmal auf Kants Metapher zurückzukommen, ihre Erlebnisse »so zu buchstabieren, daß sie als Erfahrung gelesen« werden können. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich darin, Schulen der religiösen Erfahrung zu sein. Und sie bedürfen dazu der Institutionalisierung gewisser Dienste, die die Weitergabe dieser Überlieferung sichern.

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie hat deswegen die Aufgabe, diese Funktion religiöser Überlieferungsgemeinschaften zu beschreiben, daraus die besondere Aufgabe religiöser Institutionen herzuleiten und auf solchem Wege Kriterien zu gewinnen, an denen ihre Legitimität kritisch gesichert, zugleich aber ihre mögliche Deformation kenntlich gemacht werden kann.

α) Gebete und religiöse Erzählungen als »normative Texte« der Überlieferungsgemeinschaft und die Aufgabe der »Diener am Wort«

Der besondere Beitrag, den die religiöse Überlieferung zur »Formatio Mentis« der Individuen leistet, kann, wie bei jeder Überlieferungsgemeinschaft, an der Sprache exemplarisch abgelesen werden. Darum gehören die Diener am Wort zu den wichtigsten institutionellen Organen jeder Überlieferungsgemeinschaft. Das bedeutet für die speziell religiöse Überlieferungsgemeinschaft: Die Aufgabe, die Hörer in die spezifisch religiöse Sprache einzuüben und ihnen »aktive Sprachkompetenz« zu vermitteln, bestimmt zugleich die besondere Weise, wie der Dienst am Wort in religiösen Überlieferungsgemeinschaften institutionalisiert worden ist. An dieser Aufgabe ist die Tätigkeit aller Sprachlehrer, Lesemeister, Interpreten und Her-

meneutiker innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu messen.

Schon an früherer Stelle wurde betont: Väter und Mütter sind die primären Träger jeder Überlieferung (s. o. S 28 f.). Das gilt auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Die Grundmuster religiöser Orientierung, in die im Laufe des Lebens immer neue Erlebnisse eingeschrieben werden, werden nicht aus Büchern gelernt, sondern im Mitvollzug des religiösen Lebens mit seinen Feiertagen, seinen geprägten und dadurch auf Überlieferung angelegten Formen des Gebets, aber auch seinen ganz alltäglichen Formeln des Sprachgebrauchs, z. B. »Gott sei Dank« oder »So Gott will«. Für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft aber kommt ein weiteres Moment hinzu, das die Väter und Mütter geradezu zu den »Ur-Organen« dieser Gemeinschaft werden läßt: Sie werden von den Kindern in einer spezifischen Art von »Unvordenklichkeit« erfahren; sie »waren schon da«, ehe die Kinder zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht sind. Dadurch werden sie zur Erscheinungsgestalt jener spezifisch religiösen »Unvordenklichkeit«, mit welcher das Heilige und seine heilschaffende Gegenwart allem Tun und Lassen der immer neuen Generationen der Überlieferungsgemeinschaft vorausgeht. Wie das Leben, das die Kinder von ihren Eltern erhalten haben, immer zuerst Gabe ist, ehe es zur Aufgabe werden kann, so ist für alle Menschen die Beziehung zum Heiligen immer erst dessen Gabe und erst in zweiter Hinsicht menschliche Aufgabe.

Zu den Vätern und Müttern tritt in vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften der »Rat der Väter« oder das Gremium der »Ältesten«. Sie machen die soziale Identität der Gemeinschaft im Wechsel der Generationen erfahrbar: Die Individuen wechseln, die »Institution« derartiger Gremien, die eine Funktionsnachfolge möglich machen, ist das Bleibende in diesem Wechsel der Generationen. Darum ist jede religiöse Amtsnachfolge, z. B. durch das Nachrücken neuer Mitglieder in derartige Rats-Gremien, zugleich der Ausdruck für die bleibende Lebenskraft der heiligen Ursprünge, aus denen die religiöse Gemeinschaft sich erneuern kann und so, im Wechsel der Zeiten, bleibenden Bestand gewinnt.

In enger Beziehung zur sakralen Bedeutung der Väter und Mütter steht das sakrale Königtum. Nicht selten wird der Ur-König zugleich als der Stammvater der religiösen Gemeinschaft verstanden. Der jeweils amtierende König bzw. die jeweils regierende Königin werden als Repräsentanten dieses Ur-Königs bzw. dieser Ur-Königin

verstanden, die nicht selten »Zeitgenossen der Kosmogonie« gewesen sind. Deshalb ist das Thronbesteigungsfest in vielen Religionen identisch mit dem Neujahrsfest, an dem die Erneuerung der Welt aus ihren heiligen Ursprüngen gefeiert wird.

Schließlich bedarf die religiöse Überlieferungsgemeinschaft – wie jede Überlieferungsgemeinschaft – der Sprachlehrer, hier vor allem der Lehrer des Gebets, der Lesemeister, hier vor allem der Meister der Lektüre heiliger Texte, sowie der Hermeneuten, die in ein angemessenes Verstehen derartiger Texte einführen.

Wenn nun jedes Wort, das ein Sprecher an einen Hörer richtet, dazu bestimmt ist, den Anspruch des Wirklichen an ihn weiterzugeben, dann gibt das religiöse Wort den Anspruch des Heiligen (und, falls dieses personal gedacht wird, den Anspruch Gottes) an den Hörer weiter und ist deshalb, in aller Mannigfaltigkeit seiner Formen, stets »Gotteswort im Menschenwort« (daher der Titel des Zweiten Teils im Ersten Bande der hier vorgelegten Untersuchung). Und wenn jedes Wort die Aufgabe hat, den Hörer zur angemessenen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen aufzufordern, dann ist im besonderen Falle des religiösen Wortes die angemessene Antwort auf den Anspruch des Heiligen bzw. Gottes das doxologische Wort, d. h. jenes menschliche Wort, das die »Doxa«, die »aufleuchtende Herrlichkeit«, durch die das Heilige sich dem Menschen zu erkennen gibt, in der menschlichen Antwort zur Sprache bringt. Die Aufgabe der religiösen Überlieferung besteht also darin, in den Sprechern und Hörern eine Form ihres Anschauens und Denkens auszuformen, in der sie zur doxologischen Antwort fähig werden (s. Band I, S. 242–251).

Für eine philosophische Einübung in das Verständnis religiöser Institutionen ist daraus die Folgerung zu ziehen: Die Sprachlehrer, die in jeder Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind, werden innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften vor allem Lehrer der Gebetssprache sein müssen². Um deren Aufgabe zu bestimmen, muß an dieser Stelle erneut auf die sprachphilosophischen Überlegungen des Ersten Bandes zurückgegriffen werden. Die Aufgabe des Sprachlehrers nämlich erschöpft sich nicht darin, den Schülern Gebets-Formulierungen bekannt zu machen, die für bestimmte, voraussetzende Lebenssituationen geeignet sind und dann »abrufbar« bereitliegen. Weit wichtiger ist es, dem Schüler darüber Klarheit zu

² Vgl. R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Trier 1988.

verschaffen, was er tut, wenn er betet. Dieser »pragmatische« Charakter des Gebets, seine Eigenschaft als »Sprachhandlung«, wird insbesondere in der Namens-Anrufung deutlich, die im Gebet besondere Bedeutung besitzt. Der Beter tritt durch diese Namens-Anrufung in eine Beziehung zu Gott ein, erwartet von dieser Gottesbeziehung sein eigenes Heil und begreift dieses Heil als besonderen Erweis der göttlichen Zuwendung und damit der göttlichen Herrlichkeit³.

Dabei gehört es zum rechten Selbstverständnis des Beters, sich dessen bewußt zu sein, daß er in diese heilbringende Gottesbeziehung nur deswegen betend eintreten kann, weil Gott selbst ihm zuvor »sein Angesicht zugewandt hat«. Das heilswirksame Wort des Gebets kann nur gesprochen werden, weil der Mensch sich durch Gott selbst dazu in einem »heilbringenden Auftrag« (*praeceptum salutare*) ermächtigt und zugleich zu solchem Beten »in die Lage gebracht« (*institutus*) und in seinem Denken und Sprechen diesem Auftrag gemäß »geformt« (*formatus*) weiß. Die rituelle geprägte Form des Betens entspricht diesem Selbstbewußtsein des Beters. Und eine (heute leider weithin vergessene) selber ritualisierte Gebets-Einleitung bringt dieses Selbstbewußtsein zum Ausdruck: »Durch heilbringenden Auftrag aufgefordert und durch Gott in die Lage versetzt und geformt, wagen wir zu sprechen« – »*Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere*« (s. Band I, S. 298 f.).

Damit ist eine weitere Aufgabe des religiösen Sprachlehrers genannt, die gerade heute oft als besonders schwierig empfunden wird: Er muß dem Schüler ein Verständnis für die Bedeutung geprägter Sprachformen vermitteln. Menschliche Rede nämlich kann den Charakter der »Doxologie«, des Wortes, das die Herrlichkeit der Gottheit zum Aufleuchten bringt, nur dann gewinnen, wenn sie die Erscheinungsgestalt ist, in der das Heilige bzw. Gott selber seine Doxa aufleuchten läßt. Das doxologische Wort ist deswegen das ausgezeichnete Beispiel eines »Gottesworts im Menschenwort«, und der religiöse Sprecher ist sich dessen bewußt, daß ihm dieses Wort vom Heiligen selbst »auf die Lippen gelegt« ist. Das kommt in der Willkürfreiheit ritualisierten Sprechens zum Ausdruck.

Das gilt noch mehr dann, wenn der Betende sein Gotteslob öffentlich ausspricht, vielleicht sogar andere Menschen dazu einlädt, in

³ Vgl. R. Schaeffler, *Adiutorium nostrum in nomine Domini*, in: *Lebendiges Zeugnis* 43 [1988], 26–40.

sein Gebet einzustimmen. Der gemeinsame Lobgesang, verstanden als ein den Betern von der Gottheit selbst »auf die Lippen gelegtes« Wort, ist der bevorzugte »Ort« für die sich ereignende Gegenwart der Gottheit; die Namensanrufung im Gebet ist diejenige Sprachhandlung, in der die Menschen in die Begegnung mit der Gottheit eintreten; und die geprägte Form des Gebets ermöglicht die Beständigkeit des Gotteslobs im Wechsel der Generationen und damit zugleich die Beständigkeit des »Hauses« (Oikos), zu dem die Gemeinde sich aufbaut. Exemplarisch kommt dies in dem Psalmwort zum Ausdruck, in dem Gott als derjenige angeredet wird, der »thront auf Israels Lobgesängen«⁴. Doch fehlen solche Gottesanreden auch in anderen Religionen nicht. So wird Bakchos in einem gottesdienstlichen Hymnus, der bei Sophokles überliefert ist, darum gebeten, »einzukehren« im Kreise der Sänger und Tänzer, die seiner betend gedenken und dabei darauf vertrauen, daß zuvor der Gott selbst ihrer gedacht hat⁵.

Der religiöse Sprachlehrer wird nun seinem Schüler verständlich machen müssen, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang geprägten Sprachformen zukommt. Diese haben, wie in jeder Überlieferungsgemeinschaft, so auch in der religiösen die Aufgabe, deutlich zu machen, in welcher auf Weitergabe angelegten Funktion der Sprecher spricht und in welchen ebenfalls auf Weitergabe angelegten Auftrag sein Wort die Hörer einweist. Geprägte Sprachformen dienen der Klarheit des »Rollenspiels« und der Vermeidung von »Rollen-Anmaßung«. In der religiösen Überlieferungsgemeinschaft aber gewinnen geprägte Formen der Rede den Charakter von »Riten«, d. h. solcher Weisen menschlichen Verhaltens, in denen der Sprecher bzw. Handelnde nicht seine persönlichen Ansichten und Absichten zur Geltung bringt, sondern die Hörer unter Gottes Anrede stellt. Weil nun die Anrede Gottes stets wirkendes Wort ist, ist auch das ritualisierte menschliche Wort Ausdruck dafür, daß der Sprecher ein wirkendes Wort weitergeben will, nicht um den Hörer seinen eigenen Absichten zu unterwerfen, sondern um ihm Gottes wirkendes Wort weiterzusagen. Dazu ist es erforderlich, auch in der Form der Rede die Zurückstellung aller eigenen Ansichten und Absichten zugunsten des reinen »Boten-Auftrags« zum Ausdruck zu bringen. Das geschieht in der Ritualisierung der Sprachform. So wird das rituell

⁴ Ps. 22,4.

⁵ Sophokles, Antigone 1115–1152.

geprägte Wort zur Bedingung der »Gültigkeit« und »Wirksamkeit« religiöser Rede, d. h. des von menschlicher Willkür freien Dienstes am göttlichen Wirken. Von dieser Aufgabe, im religiösen Sinne »gültig«, »rite«, zu reden und zu handeln, hat der »Ritus« seinen Namen (s. Band I, S. 288 f.). Darum ist die Bindung des Sprechens und Handelns an Riten ein Kennzeichen religiöser Überlieferungsgemeinschaften.

Neben Gebeten stellen Erzählungen einen wichtigen Teil des religiösen Sprachschatzes dar. Und sie sind es vor allem, die die Tätigkeit der »Lesemeister« innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften notwendig machen. Oft haben sich gewisse Ketten hymnischer Anrufungen, die (zumeist im »hymnischen Partizipialstil«) Gottes Heilstaten in Erinnerung rufen, in Erzählungen von diesen Gottestaten ausgefaltet. Unter ihnen ragen diejenigen hervor, die von dem sprechen, was »im Anfang, »en arché«, geschah«, und die man deswegen »Archaialogien« oder auch »Protologien« genannt hat. Sie gehören in vielen Religionen zum festen Bestand »normativer Texte«, die traditionsbildend wirken und an denen die Überlieferung sich zugleich selbstkritisch messen kann.

Dabei läßt sich zeigen: Religiöse Archaialogien sind dazu bestimmt, die religiöse Erfahrung hinsichtlich ihrer spezifischen Bedeutung auszulegen; und ihre Weitergabe leistet einen besonders wirksamen Beitrag dazu, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zu weiteren religiösen Erfahrungen zu befähigen. Zu den charakteristischen Merkmalen religiöser Erfahrung gehört es, daß der, der sie macht, sich an die Grenze seiner Erkenntnisfähigkeit, ja seiner Lebensfähigkeit im Ganzen geführt weiß, um beide, die Fähigkeit zum Erkennen und zum Leben, in dieser Erfahrung auf verwandelte Weise neu geschenkt zu erhalten. Der blendende Blitz, der taub machende Donnerschall, die alles verbergende Wolke, aber auch die Stille des »panischen Schreckens« sind besonders häufig beschriebene Weisen, wie die Gegenwart des Heiligen erfahren wird. Solche Erfahrungen zeigen dem Menschen, wie es mit seinem Leben im Ganzen, ja mit der Welt als ganzer bestellt ist: Sie machen die sonst oft unbemerkte oder sogar verdrängte Labilität des Lebens und der Welt offenbar, in der Leben und Tod, Heil und Unheil, Licht und Finsternis unlösbar miteinander verbunden erscheinen. Der Zeitpunkt der religiösen Erfahrung wird deshalb als jene herausgehobene Stunde erfahren, in der die Alternative, die wegen dieser Complexio oppositorum als stets offene Alternative erscheint, von Heiligen selbst im

einen oder im anderen Sinne entschieden wird. Das Heilige erscheint als die »numinose« Macht, die mühelos und ungenötigt, wie durch ein bloßes »Nicken«, »nuere«, über Leben und Tod, Heil und Unheil entscheidet. Und weil in der religiösen Erfahrung offenbar wird, daß die Offenheit dieser Entscheidung die menschliche Erfahrungswelt im Ganzen bestimmt, ist ihre angemessene Deutung die archaiologische Erzählung, die davon berichtet, daß diese offenen Alternativen von den Anfängen an der Welt eingestiftet sind und vom Heiligen, ebenfalls »im Anfang«, in ungenötigter »numinoser« Freiheit zugunsten von Leben und Heil entschieden wurden. Die religiöse Erfahrung wird, im Lichte solcher Erzählungen gedeutet, als das Ereignis verstanden, in welchem diese »im Anfang« getroffene Entscheidung abbildhaft wiederkehrt (s. Band II, S. 169 ff.). Die Weitergabe der Erzählung von dem, was »im Anfang« geschah, schließt darum denen, die diese Erzählung hören, die Augen dafür auf, daß die mannigfachsten Inhalte ihres Erlebens als die Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ursprungs-Ereignisse verstanden werden können und sich so zum geordneten Kontext einer Erfahrung zusammenschließen. Und die Art, wie über diese Anfänge erzählend berichtet wird, zeichnet diesem Erfahrungszusammenhang seine Struktur vor⁶.

Von diesen Archaiologien deutlich unterschieden, aber mit ihnen verbunden, gehören zum Erzählschatz religiöser Überlieferungsgemeinschaften Zeugnisse aus ihrer Geschichte; denn an ihnen wird deutlich, wie immer neue Generationen das, was sie taten und was ihnen widerfuhr, im Lichte der archaiologischen Erzählungen zur Einheit eines Erfahrungszusammenhangs verknüpft haben und damit zugleich die Bedeutung der archaiologischen Erzählung immer neu verstehen lernten. Und wie die religiösen Sprachlehrer ihren Schülern nicht nur die Kenntnis von Wortlaut und Sinngehalt einzelner Gebete vermitteln, sondern ihnen vor allem Klarheit darüber verschaffen, was sie tun, wenn sie beten, haben die religiösen Lesemeister nicht nur »schwierigere Textstellen« (*loca difficiliora*) zu erläutern, sondern vor allem ihre Schüler in den angemessenen »Gebrauch« solcher Erzählungen einzuweisen. Dieser besteht vor allem darin, daß sie lernen, im Lichte des Erzählten ihr eigenes Leben zu

⁶ Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über des, was »im Anfang« geschah, in: *Communio* 20 [1991], 339–351.

verstehen und umgekehrt in Lichte der eigenen Lebens-Erfahrungen die Bedeutung der Erzähl-Inhalte neu zu erfassen.

Jüdische und christliche »Lesemeister« haben diese Aufgabe an vielen Generationen von Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft erfüllt. Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Erinnerung an die Herausführung der Väter aus Ägypten ihre eigene Lebenserfahrung verstehen gelernt und, von diesen Lebenserfahrungen her zurückblickend, jeweils neu verstanden, was es bedeutet, von Gott »aus dem Sklavenhause geführt« worden zu sein. Und immer neue Generationen von Christen haben durch die weitergegebene Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung die Kategorien gewonnen, um die vielfältigen Erfahrungen ihres eigenen Lebens zu verstehen und, von diesen Erfahrungen zurückblickend, neu zu begreifen, was es bedeutet, zur »Gestaltgemeinschaft« (symmorphía) mit Christi Kreuzes-Niedrigkeit und Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein.

Geprägte Formen des Gebets und Erzählungen, vor allem solche, die berichten, was »im Anfang geschah«, gehören deswegen in religiösen Überlieferungsgemeinschaften an bevorzugter Stelle zu den normativen Texten, die ebenso traditionsbegründende wie traditionskritische Funktion haben. Sie sind traditionsbegründend, weil die religiöse Gemeinde sich als doxologische Gemeinschaft konstituiert und immer neue Generationen betend in diese Gemeinschaft einbezogen werden. Aber Gebete und Erzählungen sind auch in dem Sinne normative Texte, daß ihr geprägter Wortlaut der jeweils gegenwärtigen Generation die Maßstäbe an die Hand gibt, an denen sie selbstkritisch erkennen kann, ob sie in ihrem Anschauen und Denken dem überlieferten Zeugnis früherer Generationen treu geblieben ist.

Darum sind für den Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitere Formen des institutionalisierten »Dienstes am Wort« unerlässlich. Gebetstexte und Erzählungen, vor allem solche, die zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt sind, bilden dabei nicht nur die bevorzugten Objekte der Unterweisung durch jene Sprachlehrer und »Lesemeister«, von denen schon die Rede war, sondern auch die wichtigsten Texte für jene Interpreten und Spezialisten der methodischen Abwägung von Auslegungsmöglichkeiten, die, wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, so auch in der religiösen nicht fehlen dürfen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß alle theoretische Belehrung, die in religiösen Gemeinschaften »über«

Gott bzw. die Götter spricht, in der Anleitung zur Doxologie, also zum Sprechen »zu« der Gottheit ihre Wurzel und zugleich ihr »Belehrungsziel« hat. Christlich gesprochen: Alle »Theologie« wurzelt in der »Doxologie« und bewährt sich darin, Kriterien für die rechte Weise der Doxologie bereitzustellen⁷. Die doxologische Wechselrede baut die religiöse Gemeinschaft zu jenem »Orte« auf, an dem Gott selbst inmitten der Welt anwesend ist; die Gemeinschaft der Sprechenden und Hörenden wird zum »Tempel« (Oikos), zum Ort immer neuer Ankunft des Heiligen inmitten der Welt. Und die Sprecher und Hörer sind nur fähig, das so verstandene religiöse Wort auszusprechen und zu beantworten, sofern sie sich als »lebendige Steine« in diesen Tempel einfügen lassen. An dieser Aufgabe, der »Oikodomé« zu dienen, sind nicht nur die Bemühungen der Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten zu messen, sondern die vielfältigen Formen religiösen Sprechens, z. B. das gemeinsam gesungene Gotteslob, die Predigt, aber auch die religiöse Belehrung und Lebensweisung (s. Band I, 1. Teilerg., S. 270 ff.).

Freilich muß dieser Funktionsbestimmung der verschiedenen Weisen des Dienstes am religiösen Wort schon jetzt eine zweite Aussage hinzugefügt werden: Geprägte Formen des Gebets und der Erzählung, vor allem der Erzählung von dem, was »im Anfang geschah«, erfüllen ihre »oikodometische« Aufgabe nicht, wenn die Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten solcher Texte ihre Hörer nur dazu auffordern, das Gehörte zu memorieren und zu wiederholen. Der Dienst am Wort hat, wenn er gelingen soll, den Hörern »aktive Sprachkompetenz« zu vermitteln (s. o. S. 30 f.). Das kann nur gelingen, wenn die Hörer lernen, im Lichte des Gehörten ihre eigenen Erlebnisse in eine Struktur zu bringen, innerhalb derer sie als religiöse Erfahrung gelesen werden können. Aufgrund dieser eigenen Erfahrung werden sie fähig, auf Gebete, die ihnen vorgesprochen werden, und auf Erzählungen, die sie hören, mit jener eigenverantwortlichen Zustimmung zu antworten, die zur »Oikodomé« der religiösen Gemeinde notwendig ist. Diese Zustimmung beschränkt sich nicht darauf, den Aussagegehalt von Gebeten und Erzählungen theoretisch anzuerkennen. Eine solche theoretische Anerkennung ist zwar unentbehrlicher Bestandteil der religiösen Zustimmung, aber reicht für sich genommen nicht aus. Was hinzukommen muß, wenn

⁷ Vgl. G. Wainwright, *Doxology*, London 1980; J. Kirchberg, *Theologie in der Anrede*, Innsbruck 1991; R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf 1989.

diese Zustimmung ihre Funktion im Aufbau der religiösen Gemeinde erfüllen soll, kommt auf klassische Weise in der rituellen Antwort »Amen« zum Ausdruck, sofern bewußt bleibt, daß in dieser geprägten Form religiöser Rede die hebräische Bedeutung von »Emunah« anklingt: »Stand geben« und »Stand nehmen«. Die adäquate religiöse Antwort auf vorgedachte Gebete und in geprägter Form vorgetragene Erzählungen kann sich in unterschiedlichen Religionen unterschiedlicher sprachlicher Formen bedienen. Aber stets gehört zu ihr das Moment der bekenntnisthaften Akklamation »Darauf stelle ich mein Leben; nur so finde ich Bestand«. Und weil nur die eigene religiöse Erfahrung eine solche verantwortliche Akklamation möglich macht, erreicht die Weitergabe des normativen Wortes an immer neue Hörer ihr Ziel nur, sofern sie jene Selbstgesetzgebung der Vernunft, ohne die keine Erfahrung möglich ist, nicht überflüssig macht, sondern hervorruft.

Gerade die archaiologischen Erzählungen und die auf sie Bezug nehmenden Gottes-Anreden des Gebetes bedürfen jedoch sorgfältiger Prüfung. Nicht jede Weise, von dem zu erzählen, was »im Anfang« geschah, und nicht jede Weise, die abbildhafte Präsenz dieser Anfänge gottesdienstlich zu feiern, ist geeignet, die Aufgabe einer Schule der religiösen Erfahrung zu erfüllen. An späterer Stelle, bei der Beschreibung von Fehlformen der religiösen Erfahrung, wird davon zu sprechen sein, daß es Archaiologien gibt, die der unverkürzten Wahrnehmung der an früherer Stelle (S 38 f.) genannten Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung im Wege stehen (s.u. S. 68 ff.). Dann werden auch religiöse Traditionen und mit ihnen die Institutionen, die ihren Fortbestand sichern, aus Schulen der religiösen Erfahrung zu deren Hindernissen. Die *Formatio Mentis*, durch die solche religiösen Traditionen und Institutionen das Anschauen und Denken der Menschen prägen, schlägt dann in eine »*Deformatio Mentis*« um, kraft derer die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung ganz oder in gewissen Hinsichten verlorengeht. Darin liegt zugleich ein Maßstab für den kritischen Religionenvergleich. Denn auch in diesem Falle gilt: Wenn die Befähigung zur religiösen Erfahrung den Legitimationsgrund religiöser Traditionen und Institutionen darstellt, dann ist sie zugleich das Kriterium, an dem sie gemessen werden müssen. Und es ist jeweils im Einzelfalle zu prüfen, ob und in welchem Maße eine bestimmte religiöse Tradition diesem Kriterium gerecht wird.

β) Die »Formatio Mentis« durch die Gottesdienstfeier
und die Aufgabe der Priester

Ehe jedoch auf die soeben angedeuteten Fehlformen der religiösen Erfahrung eingegangen und die Frage gestellt wird, inwieweit religiöse Traditionen und Institutionen zum Entstehen und zur Stabilisierung solcher Fehlformen beitragen können, soll einem Hinweis gefolgt werden, der an früherer Stelle gegeben worden ist: Traditionen beruhen nicht nur auf verbalen, sondern auch auf nicht-verbalen Momenten (s.o. S. 28). Und auch diese sind daraufhin zu untersuchen, was sie zur *Formatio* (oder auch zur *Deformatio*) des Anschauens und Denkens der Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft beitragen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür – und auf dieses wird die kommende Darstellung sich beschränken – bieten die Handlungen des Kultus.

Dabei ist einleitend zu betonen: Die verschiedenen Formen des religiösen Wortes haben ihren bevorzugten »Sitz im Leben« in der kultischen Feier. Wenn das religiöse Wort die wirksame Anrede der Gottheit an neue Hörer weitergeben und sie zur Antwort auf diese Anrede ermächtigen soll, hat es selber kultischen Charakter: Es ist Handlung der Gottheit in der Gestalt menschlichen Wort-Handelns. Der für den zweiten Teil des ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung gewählte Titel »Gotteswort im Menschenwort« bringt gerade dieses Moment des religiösen Wortes zum Ausdruck. Deshalb sind auch diejenigen Institutionen, die die Weitergabe des religiösen Wortes innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft sichern, eng verbunden mit der institutionalisierten, auf Weitergabe angelegten Form des Gottesdienstes. Es wäre deshalb auch für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie methodisch verfehlt, religiöse Überlieferungsgemeinschaften unter der Alternative zu beschreiben, ob sie »Religionen des Wortes« oder »Religionen des Kultes« seien. Sogenannte »Religionen des Wortes« pflegen gerade dessen »sakramentalen« Charakter, seine Eigenschaft als Gegenwartsgestalt göttlichen Heilshandelns, hervorzuheben. Und sogenannte »Religionen des Kultes« unterstreichen nicht weniger deutlich den dialogischen Charakter gottesdienstlicher Handlungen, sofern diese die Gemeinde und ihre Mitglieder unter eine göttliche Anrede stellen und zur doxologischen Antwort auffordern. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist die rituelle Wechselrede, wie sie im Hochgebet der katholischen Eucharistiefeier vorkommt: die vom Celebrans vorgetragene Abendmahls-Anamnese (»der in der Nacht, da er verraten

wurde ...») und die doxologische Antwort der Gemeinde (»Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir«).

Wenn an dieser Stelle dennoch die kultische Feier eigens daraufhin befragt wird, was sie zur »Formatio Mentis« der Feiernden beiträgt und inwiefern sie ihnen dadurch eine spezifische Fähigkeit zur religiösen Erfahrung vermittelt, dann deswegen, weil sich der Kultus auf überraschende Weise für eine transzendentalphilosophische Betrachtung anbietet: Im Zusammenhang dieser Feier gewinnen die Anschauungsformen und Begriffe, durch die ein Erfahrungskontext aufgebaut wird, eine für die religiöse Erfahrung spezifische Gestalt. Dadurch prägt die Einübung in die aktive Teilnahme am Gottesdienst die *Forma Mentis* der Feiernden auf solche Weise, daß sie, auch außerhalb der gottesdienstlichen Feier, zur religiösen Erfahrung befähigt werden. Das soll an dieser Stelle wenigstens in einem groben Umriß deutlich gemacht werden.

Im Kultus spielen die soeben schon erwähnten Erzählungen von dem, was »im Anfang« geschah, eine herausragende Rolle. »Archaio-logische Berichte« bilden den bevorzugten Inhalt der »Kult-Anamnese«. Und die kultische Handlung selber ist dazu bestimmt, in der Erscheinungsgestalt menschlichen Tuns jene Entscheidung, die eine »numinose« Macht im Anfang gefällt hat, im wirksamen Abbild gegenwärtig zu setzen. Damit aber wird der Blick der Feiernden so geschult, daß sie fähig werden, die Abbilder der Ur-Ereignisse auch in den Inhalten ihrer alltäglichen Erfahrung wiederzuentdecken. (Bei der Beschreibung der Unterscheidungsmerkmale der *Ekklesia Israel* wird darauf einzugehen sein, was es für diese besondere Überlieferungsgemeinschaft bedeutet, daß nicht Ereignisse »vor aller Zeit«, sondern solche, die inmitten der Zeit geschehen sind, den Inhalt der gottesdienstlichen Feier bilden.) Deshalb ist die Weitergabe der Anleitung zur Gottesdienstfeier, die die von Gott bzw. den Göttern gewirkten Anfänge in immer neuen und erneuerungskräftigen Abbildern wiederkehren läßt, die wirksamste Form religiöser Tradition. Sie prägt das Anschauen und Denken der Feiernden auf spezifische Weise.

Die periodische Wiederkehr der Feste (sei es im jährlichen, sei es in einem mehrjährigen Zyklus) gibt der religiösen Anschauung der Zeit ihre spezifische Struktur. Und zugleich bestimmt die Kultfeier den spezifisch religiösen Bedeutungsgehalt der Verstandeskategorien, vor allem der Kategorien der Substanz und der Kausalität. Das »Beständige im Wandel« und zugleich das »Zugrundeliegende« in

der Vielfalt der Erscheinungen, das dem Menschen den »festen Stand«, die »Hypóstasis«, gewährt, wird im religiösen Kontext in der unerschöpflichen Erneuerungskraft jener gottgewirkten Ursprünge gefunden, die im Gottesdienst ihre »Parousía« finden. Das »Beständige im Wandel«, das »Zugrundeliegende« und »festen Stand Gewährende« aber ist es, das in der später entstehenden Sprache der Philosophie »Substanz« genannt wird. So verleiht die Gottesdienstfeier der Kategorie der Substanz ihre spezifisch religiöse Bedeutung. Und wenn, wie die Transzendentalphilosophie lehrt, diese Kategorie eine von denjenigen Bedingungen ist, die den Aufbau von Erfahrungskontexten möglich machen, dann ist die Einübung in den Kultus zugleich die Schule, in der der Aufbau eines spezifisch religiösen Erfahrungskontextes gelernt wird.

Gleiches gilt von der Kategorie der Kausalität. Was »Wirksamkeit« und »Wirkung« bedeutet, wird im religiösen Zusammenhang exemplarisch an den wirksamen Zeichenhandlungen des Kultus abgelesen. Dabei ist es für die Wirksamkeit dieser Zeichen charakteristisch, daß sie neues Leben schaffen – sei es die »neue Geburt« der Feiernden, sei es, durch sie vermittelt, die Erneuerung des Lebens der Welt. Leben aber ist Selbsttätigkeit. Darum ist die Wirksamkeit der kultischen Zeichenhandlungen nicht »Determination«, die dieser Selbsttätigkeit Grenzen setzt, sondern »Ermächtigung«, die die Feiernden und die Welt, in der sie leben, zur Selbsttätigkeit des Lebens hervorruft. Diese Weise der »ermächtigenden Macht« ist für die, die in die Kultfeier eingeübt werden, das maßgebende Urbild aller Wirksamkeit und ihrer Wirkung. Was aber in der weit später entstehenden Naturphilosophie und Naturwissenschaft das »Gesetz von der Erhaltung der Energie« heißt, die in allen Wirkzusammenhängen der Erfahrungswelt ihre immer neue Erscheinungsgestalt findet, ist in der Erfahrung gottesdienstlichen Handelns vorgebildet: Alle Wirksamkeit der gottesdienstlichen Handlungen in der Vielfalt ihrer Formen läßt nur auf neue Weise erscheinen, was auf unüberbietbare Weise »im Anfang« von Gott bzw. den Göttern gewirkt worden ist. Dieses göttliche »Am-Werke-Sein« (en-érgeia) ist es, das im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten »erhalten bleibt«. Wiederum ist hinzuzufügen: Der Gottesdienst ist die Schule dieses religiösen Verständnisses von Kausalität; und die so verstandene Kausalität gehört zu den Bedingungen, die notwendig sind, wenn der Aufbau eines spezifisch religiösen Erfahrungskontextes möglich sein soll.

Was im religiösen Verständnis »Standgewinnen im Wechsel der

Zustände und Umstände«, also »Hypóstasis«, heißt und was »Heilswirksamkeit« genannt wird, kann nur in einem Erfahrungskontext angemessen verstanden werden, dessen Eigenart in gottesdienstlichen Handlungen exemplarisch deutlich wird. Darum sind die Priester, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften entweder neben die schon erwähnten Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten treten oder deren Funktionen in ihrer Person vereinigen, die bevorzugten Lehrer in dieser Schule der religiösen Erfahrung. Sie üben diese Funktion dadurch aus, daß sie die Gemeinde zum Gottesdienst versammeln und die rituellen Handlungen des Gottesdienstes vollziehen, aber auch dadurch, daß sie durch Belehrung und rituelle Initiationen die Fähigkeit zum Gottesdienst weitergeben. Und wie schon bei der Beschreibung des religiösen Wortes, so ist auch hier, bei der Beschreibung der kultischen Handlungen, hinzuzufügen: Wie das religiöse Wort, so erfüllt auch die kultische Handlung ihre Funktion beim Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft dadurch, daß sie in den Feiernden eine *Forma Mentis* entstehen läßt, die sie zu eigenen religiösen Erfahrungen befähigt und es ihnen dadurch möglich macht, die Wahrheit dessen, was im Kultus gefeiert wird, also seine Maßgeblichkeit für das theoretische und praktische Urteil und seine Erhellungskraft für die Orientierung im Leben, aufgrund dieser eigenen Erfahrung verantwortlich zu bezeugen.

Das setzt voraus, daß die im »Fanum« (im heiligen Bezirk der gottesdienstlichen Feier) eingeübte Sicht auf die Welt sich im »Pro-Fanum« (in der Erfahrungswelt des Alltags) als orientierungskräftig bewährt. Das »Pro-Fanum« ist nicht das religiös Gleichgültige, sondern das dem »Fanum« wesentlich Zugeordnete. Und in dieser Zuordnung wird jedes Mitglied der religiösen Gemeinschaft, gerade in der jeweiligen Besonderheit seiner profanen Erfahrungen, zum eigenverantwortlichen Dienst am Aufbau der Gemeinde fähig. Deshalb hat der Priester, über die Feier des Kultes und die Belehrung der Initianden hinaus, die weitere wichtige Aufgabe, für die Zuordnung des Sakralen und des Profanen Sorge zu tragen. Darin liegt der Sinn der vielfältigen »Reinheitsgesetze«, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Bedingungen regeln, unter denen Individuen oder auch Gruppen zur Kultfeier zugelassen werden. Sie geben an, wie das Verhalten der Überlieferungsgenossen im außergottesdienstlichen Alltag beschaffen sein muß, wenn sie kultfähig bleiben oder durch besondere Reinigungsritualien kultfähig werden wollen. Wer im Alltag »unrein« geworden ist – sei es durch eigenes Verschulden,

sei es auf eine Weise, die er nicht vermeiden konnte – würde auch die gottesdienstliche Handlung »beflecken« und sie aus einem wirk-samen Zeichen für die heilschaffende Gegenwart des Heiligen in einen Anlaß zum »Zorn« der numinosen Mächte verwandeln und so den Einzelnen, aber auch die feiernde Gemeinde dem »Gericht« des Heiligen aussetzen. Der Priester als Wahrer der Reinheitsgesetze und als Vorsteher von Reinigungsritualien trägt so wirksam zum Aufbau einer Erfahrungswelt bei, in der der profane Alltag im Lichte der gottesdienstlichen Feier als ein Bewährungsfeld jenes »neuen Le-bens« verstanden werden kann, das den Feiernden im Gottesdienst durch die Begegnung mit dem Heiligen geschenkt worden ist.

Diese Fähigkeit, die mannigfachen Erlebnisse der profanen Welt im Lichte der Worte und Handlungen des Gottesdienstes in einen Kontext zu bringen, innerhalb dessen sie die Qualität religiöser Er-fahrungen gewinnen können, und rückschauend von diesen Er-fahrungen her die Bedeutung der gottesdienstlichen Worte und Handlungen zu erfassen, wird nur in einer eigenverantwortlichen Vernunfttätigkeit der Überlieferungsgenossen gewonnen. Denn auch für die religiöse Erfahrung gilt Kants Regel: Erfahrung ist »eine Erkenntnisart, welche Verstand erfordert«⁸. Darin besteht jene Wei-se der Selbstgesetzgebung der Vernunft, zu der die Teilnehmer am Gottesdienst befähigt werden müssen, wenn sie zu aktiven Mitglie-dern der Überlieferungsgemeinschaft werden sollen. Und die religiö-se Überlieferungsgemeinschaft bewährt sich auch in dieser Hinsicht in dem Maße, in der es ihr gelingt, diese spezifisch religiöse Weise der Vernunftautonomie möglich zu machen. Darin freilich liegt nicht nur der Legitimationsgrund, sondern auch die Bewährungs-probe der religiösen Überlieferung und ihrer Institutionalisierung in den Riten des Kults und damit für das Wirken der Priester. Fehl-formen der Gottesdienstfeier sind daran zu erkennen, daß die Zu-ordnung des Pro-Fanum zum Fanum mißlingt, den Feiernden die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung im Alltag nicht vermittelt wird, sodaß sie aufhören, aktiven Anteil am Aufbau der Gemeinschaft nehmen zu können.

Daß dieses Priesteramt in den meisten religiösen Überliefe-rungsgemeinschaften erblich ist, ist das Zeichen jener Verlässlichkeit, mit der Gott oder die Götter dafür gesorgt haben, daß die Weitergabe der Fähigkeit zum Kultus – und damit der Fähigkeit zum Aufbau

⁸ KdRV B XVII.

eines Kontextes religiöser Erfahrung – nicht von menschlicher Entscheidung, sondern allein von der lebenspendenden Zuwendung der Gottheit abhängt. Nicht selten gilt der Ur-Vater der Priestersippe als Zeitgenosse des Stammvaters der religiösen Gemeinschaft und Mit-Zeuge der göttlichen Gründungstaten (sofern er nicht mit diesem Stammvater identisch ist).

γ) Das religiöse Recht

Reinheitsvorschriften, die die Bedingungen für die Teilnahme am Gottesdienst definieren und zugleich eine Zuordnung des Profanen zum Sakralen sichern sollen, stellen den wichtigsten Teil des religiösen Rechts dar. Aber auch andere »Rechtsgebiete« lassen, innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften, ihren spezifisch religiösen Charakter dadurch erkennen, daß sie in einer engen Beziehung zu Reinheitsvorschriften stehen.

Das Kultrecht bestimmt die Orte und Zeiten des Gottesdienstes, seine Riten und, darin eingeschlossen, den Wortlaut der dort gesprochenen Gebete und Segensformeln, aber auch die Verlesung der Texte für die kultische Anamnese. Darum gehört auch die »Kanonisierung« derartiger Texte – vor allem dort, wo Zweifel über den normativen Rang eines einzelnen Textes bestehen – zu den Aufgaben des religiösen Rechts. Auch der Verstoß gegen derartige Regeln, z. B. durch willkürliche Veränderung derartiger Texte, durch Hinzufügungen oder Weglassungen, würde die Gemeinde »unrein« machen.

Das Reinheitsrecht im engeren Sinne regelt zunächst die Zulassung zum Gottesdienst und die Bedingung für die Ausübung der verschiedenen Funktionen, die innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind, z. B. durch die Regelung von Initiationsriten, durch die die Individuen in die gottesdienstliche Gemeinschaft aufgenommen werden, oder von Weiheriten, durch die die Fähigkeit zur Übernahme bestimmter gottesdienstlicher Funktionen weitergegeben wird. Darum ist auch das religiöse Personenrecht im Reinheitsrecht begründet. Denn jede Funktions-Anmaßung durch die Teilnahme Unberufener oder durch die Amtsausübung Unbefugter würde die gottesdienstliche Handlung als ganze in Frevel umschlagen lassen und so die Gemeinde unrein machen.

Ein weiterer wichtiger Teil des religiösen Rechts ist das Familienrecht. Denn das »Haus« ist die älteste und zugleich die dauerhafteste Kultgemeinschaft, die auch dann bestehen bleibt, wenn die Gemeinde aus irgendwelchen Gründen, z. B. durch Zerstörung der

Kultstätten oder durch Zerstreuung ihrer Mitglieder, ihre gottesdienstliche Aufgabe nicht erfüllen kann.

Reinheitsvorschriften geben einerseits an, durch welche Weisen des Fehlverhaltens das einzelne Mitglied der Gottesdienstgemeinschaft oder der einzelne Amtsträger »unrein« wird und in bestimmten Fällen die ganze Gemeinde »unrein« macht, d.h. die Gottesdienstfeier als ganze aus einer Erfüllung göttlicher Aufträge in frevelhafte Eigenmacht verwandeln würde. Es regelt aber andererseits auch die Weise, wie diese Unreinheit von Individuen, Amtsträgern oder der Gemeinde als ganzer überwunden werden kann, vor allem durch individuelle oder kollektive Reinigungsriten, in welchen die erneuernde Kraft des Heiligen wirksam gegenwärtig gesetzt wird. Denn nur das Heilige selbst kann die Fähigkeit des Menschen wiederherstellen, durch gottesdienstliche Handlungen seiner Parousía zu dienen.

Eng mit dem Recht der Reinigung hängt das religiöse Strafrecht zusammen, das dazu dient, die Gemeinde von derjenigen »Verunreinigung« frei zu machen, die ihr durch das Verhalten einzelner ihrer Glieder oder Amtsträger zugefügt werden kann. Darum ist der Ausschluß aus der feiernden Gemeinde eine im religiösen Recht häufig vorkommende Straf-Sanktion. Doch gibt es nicht selten auch Fälle, in denen die Tötung des Delinquenten als einziges Mittel gilt, um die Unreinheit von der Gemeinde zu nehmen. Daraus erklärt sich, daß diese Tötung des Delinquenten in manchen Bestimmungen des religiösen Strafrechts zur Pflicht der gesamten Gemeinde gemacht wird, am deutlichsten durch die Anordnung der gemeinsam zu vollziehenden Steinigung.

Aus dem Gesagten ergeben sich zugleich die Legitimationsgründe, die dem religiösen Recht seinen Anspruch auf Anerkennung durch die religiöse Überlieferungsgemeinschaft verschaffen, aber auch die Kriterien, an denen es sich kritisch messen lassen muß. Wie in allen Institutionen, so steht auch innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften das Recht im Dienste der Aufgabe, Überlieferung möglich zu machen und zu sichern. Eine wichtige Aufgabe des Rechts besteht darin, das Rollenspiel in einer Gruppe auch für den Konfliktfall vorhersehbar und dadurch verständlich zu machen. Es schützt die Mitglieder der Gruppe vor angemaßter Autorität einzelner Mitglieder, die den Einzelnen ihre Entscheidungen abnehmen (»NN weiß, was recht ist«), aber auch vor der Individualität allzu einfallsreicher Konflikts-Schlichter (nach Art des »weisen Kadi«,

dessen Wirksamkeit gerade darauf beruht, daß seine Entscheidungen für die Betroffenen unvorhersehbar sind, wie der »Spruch des weisen Salomon« gegenüber den beiden Frauen, deren jede beanspruchte, als Mutter eines bestimmten Kindes zu gelten). Darum führt die Rechtsentwicklung vom »Schlichterrecht«, das sich auf Regeln dafür beschränkt, auf welche Weise dem Schlichter seine inhaltlich unbeschränkte Vollmacht übertragen wird, über das »Richterrecht«, das dem »bestallten Richter« Kriterien und Grenzen seiner Entscheidungsbefugnis zuweist, zum »gesetzten Recht«, das generelle Normen enthält, die nicht im Blick auf bestimmte Einzelfälle erlassen wurden und so erst möglich machen, daß die richterliche Entscheidung »ohne Ansehen der Person« getroffen wird.

Wenn nun das Recht dazu da ist, Traditionen zu sichern, dann ist es auch an dieser Aufgabe zu messen. Traditionen erreichen ihr Ziel nicht, wenn sie Innovationen unmöglich machen, sondern nur dann, wenn sie im Traditionsgut (in der »Überlieferung der Väter«) das darin enthaltene Innovations-Potential freilegen. Umgekehrt erreichen Innovationen ihr Ziel nicht, wenn sie Traditionen preisgeben. Dann entstehen nur Anpassungen an flüchtige Gegenwartsbedürfnisse. Innovationen erreichen vielmehr ihr Ziel nur, wenn sie der Tradition selbst das Zeugnis für jene »Veritas semper maior« abgewinnen, das Innovationen erfordert und zugleich Kontinuität der Überlieferungsgeschichte sichert.

Das Gesagte gilt auch für die speziell religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Das religiöse Recht sichert die Vorhersehbarkeit des Rollenspiels in der religiösen Gemeinde, beispielsweise indem es angibt, wer die Autorität rechtmäßig ausübt, die Gemeinde aufzufordern, zu dem Gebet, das er vorspricht, ihr gemeinschaftliches »Ja und Amen« zu sagen. Es bestimmt Verfahren für die Schlichtung von Konflikten, die sich aus der Frage ergeben können, welches gottesdienstliche oder außergottesdienstliche Verhalten dem Auftrag der religiösen Gemeinde angemessen ist, der Re-Praesentatio des göttlichen Heilswirkens zu dienen. Und auch das religiöse Recht erreicht sein Ziel nur, wenn es die Überlieferung als das Zeugnis der Antwort versteht, die frühere Generationen auf den Anspruch des Heiligen gegeben haben, und wenn es daher die Regeln des religiösen Verhaltens nicht unveränderlich festschreibt, sondern gerade der Überlieferung die Impulse zur Innovation dieses Verhaltens entnimmt. Denn die Antwort, die je frühere Generationen auf den Anspruch des Heiligen gegeben haben, macht zugleich deutlich, daß die-

ser Anspruch »je größer« gewesen ist als die menschliche Antwort und dadurch über deren jeweils erreichte Gestalt immer wieder hinausdrängt. So verstanden trägt das religiöse Recht der Tatsache Rechnung, daß die Tradition selbst die »Reformatio Perpetua« der religiösen Gemeinschaft verlangt; aber es gibt zugleich Kriterien dafür an die Hand, daß versuchte Innovationen nicht die Kontinuität der Überlieferung verlassen, sondern dazu dienen, der in der Überlieferung bezeugten »je größeren Wahrheit« die Treue zu halten.

Weil auch die Innovationen des religiösen Rechts sich nur dadurch als berechtigt ausweisen können, daß sie den innovatorischen Impuls den Zeugnissen der Tradition selber entnehmen, hat im religiösen Kontext die Rechts*findung* den Vorrang vor der Rechts*setzung*. Aber die Rechtsfindung hat aktiven Anteil an der Weiterentwicklung des religiösen Rechts, sofern sie nicht selten erst aus einem gegebenen, nicht vorhergesehenen Anlaß das Innovationspotential der Überlieferung entdeckt. Obgleich an dieser Stelle noch nicht von der speziell christlichen Tradition und ihren Institutionen die Rede ist, darf doch schon jetzt ein Beispiel gegeben werden: Auch ein Konzil ist keine »assemblée constituante«, die die religiöse Gemeinschaft »neu erfindet«, sondern ein Organ ihrer Erneuerung aus der Treue des Gedenkens. Nur deswegen kann es für seine Innovationen den religiösen Gehorsam seiner Mitglieder verlangen. Mancher Streit zwischen »Traditionalisten« und »Progressisten« wäre der kirchlichen Gemeinschaft erspart geblieben, wenn dieser Zusammenhang von Treue und Innovation den Beteiligten bewußt geblieben wäre.

Ausdrückliche Setzung neuen Rechts, das sich nicht mehr als weiterführende Auslegung des alten verstehen kann, ist im religiösen Zusammenhang eher ein Symptom dafür, daß die kritische Aneignung der Überlieferung in eine Krise geraten ist. Eine solche Krise ist, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, im Judentum kurz vor der Zerstörung des Zweiten Tempels eingetreten. Der in dieser Krisensituation entstehenden jungen christlichen Gemeinde blieb darum die Aufgabe religiöser Rechtssetzung nicht erspart, z. B. die Abschaffung von Kleider- und Speisevorschriften solcher Art, daß durch sie die »Einheit der Kirche aus Juden und Heiden« bedroht erschien⁹. Aber auch dafür mußte sie den Nachweis führen, dadurch nicht gegen die Weisung ihres Herrn zu verstoßen, das Gesetz »nicht aufzuheben, sondern zu seiner Fülle zu bringen«. Auch die Setzung neuen Rechts

⁹ Vgl. die Vision des Petrus Apg. 10,9–16.

konnte nur durch eine kritisch-weiterführende Auslegung des alten und in diesem Sinne durch Rechtsfindung legitimiert werden.

Abschließend sei eine Bemerkung zum Verhältnis des religiösen Rechts zum profanen gestattet: Es ist oft und mit Recht darauf hingewiesen worden, daß das Ritualrecht zu den wichtigsten Quellen für die Entstehung der profanen Rechtsordnung geworden ist. Die Bedingungen, die die Individuen erfüllen müssen, um gottesdienstfähig (»rein«) zu bleiben oder wieder zu werden, sind besonders frühe und historisch besonders wirksame Vorbilder für die Normen des profanen Rechts geworden, das die Bedingungen für die Teilhabe am gemeinsamen Leben der Rechtsgemeinschaft definiert. Darauf beruht es, daß in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Könige in deutlicher Verwandtschaft zu den Priestern stehen, oft zugleich die Würde des obersten Priesters innehaben, in anderen Fällen dagegen in deutliche Spannung zu den Priestern treten. Denn diese können, mit Berufung auf göttliches Recht, dem profanen Recht der Könige gerade deswegen kritisch entgegentreten, weil das Profane nicht das sakral Belanglose ist, sondern so gestaltet werden soll, daß es zum Bewährungsfeld der im Gottesdienst eingeübten Unterscheidung zwischen dem Gottgewollten und dem, was »dem Herrn ein Greuel ist«, werden kann. Die spannungsreiche Zuordnung des Sakralen und des Profanen findet deswegen in der ebenso spannungsreichen Geschichte der Beziehungen zwischen Königs- und Priesterrecht ihren deutlichsten Ausdruck.

δ) Charismatische Diener der Überlieferung

Erbliche Ämter in einer Überlieferungsgemeinschaft haben die Aufgabe, die verlässliche Weitergabe der Überlieferung zu sichern; denn der rein physische Weiterbestand der damit beauftragten Familien sichert die Weitergabe des Überlieferungsgutes auch in solchen Zeiten, in denen die bewußte Übernahme des Überlieferten »schwach« geworden ist. So halten die Träger dieser Ämter die religiöse Überlieferung auch über »geistlich dürre Zeiten« hinweg für eine Renaissance bereit. Andere Ämter, die nicht erblich sind, sondern durch besondere Akte der auf rituelle Weise vollzogenen Wahl, der Berufung und der Einweihung weitergegeben werden, machen deutlich, daß die religiöse Überlieferungsgemeinschaft sich nicht aus eigener Kraft erneuern und so Beständigkeit im Wechsel der Zeiten gewinnen kann, sondern daß alle menschlichen Handlungen, die dieser Erneuerung und Bestands-Sicherung dienen, nur dann wirksam vollzogen

werden können, wenn sie als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der erneuernden und Bestand gewährenden Tätigkeit des Heiligen selbst vollzogen werden.

Demgegenüber haben diejenige Diener der Überlieferung, die man mit einem christlichen Ausdruck »Charismatiker« nennt, die aber unter anderen Namen in kaum einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft fehlen, die Aufgabe, aufgrund einer Unmittelbarkeit zu den göttlichen Ursprüngen Impulse radikaler Erneuerung zu geben. Die Kontinuität der durch die Erbfolge oder durch Normen des religiösen Rechts gesicherten Tradition kann zum Vergessen bringen, daß in allen Formen des religiösen Worts und der kultischen Handlung ein Akt numinoser Freiheit gegenwärtig gesetzt wird. Der Charismatiker wird dann zur Erscheinungsform dieser unverfügbaren Freiheit des Heiligen.

Bezeichnend ist für ihn die Erfüllung mit der Kraft der Gottheit (»Enthousiasmós«), häufig verbunden mit Erlebnissen der »neuen Geburt«. Daß solche Menschen auch in der Ekklesia Israel auftreten konnten, kann am Beispiel der Verheißung Samuels an Saul deutlich gemacht werden: »Der Geist des Herrn wird auf dich überspringen ... und du wirst verwandelt werden in einen neuen Menschen«¹⁰.

Ihr Erscheinungsbild in der Religionsgeschichte ist außerordentlich vielgestaltig. Zuweilen ist ihr Auftreten durch den Kontrast zum Üblichen und Wohlbewährten bestimmt, manchmal durch Nacktheit oder betont ungepflegtes Äußeres oder durch die Weigerung, einen beständigen Wohnsitz zu nehmen, manchmal durch asketische Enthaltung von allem, was die »gewöhnlichen Menschen« erfreut, und durch Absonderung von ihrer Gemeinschaft. Sie gelten als Narren und zugleich als »göttliche Menschen« (Theioi andres), die von »göttlichem Wahnsinn« (Theia manía) befallen sind (vgl. Platons Äußerungen über die »Theia manía« im Dialog Phaidros). Und je weniger sie in diesem »Wahnsinn« in der Lage sind, ihr Sprechen und Handeln willentlich zu bestimmen, desto mehr erwartet man von ihnen, daß die Gottheit durch sie hindurch handelt und spricht. Aber auch dort, wo ihr Erscheinungsbild nichts Außergewöhnliches an sich hat, erwartet man von ihnen aufgrund ihrer »neuen Geburt« die Fähigkeit zur gottgewirkten Rede und zum Handeln aus der Kraft der Gottheit. Man spricht ihnen daher die Gabe der Weissagung und die Kraft zu Wundertaten zu. Und sie selbst erheben

¹⁰ 1 Sam 10,6.

nicht selten den Anspruch, Visionen und Auditionen gehabt zu haben, durch die sie die Wirklichkeit Gottes oder anderer überirdischer Wesen geschaut und ihre Worte gehört haben.

Vielfältig wie ihre Erscheinungsgestalt ist auch ihr Verhältnis zu der Gemeinschaft, innerhalb derer sie auftreten. Sie »gelten nichts in ihrer Vaterstadt«, wandern aus und werden zu Missionaren in Ländern, die der Überlieferung, aus der der Charismatiker stammt, ursprünglich ferne standen (Buddha). Oder sie sammeln um sich, innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaft, Sondergemeinschaften wie »Erweckungsbewegungen«, »Mönchsorden« oder »Sekten« mit eigenen Regeln des Zusammenlebens und der Amts-Nachfolge (vgl. die »Prophetenjünger« des Elia und die Weitergabe des »Prophetenmantels« an Elischa als Zeichen der Amts-Übertragung: »Als ihn die Prophetenjünger sahen, ... sprachen sie: »Der Geist des Elia ruht auf Elischa«« – 2 Kön 2,15). Oft werden sie so innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaften zu Reformatoren. Ihre Sprüche oder Schriften gewinnen »kanonischen Rang« und werden, neben den bisher überlieferten normativen Texten, als ein zweites Korpus kanonischer Schriften weitergegeben (vgl. den im Judentum üblich gewordenen Doppel-Ausdruck, »Gesetz und Propheten«). In anderen Fällen werden sie zwar vertrieben, kehren aber zurück, vertreiben ihre Vertreiber und werden zu Stiftern neuer Religionen (Muhammad).

Die Unmittelbarkeit zu den göttlichen Ursprüngen, die die Charismatiker für sich in Anspruch nehmen, schließt nicht aus, daß auch sie in ihrem Sprechen und Handeln gewissen geprägten Formen folgen, die sich im Laufe einer Überlieferung herausgebildet haben. Neben das Ausstoßen unartikulierter Laute, die zum Ausdruck bringen, daß der Charismatiker nicht »Menschenworte« ausspricht, sondern himmlische Worte, »die kein Mensch aussprechen kann«, tritt eine rhythmisch gegliederte Sprachform, die sich dazu eignet, durch einen mehr oder weniger ekstatischen Reigentanz begleitet zu werden. In solchen Fällen sind es nicht Individuen, sondern charismatische Gruppen, die diese Sprach- und Verhaltensform ausbilden, nicht selten indem sie sich durch besondere Mittel (Musik, aber zuweilen auch berauschende Drogen) in den entsprechenden psychischen Zustand versetzen. (In der reflexivischen Verbform »Hitnabia«, »sich in den Zustand eines »Nabi« versetzen«, mit der die Bibel das Sprechen und Handeln der Propheten beschreibt, klingt diese Gewohnheit, von der die »Nabi'ijm« [Propheten] der Bibel sich distanzierten, auch bei

ihnen sprachlich noch nach.) Da diese Formen des Sprechens und Verhaltens erlernt werden müssen, bilden sich unter den Charismatikern Verhältnisse von Meistern und Schülern heraus, die ihre eigene Schultradition entwickeln und sogar eigene Formen der Amtsnachfolge kennen.

In gewissen religiösen Gemeinschaften – nicht nur in Israel – geben die Charismatiker ihre Vollmacht, unmittelbar im Namen der Gottheit zu sprechen, durch die feststehende »Botenformel« zu erkennen: »So spricht NN«¹¹.

Ihr Verhältnis zur religiösen Überlieferungsgemeinschaft und ihren Institutionen ist deswegen spannungsreich. Die Unmittelbarkeit zur Gottheit, die sie in Anspruch nehmen und die ihnen auch von denen zugeschrieben wird, die von ihnen befragt oder um ihre Hilfe gebeten werden, macht sie zu Kritikern der Weise, wie die Überlieferungsgemeinschaft lebt, ihre normativen Erinnerungen versteht und ihre Gottesdienste feiert. Gemessen an dem, was der Charismatiker erfahren, gehört und gesehen hat, kann das in der Überlieferungsgemeinschaft als maßgeblich geltende Gottesverständnis und die ihm entsprechende Praxis als »Abfall von den Ursprüngen« erscheinen. Für die Gemeinschaft, innerhalb derer sie auftreten und von deren Überlieferung sie oft mehr, als sie wissen, geprägt sind, werden sie zu Kontrastzeichen, die in wichtigen Hinsichten nicht imitierbar sind, aber das Bewußtsein von der beständigen Reformbedürftigkeit der Überlieferung wachhalten.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zum Sprachgebrauch angezeigt. Alle soeben verwendeten Bezeichnungen sind, ebenso wie das Wort »Charismatiker«, aus dem christlichen Sprachgebrauch entnommen und werden nicht ohne methodische Gefahr auf entsprechende Erscheinungen in der Geschichte anderer Religionen übertragen. Dennoch sind sie geeignet, das besondere Verhältnis der Charismatiker zur religiösen Überlieferungsgemeinschaft deutlich zu machen. Gerade durch jene kritische Distanz zur Überlieferung, die sie durch ihre Berufung auf unmittelbare Begegnung mit dem Heiligen gewinnen, können sie großen Einfluß auf die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft ausüben. Und man kann solche Überlieferungsgemeinschaften daraufhin untersuchen, inwieweit und in welcher Weise es ihnen gelingt, dem Wirken solcher Charis-

¹¹ Vgl. dazu die Botenformel des »Propheten«, der am Ende der platonischen »Politeia« auftritt: »Spruch der Lachesis, der Tochter der Ananke« (Pol. 617d).

matiker einen festen Ort in ihrem Leben zu geben. Zuweilen wird der Einfluß, den auch sie auf die *Formatio Mentis* der Überlieferungs-genossen nehmen, vorwiegend als Gefährdung empfunden, sodaß ihre Anhänger unter den Verdacht geraten, den »rechten Weg« der Überlieferung verlassen zu haben. Nicht selten werden sie auch von denen, die bei ihnen Rat suchen oder sich auf ihr Beispiel berufen, als Instanzen angesehen, auf die man sich beruft, um sich der prägenden Kraft der Überlieferung und ihrer Institutionen zu entziehen. In anderen Fällen wird jene Unmittelbarkeit zur Gottheit, die sie in Anspruch nehmen, als Chance gesehen, jener »Erneuerung aus den Ursprüngen«, der auch der traditionelle Dienst am Wort und am Gottesdienst gilt, eine neue Gestalt zu geben, die zu einem vorantreibenden Moment in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft werden kann. Dann können sie und ihre Jünger-Gemeinschaften selber zu einer Institution werden, die in der »Oikodomé« der Gemeinschaft eine unentbehrliche Funktion zu erfüllen hat.

Das freilich setzt voraus, daß auch sie selbst sich dessen bewußt sind, daß auch sie, bei aller Distanz, unvermeidlich aus den Impulsen der Überlieferung leben. Selbst ihre Visionen und Auditionen lassen bei genauerer Betrachtung erkennen, daß ihr Anschauen und Denken durch die Überlieferung geprägt ist, aus der sie kommen. Und aus diesem Bewußtsein kann die Einsicht entspringen, daß auch die mögliche Wirkung, die sie auf ihre Hörer ausüben, an deren durch die Überlieferung geprägtes Anschauen und Denken appelliert. Verdrängen sie diese zweifache Einsicht nicht, dann werden sie fähig, sich als verantwortliche Diener an der Überlieferungsgemeinschaft zu begreifen und sich an dieser Verantwortung messen zu lassen, und zwar auch und gerade dann, wenn sie am gegenwärtigen Zustand dieser Gemeinschaft die härteste Kritik üben. An späterer Stelle wird sich zeigen, daß dies auf die Propheten, die innerhalb der *Ekklesia* Israel aufgetreten sind, in besonders deutlicher Weise zutrifft. Ein Indizium dafür ist, daß die Sprüche der Propheten in den Kanon der normativen Texte dieser Überlieferungsgemeinschaft aufgenommen werden konnten.

ε) Erneuerungsbewegungen und Sondergemeinschaften
Charismatiker, die innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften auftreten, sammeln nicht selten besondere Gemeinschaften um sich, die eigene Überlieferungen begründen. Zuweilen trennen sie sich von der Überlieferungsgemeinschaft, aus der sie stammen, und

werden dann zuweilen von diesen heftig bekämpft; dann tritt der Charismatiker als »Religionsstifter« auf. Beispiele dafür bieten die Anhänger des Zarathustra oder des Gauthamo Buddha. In anderen Fällen bilden sie innerhalb der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft Sonderbünde mit eigener Lehre und eigenem Ritual. Von solchen Sonderbünden geht nicht selten ein Impuls zur Erneuerung der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft und zu einem neuen Verständnis der überlieferten Lehren und Riten aus. Beispiele dafür bieten die Mysteriengemeinden (Thíasoi), wie sie innerhalb der Religion Ägyptens oder Griechenlands entstanden sind. Überlieferte Fruchtbarkeitskulte, z. B. des Osiris bzw. der Demeter, wurden nun als Vorstufen (»niedere Einweihungsgrade«) verstanden, die die Unsterblichkeitsweihen (»höhere Einweihungsgrade«) vorbereiteten. Der Charismatiker tritt dann als »Reformator« auf, der, seinem Selbstverständnis nach, den »ursprünglichen, aber vergessenen Sinn« des alten Überlieferungsgutes neu in Erinnerung ruft und zur Geltung bringt.

Zumeist ist die Entstehung solcher neuen Religionen oder Sondergemeinschaften ein Anzeichen dafür, daß die religiöse Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer sie entstehen, in eine Krise geraten ist. Solche Krisen können äußere Ursachen haben, etwa wenn feindliche Eroberer die Könige und Priester, die maßgeblichen Träger einer Überlieferung, töten, verschleppen oder durch neue, ihnen ergebene Amtsträger ersetzen, die das Vertrauen der betroffenen Überlieferungsgemeinschaft nicht besitzen. Noch wirksamer für die Entstehung derartiger Krisen scheinen innere Gründe zu sein. Die bis dahin maßgebliche Überlieferung bewährt sich nicht mehr angesichts neuer Erfahrungen und ist deswegen nicht mehr imstande, diese auszulegen und in ihrem Lichte verstanden zu werden. Dann finden »Charismatiker« Zustimmung, die aufgrund ihrer besonderen religiösen Erfahrungen sich entweder von der alten Überlieferung abwenden und »neue Religionen« gründen, oder zu einer radikalen Neu-Interpretation dieser Überlieferung gelangen, die nur von Teilen der alten Überlieferungsgemeinschaft rezipiert wird und so, innerhalb ihrer, zur Entstehung von »Sondergruppen« Anlaß gibt.

Die Entstehung solcher Sondergemeinschaften hat neue Formen der Initiation zur Folge. Um ihnen anzugehören, muß man sich ausdrücklich zum Beitritt entschließen; und die Gemeinschaft kann Bedingungen aufstellen, von denen es abhängt, ob einem Beitrittswilligen seine Bitte erfüllt wird. Verbleiben solche Sondergemein-

schaften innerhalb der bestehenden Überlieferungsgemeinschaften, dann werden sie zu religiösen »Vereinen« mit eigener Organisation, besonderen Regeln des Zusammenlebens und Zusammenwirkens und nicht selten mit eigenem Vermögen, das notwendig ist, weil die umfassende Gemeinschaft nicht für ihre besonderen Gottesdienste und den Unterhalt ihrer Lehrer und sonstigen Organe aufkommt. Weil der Beitritt zu ihnen auf freier Entscheidung beruht, können sie, über die Lebenszeit des charismatischen Gründers hinaus, nur fortbestehen, indem sie besondere Formen der Mitglieder-Werbung entwickeln. Dann entsteht die Frage, ob diese Werbung sich nur an die Mitglieder der vorgefundenen Überlieferungsgemeinschaft wenden kann und soll, oder ob sie über diese hinaus »missionarisch« tätig werden. Diese Frage gewinnt an Wichtigkeit dann, wenn derartige Sondergruppen von der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft bekämpft und möglicherweise zur Flucht genötigt werden oder aus eigenem Antrieb die Gemeinschaft mit denen abbrechen, die sich der von ihnen versuchten Erneuerung entziehen. Nicht selten werden sie dann nicht nur in der neuen Umgebung religiöse Vereinigungen der »Exulanten« bilden, sondern sich mit ihrer Werbung an Mitglieder fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaften wenden. Ein Beispiel dafür bietet die erfolgreiche Mission der Buddhisten, die sich nach ihrem Konflikt mit den überkommenen Hindu-Religionen werbend an die Bewohner des heutigen Sri Lanka oder Tibets, Chinas und Japans gewandt haben, sodaß in neuen Ländern spezifische Formen der neuen Religion entstehen konnten. Doch läßt sich auch an anderen Beispielen deutlich machen: Während Religionen mit ungebrochener Tradition sich nur zögernd über ihr ursprüngliches Verbreitungsgebiet hinaus ausbreiten und dann gewöhnlich auf »Emigranten-Kolonien« beschränkt bleiben, entwickeln »neue Religionen« (wie der persische Mithraskult) oder religiöse Sondergruppen (wie die Mysteriengemeinden der Osiris-Einweihungen) auch außerhalb ihres Ursprungslandes einen starken Einfluß auf ihre neue Umgebung, sodaß es dort zu neuen Gemeindegründungen kommt; und an diesen Gemeinden haben auch Bürger des jeweiligen »Missionslandes« erheblichen Anteil. So entstanden »Mithräen« (Heiligtümer des Mithras) vor allem in den Militärsiedlungen der Römer, »Serapeien« (Heiligtümer des Osiris) in vielen Städten des Römerreichs.

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie sind diese »missionierenden Sondergemeinschaften« aus folgendem Grunde

von besonderem Interesse: Obgleich sie aus einer bestimmten, historisch geprägten religiösen Überlieferungsgemeinschaft hervorgehen und sich zunächst an solche Menschen wenden, deren Anschauen und Denken durch diese Überlieferung geprägt ist, werben sie um die Zustimmung auch solcher Menschen, die aus einer anderen Überlieferung stammen und deshalb ihr Anschauen und Denken an dieser anderen Überlieferung geschult haben. Die Partikularität, mit der sie sich innerhalb ihrer »Herkunfts-Überlieferung« als Sondergemeinschaften konstituiert haben, verbindet sich auf diese Weise mit einer wenigstens tendentiellen Universalität, mit der sie ihre Botschaft so formulieren müssen, daß sie auch den neuen Hörern verständlich gemacht werden kann. Das ist nur möglich, wenn sie auch diese neuen Adressaten ihrer Botschaft dazu fähig machen, im Lichte dieser neuen Botschaft ihre eigenen Erlebnisse in einen neuen Kontext zu bringen und so zu Inhalten neuartiger religiöser Erfahrung zu machen.

Viele dieser »missionierenden Sondergemeinschaften« werden deshalb versuchen, an die Überlieferung ihrer neuen Adressaten anzuknüpfen und ihnen zu zeigen, daß auch diejenigen Erfahrungen, zu denen sie innerhalb dieser ihrer eigenen Überlieferung befähigt worden sind, im Lichte der neuen Botschaft neu und besser verstanden werden können. (Ein Beispiel dafür bietet der – freilich erfolglos gebliebene – Versuch des Apostels Paulus, die Hörer seiner Rede auf dem Areopag davon zu überzeugen, daß seine Verkündigung ihnen den wahren Sinn ihrer eigenen religiösen Tradition erst aufschließen werde: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünden wir euch«. ¹²) In anderen Fällen werden sie die Hörer dieser neuen Botschaft dazu auffordern, mit ihrer bisherigen Überlieferung zu brechen. (Ein Beispiel dafür bietet die – legendäre – Anrede des Missionars Remigius an den Frankenkönig Chlodwig. »Verbrenne, was du angebetet hast, bete an, was du verbrannt hast«.) Dann werden sie ihre Hörer davon überzeugen müssen, daß ihr Anschauen und Denken bisher durch gewisse Fehlgestaltungen bestimmt war und deshalb defiziente Modi des religiösen Erfahrens hervorgebracht hat. Von solchen Fehlgestaltungen und ihren Entstehungsbedingungen wird sogleich zu sprechen sein.

Doch kann jetzt schon hinzugefügt werden: Auch derartige Fehlgestaltungen des religiösen Anschauens und Denkens werden

¹² Apg 17,23.

nur dann also solche durchschaut, wenn aufgezeigt werden kann, daß sie aus Versuchen hervorgegangen sind, den Anspruch der Wirklichkeit des Heiligen zu beantworten – wenn auch aus mißlingenden Versuchen. Deshalb schließt die religionskritische Aufforderung, »sich von der alten Torheit abzuwenden« stets die hermeneutische Aufgabe ein, »die auch noch in der Torheit verborgene Wahrheit« ans Licht zu bringen. Die neuen Hörer der Botschaft können nur unter der Voraussetzung zu eigenverantwortlichen Zeugen der ihnen verkündeten Wahrheit werden, daß die missionarischen Mitglieder religiöser Sondergemeinschaften, die aus anderen religiösen Überlieferungen stammen, sie zu diesem kritischen, aber zugleich hermeneutischen Verhältnis zu ihrer eigenen Überlieferung qualifizieren. An späterer Stelle wird sich zeigen, daß dies für die Christen, die als Sondergemeinschaft innerhalb des Judentums entstanden und von dort aus ihre Botschaft »in alle Welt« getragen haben, in ausgezeichnetem Maße zutrifft.

b) Defiziente Modi der religiösen Erfahrung und ihre Verfestigung durch Fehlformen der religiösen Tradition.

Es gibt, so hat sich gezeigt, defiziente Modi der Erfahrung. Diese entstehen einerseits dann, wenn die Begegnung mit dem Wirklichen ihren dialogischen Charakter verliert und zum Selbstgespräch verkürzt wird oder zum Verstummen des Subjekts vor der Übermacht der erfahrenen Wirklichkeit führt. Andererseits entstehen sie, wenn einzelne Bedeutungsmomente der Erfahrung ausfallen. Diese Fehlformen der Erfahrung sind auch in der Geschichte der Religionen zu beobachten. Dies war der Grund dafür, daß im zweiten Band der hier vorgelegten Untersuchung, der philosophischen Einübung in die Gotteslehre, von diesen Ausfallerscheinungen die Rede war.

Im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Gotteslehre konnte gezeigt werden: Verwandelt sich der Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen und mit seinem Anspruch in ein Selbstgespräch, dann entstehen »Gottesfiktionen«, in denen der vermeintlich Fromme nur sich selbst, die »Tiefen der eigenen Seele«, externalisiert. Wird das Subjekt dagegen von seinen religiösen Erlebnissen so überwältigt, daß es zu einer eigenverantwortlichen Antwort unfähig wird, dann entsteht der Eindruck, von dämonischen Mächten innerlich »besetzt« zu sein. Findet der Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen zwar statt, aber so, daß dabei einzelne Bedeutungsmomente

der religiösen Erfahrung verlorengehen, dann entstehen die religiösen Fehlformen von Idololatrie und Fetischismus, Vielgötterei und Magie oder eine gegenüber der Geschichte entfremdete Gnosis (s. Band II, 3. Teilerlg., S. 158 ff.).

Im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiology aber sind diese Befunde deswegen bedeutsam, weil sich zeigt: Es gibt Traditionen und Institutionen, die geeignet sind, die Individuen gegen die Gefahr derartiger Fehlformen der Erfahrung widerstandsfähig zu machen; es gibt aber auch solche, die eine »Forma Mentis« erzeugen, die zu solchen Fehlformen der Erfahrung besonders wirksam disponiert.

Insbesondere der Ausfall des historischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung steht der Entwicklung eines Gottesbegriffs im Wege, der durch die Prädikate der Transzendenz, Einheit, gutmachende Güte und Personalität bestimmt wird. Daraus wird die Tatsache verständlich, daß der Glaube an einen einzigen, transzendenten, gütigen und personalen Gott in der Religionsgeschichte nicht nur vergleichsweise selten ist, sondern daß die Verkündigung von einem solchen Gott (mag sie im Übrigen von Philosophen oder von Vertretern »monotheistischer« Religionen vorgetragen werden) häufig auf einen Widerstand stößt, der sich selbst als einen »frommen Widerstand« begreift. Denn eine Analyse des religionshistorischen Befundes zeigt: Dieser Widerstand läßt sich aus bestimmten Besonderheiten der religiösen Erfahrung selber begreifen, die dem Gedanken an einen transzendenten, wesenhaft einen, personalen Gott und seine uneingeschränkte »gut machende Güte« im Wege zu stehen scheinen: Die Erfahrung von der ungeteilten Gegenwart des Heiligen in jeder seiner Erscheinungen scheint die Unterscheidung zwischen seinem transzendenten Wesen und seiner innerweltlichen Erscheinung gegenstandslos zu machen. Aus der Erfahrung von der Coincidentia oppositorum, die nicht nur zur Eigenart der Weltwirklichkeit gehört, sondern auch und sogar in besonderem Maße zu jeder Hierophanie, ergibt sich ein religiös motivierter Widerstand gegen die Vorstellung von Gottes wesenhafter Einheit. Die Erfahrung des »heiligen Schreckens« läßt den Verdacht entstehen, die Vorstellung von einem allgütigen Gott impliziere eine Verharmlosung seiner erschreckenden Übermacht. Schließlich läßt jene Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen der Welt, die der Mensch in der religiösen Erfahrung gewinnt, alle Differenzen in der Zeit und in der Geschichte als unwesentlich erscheinen und steht damit auch der Vorstellung von einem

personalen Gott im Wege, der nicht nur »im Anfang« die Weltwirklichkeit begründet hat, sondern inmitten der Geschichte handelnd mit dem Menschen in eine Wechselbeziehung tritt (s. Band II, 5. Teilerlg. 1. Teil S. 216 ff.).

Die so entstehenden Deutungen der religiösen Erfahrung erweisen sich zwar, bei näherer Analyse, als irreführend. Sie werden, wie sich gezeigt hat, den vier genannten Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung nicht gerecht. (s. Band II, 2. Teilerlg. S. 59 ff. und 3. Teilerlg. S. 158 ff.). Aber diese irreführenden Deutungen haben sich, in der Realität der Religionsgeschichte, in archaiologischen Deutungen verfestigt, die zum Bestand religiöser Überlieferungen geworden sind. Die Meinung, die Präsenz des Heiligen in jeder seiner Erscheinungen mache die Unterscheidung zwischen »Wesen« und »Erscheinung« gegenstandslos, führte zu Mythen, in denen die Kosmogonie mit der Theogonie zusammenfällt. Die Meinung, die Erfahrung von der *Coincidentia oppositorum* in jeder Hierophanie verbiete die Vorstellung von Gottes wesenhafter Einheit, führte zu Mythen von Götterkrieg und (stets labilem) Götterfrieden in den Ur-Anfängen der Welt. Die Meinung, die Erfahrung des »heiligen Schreckens« verbiete die Vorstellung von einem allgütigen Gott und verlange statt dessen die fromme Einwilligung in den eigenen Untergang in der Begegnung mit der Gottheit, führte zu Mythen vom »sterbenden Gott«, dessen Tod der Grund allen irdischen Lebens sei und dem daher alles irdische Leben im Tode zurückgegeben werden müsse. Dieser Mythos liegt verbreiteten Kulte des Todes und der Fruchtbarkeit zugrunde. Die Meinung, jene Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen, die dem Menschen in der religiösen Erfahrung geschenkt wird, verbiete die Vorstellung von einem freien Wirken Gottes inmitten der Geschichte, führte zu jenen Mythen von der »ewigen Wiederkehr«, die, nach der an zahlreichen Beispielen bewährten Auffassung von Mircea Eliade, vielen, wenn nicht gar allen anderen Mythen die Grundstruktur vorzeichnen.

Nun läßt sich beobachten, daß die genannten Mythen und Kulte bei vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften sich im Verständnis des sakralen Königtums vereinen. Der Urkönig gilt als ein Göttersohn, mit dessen Geburt die Reihe der Theogonien sich vollendet hat. Und die Aufgabe des Königs, Frieden im Inneren der Gemeinschaft und Sicherheit vor äußeren Feinden zu sichern, wird als sein Auftrag verstanden, jenen Sieg über die Chaosmächte, von dem die Mythen von Götterstreit und Götterfrieden erzählen, immer neu

abbildhaft gegenwärtig zu setzen. Dem entspricht es, daß die kultisch begangenen Neujahrsfeste in vielen Religionen als kosmogonische und theogonische Feste begangen, zugleich aber als Thronbesteigungsfeste des sakralen Königs verstanden werden. Und es ist konsequent, daß die Beschreibung der Taten irdischer Könige in der »Hof-Annalistik« solcher Gemeinschaften diese Ereignisse mit den mythisch erzählten Ur-Geschehnissen bis zur Identität verschmelzen läßt. Auch in dieser Weise, Ereignisse innerhalb der Erfahrungswelt zu beschreiben, ist die von M. Eliade beschriebene Tendenz spürbar, die historische Differenz der Zeiten zugunsten einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen« verschwinden zu lassen.

Gerade an diesen Beispielen zeigt sich, daß religiöse Traditionen und Institutionen auch dazu führen können, daß bei den Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft eine »Forma Mentis« entsteht, die es ihnen unmöglich macht, die erwähnten vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung unverkürzt zur Geltung zu bringen. Sind nämlich solche Mythen und Kulte einmal innerhalb religiöser Überlieferungen institutionell verfestigt, sodaß sie allen Sprachlehrern der Gebetssprache, allen Lesemeistern heiliger Geschichten, allen Auslegern heiliger Texte, allen Dienern der kultischen Praxis zu Kriterien für die rechte Erfüllung ihres Auftrags werden, dann erscheint auch der Widerstand gegen die Verkündigung von einem einzigen, transzendenten, allgütigen und personalen Gott als religiöse Pflicht (s. Band II, 5. Teilerg. 2. Teil S. 218 f.).

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie sind diese Ergebnisse deswegen von Interesse, weil sich gezeigt hat: Sie enthalten zugleich einen Hinweis auf Kriterien, an denen religiöse Traditionen und Institutionen gemessen werden müssen. Denn es gibt Traditionen und Institutionen, die derartige Ausfallerscheinungen stabilisieren und gegen Korrektur resistent werden lassen. Die Frage, die sich dem philosophischen Interpreten stellt, lautet dann nicht mehr: Wie ist dieser Widerstand zu erklären? Sie lautet: Welche besonderen Bedingungen mußten in der Religionsgeschichte gegeben sein, wenn es möglich werden sollte, diesen »frommen Widerstand« zu überwinden? Es wird sich zeigen, daß diese Frage geeignet ist, die Aufmerksamkeit auf gewisse krisenhafte Ereignisse innerhalb der Religionsgeschichte des entstehenden Europa zu lenken, und daß auch die Entstehung, die Eigenart und das Selbstverständnis der Ekklesia Israel in diesem religionshistorischen Zusammenhang zu sehen ist.

Erstes Teilergebnis

Eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann sowohl zur Begründung als auch zur Kritik von Traditionen und Institutionen einen Beitrag leisten. Denn diejenige Gestalt des Anschauens und Denkens (Forma Mentis), die nötig ist, wenn subjektive Erlebnisse zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung umgestaltet werden sollen, bildet sich nicht in der isolierten Lebensgeschichte des Individuums aus, sondern im Dialog mit anderen Menschen, die einander den Anspruch des Wirklichen bezeugen und sich gegenseitig dazu auffordern, diesen Anspruch zu beantworten. Dieser Dialog aber übergreift die Generationen und schließt sie zu Überlieferungsgemeinschaften zusammen. Diese ihrerseits machen es nötig, gewisse Weisen des Sprechens und Handelns zu institutionalisieren, d. h. ihnen eine auf Weitergabe angelegte Form zu geben. Darum entstehen innerhalb von Überlieferungsgemeinschaften geprägte Formen des Wortes und der Praxis. Um die Mitglieder in diese Weisen des Sprechens und Handelns einzuüben und ihnen ein Verständnis solcher geprägter Sprach- und Handlungsformen zu vermitteln, bilden sich in jeder Überlieferungsgemeinschaft besondere Gruppen der »Diener am Wort« und der Lehrmeister der Praxis aus. Alle diese Institutionen stehen im Dienste einer Befähigung zur Erfahrung, durch die die Sprechenden und Handelnden fähig werden, den ihnen vermittelten Anspruch des Wirklichen auf eigenverantwortliche Weise zu beantworten und so zu aktiv gestaltenden Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Um Überlieferung möglich zu machen, bilden die entsprechenden Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaften geregelte Formen des Sprechens und der für die jeweilige Gemeinschaft charakteristischen Praxis aus. Nur dadurch wird es möglich, diese Weisen des Sprechens und Handelns an neue Individuen weiterzugeben; auf diese Weise wird Funktionsnachfolge über den Wechsel der Individuen und sogar der Generationen hinweg möglich. Solche Regeln sind daher konstitutiv für die Überlieferungsgemeinschaft. Dagegen ist es nicht notwendig, wohl aber in vielen Fällen naheliegend, daß solche Regeln die besondere Form von Rechtsnormen annehmen. Die Gemeinschaft wird nicht durch ihr Recht zur Institution, d. h. zu einer auf Funktionsnachfolge angelegten Weise intersubjektiven Sprechens und Handelns, sondern weil sie Institution ist, bildet sie in vielen Fällen Rechtsnormen aus. Diese regeln die Aufgabenvertei-

lung innerhalb der Gemeinschaft, machen das Rollenspiel der verschiedenen Diener an der Überlieferung vorhersehbar und eröffnen die Möglichkeit, auftretende Konflikte über das Verhalten, das von den Mitgliedern der Gemeinschaft und ihren Organen erwartet werden kann, auf friedliche Weise zu lösen. Zugleich tragen sie dazu bei, kommende Generationen darin einzuüben, die Regeln, nach denen die Gemeinschaft lebt, als den Niederschlag der Erfahrungen früherer Generationen zu verstehen, in deren Licht ihre eigenen Erfahrungen auszulegen und umgekehrt. Dadurch werden sie fähig, sich die rechtlichen und nicht-rechtlichen Regeln der Gemeinschaft aktiv und eigenverantwortlich anzueignen.

Insbesondere für die Rechtsnormen, die die Überlieferung sichern und stabilisieren, ergibt sich daraus ein Kriterium, an dem sie gemessen werden können: Sie können von jeweils neuen Generationen nicht in deren eigener Verantwortung angeeignet werden, wenn sie diese nur denjenigen Ansichten und Absichten unterwerfen, die frühere Generationen aufgrund ihrer Erfahrungen gewonnen haben; dies gelingt vielmehr nur dann, wenn sie jenen Anspruch des Wirklichen weitergeben, den frühere Generationen durch ihre Weise des Anschauens, des Denkens und der Praxis beantwortet haben und auf den auch die jeweils neue Generation antworten muß, wenn sie zum aktiven Glied der Überlieferungsgemeinschaft werden will. Dieser Anspruch aber weist gerade dann, wenn er getreulich weitergegeben wird, über die Antwort, durch die frühere Generationen ihn zur Sprache gebracht haben, immer schon hinaus. Das bedeutet: Die Tradition enthält das Potential zu ihrer möglichen Erneuerung immer schon in sich. Das gilt auch für die Rechtstradition, deren Verbindlichkeit die Kontinuität der Rechts-Überlieferung garantiert, die aber gerade dadurch wirksam bleibt, daß sie das ihr immanente Innovations-Potential zur Geltung bringt. Erst so entsteht jener Kontext, in den immer neue Generationen auch ihre Erlebnisse eintragen können, um sie »als Erfahrung zu lesen«.

Dies alles gilt auch – und sogar besonders deutlich – für die speziell religiösen Traditionen und Institutionen. Gemäß der Eigenart des religiösen Wortes und der religiösen Praxis werden hier die »Diener am Wort« vor allem zu Sprachlehrern des Gebets, die die Individuen zur aktiven Teilhabe an der doxologischen Gemeinschaft als dem »Tempel« (Oikos) befähigen, in dem die Gegenwart Gottes inmitten der Welt erfahrbar wird. Zu diesen Dienern am Wort gehören aber auch die »Lesemeister« und »Interpretations-Spezialisten«, die

die Mitglieder der Gemeinschaft in den Gebrauch der für diese spezielle Überlieferungsgemeinschaft normativen Texte einüben, in deren Weitergabe die Überlieferungsgemeinschaft ihre spezifisch religiöse Gestalt gewinnt.

Unter den Dienern an der für diese Gemeinschaft charakteristischen Praxis nehmen die Priester eine herausragende Stelle ein. Denn die Mitfeier des Gottesdienstes prägt das Anschauen und Denken der Kultgenossen in solcher Weise, daß diese, auch außerhalb des Gottesdienstes, zur religiösen Erfahrung fähig werden. Dies läßt sich insbesondere an der gottesdienstlichen »Rhythmisierung« des Raumes und der Zeit, aber auch an dem spezifisch religiösen Gebrauch der Verstandeskategorien von Substanz und Kausalität ablesen. Das »Bleibende im Wandel« und zugleich das »Wesen im Wechsel seiner Erscheinungen« ist, religiös verstanden, das fortwirkende »Am-Werke-Sein« (En-Ergeia) der göttlichen Ursprünge (»Archai«) der Erfahrungswelt. Und das bestimmende Gesetz, das alle Ereignisse der Erfahrungswelt zur Einheit zusammenschließt, ist die »ermächtigende Macht«, mit der die Gottheit alles, was ist und geschieht, in seinen Eigenstand »hervor-ruft«. Diese »ermächtigende Macht« ist es, die in allen Worten und Handlungen der religiösen Gemeinde wirksam gegenwärtig gesetzt wird – in den Worten der Verkündigung nicht weniger als in den Handlungen des Gottesdienstes.

Das so geprägte Denken vermag auch die »profane« Welt des Alltags mit den im Gottesdienst gemachten Erfahrungen in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu bringen und dadurch die Wahrheit der gottesdienstlichen Verkündigung in eigener Verantwortung zu bezeugen. Deswegen gehört zu den verbreiteten Funktionen der Priester auch die Aufstellung und Wahrung von »Reinheitsgesetzen« und der Vollzug von »Reinigungsriten«, die darauf abzielen, daß die profane Alltagspraxis die sakralen kultischen Feiern »nicht befleckt«. Dieses gewöhnlich von den Priestern verkündete »Reinheitsrecht« ist die wichtigste Quelle des spezifisch religiösen Rechts auf all seinen Anwendungsgebieten; und in vielen Hinsichten ist es auch zum Ursprung für die Entwicklung des profanen Rechts geworden.

Freilich gibt es auch Fehlformen von Traditionen und Institutionen. Diese werden daran erkennbar, daß sie in den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft eine Form des Anschauens und Denkens erzeugen und stabilisieren, die zu gewissen Ausfallserscheinungen der Fähigkeit zur Erfahrung führt und dadurch die Individuen daran hindert, innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft eine eigen-

verantwortliche Rolle zu spielen. Die Eignung von Traditionen und Institutionen, zu Schulen der Erfahrungsfähigkeit zu werden, wird so zu einem Kriterium, an dem sie kritisch gemessen werden können.

Auch dies gilt auf spezifische Weise für religiöse Traditionen und Institutionen. Auch hier werden Fehlformen der Traditionen und ihrer Institutionen daran erkennbar, daß sie Fehlgestaltungen der Erfahrung erzeugen und stabilisieren, in diesem Falle defiziente Formen der religiösen Erfahrung, die, wenn sie entstanden sind, das Verhältnis der Menschen zum Heiligen beeinträchtigen. Dämonenfurcht, Idololatrie, Polytheismus, aber auch eine der Geschichte entfremdete Gnosis lassen sich als Folgen dieser defizienten Modi der religiösen Erfahrung verständlich machen. Unter den Formen des religiösen Wortes und der religiösen Praxis sind es vor allem die Mythen und Kulte von der »Göttergeburt« und vom »Götterkrieg und Göttersieg«, die solche Fehlformen erzeugen und, wenn diese sozial stabilisiert sind, zu der Überzeugung führen, es sei fromme Pflicht, an dieser Form der Religion festzuhalten und sie gegen jede Form der Kritik – der religiösen, aber auch der philosophischen – zu verteidigen.

Daraus ergibt sich die Frage, unter welchen Bedingungen besondere religiöse Überlieferungen entstehen konnten, die geeignet waren, ihre Mitglieder von der bestimmenden Macht gerade dieser Mythen und Kulte zu befreien, eine spezifisch religiöse Form der Religionskritik hervorzubringen und damit die Fähigkeit zu einer von den genannten Defizienzen freien religiösen Erfahrung zu vermitteln. Es ist deutlich, daß die Ekklesia Israel in herausragendem Maße zu diesen religiösen Überlieferungsgemeinschaften gehört. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich klären, wodurch die Ekklesia Israel und in ihrem Gefolge die christliche Kirche fähig wurden, sich aus der Prägung des Bewußtseins durch derartige Mythen und Kulte zu lösen und so die Fähigkeit zur unverkürzten religiösen Erfahrung wiederzugewinnen.