

logischen Ansatzes ein Beitrag sein, um zu verhindern, daß die Leiden der dramatischen Kämpfe zwischen Modernismus und Antimodernismus, die Neuner schildert, nicht die Leiden sein werden, die den Kirchen und den ernsthaft Gläubigen wieder bevorstehen.

Von Hügel setzte sich das Ziel, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag“ (Religion, 65). Um einer kirchenamtlichen Verurteilung zu entgehen, wich er auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise in ein demütigendes Schweigen aus. Seine streitbareren Freunde sahen darin Feigheit. Von Hügelns unverbrüchliche Treue zur Kirche verleitete ihn nicht dazu, die sich häufenden „gefährlichen exzessiven Ansprüche“ der kirchlichen Autoritäten doch positiv zu interpretieren und für weniger „gefährlich“ und „exzessiv“ zu halten. Er nahm sie an als ein „langes, tiefes, ununterbrochenes Fegfeuer“ (ebd., 117), das man – notfalls schwei-

gend – durchleiden muß, wenn man die geistliche Kraft der kirchlichen Gemeinschaft nicht entbehren und sich in verzweifelten Lagen die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche bewahren will. *Karl-Ernst Apfelbacher*

¹ Peter Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügelns Grundlegung der Theologie. München: Schöningh 1977. 362 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 15.) Kart. 46,-. Vgl. auch ders., Friedrich von Hügelns Bild von der Kirche, in dieser Zschr. 189 (1972) 25–42; „Modernismus“ und kirchliches Lehramt, ebd. 190 (1972) 249–262.

² Vgl. K.-E. Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 18, voraussichtlich 1978).

³ Peter Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus. Frankfurt: Knecht 1977. 158 S. Kart. 19,80. (Im folgenden abgek. Religion.)

Denkender Glaube – gläubiges Denken

Das Werk Eugen Bisers

Das theologische Denken Eugen Bisers, der am 6. Januar dieses Jahres 60 Jahre alt wurde, liegt eigenartig quer zu mancherlei Gängigem, und dies nicht in dem Sinn, daß ein monomaner Hang zur Selbstversponnenheit ihm die brennenden Fragen der Zeit gleichgültig sein ließe; es verhält sich umgekehrt. Zeitgerechtes Denken erweist für Biser gerade darin seine Fruchtbarkeit, daß es gegen den Strom zur Quelle selber zurückdrängt; nur von dorthen, wo auch die Gegenwart noch ihren Anfang nahm und wo sie ihre immer noch entscheidenden Erfahrungen sammelte, läßt sich auch die gegenwartentsprechende Hilfe erwarten.

Es versteht sich von selbst, daß für den Theologen diese Erfahrungen konzentriert sind in Person und Werk Jesu von Nazaret; seine Bedeutung auch für die Gegenwart zu erhellen, muß ihm zentrale Lebensaufgabe sein. Und so lassen sich auch die mitunter disparat erscheinenden Arbeiten Bisers um diese Mitte versammeln.

Entscheidendes Anliegen ist Biser dabei, die spezifische Eigenheit des christlichen Ursprungs rein aus ihm selber und gegenwartsbezogen zugleich zur Sprache zu bringen und freizulegen von allen Verkrustungen verfälschender Übergriffe durch fremde Denkkategorien. Das beginnt bei der sorgfältigen Rekonstruktion der ursprünglichen Sprachgestalt der Bibel samt ihrer immer neu einzuholenden verbindlichen Auslegung von Welt und endet in der Kritik verbrauchter theologischer Ansätze, die im Dialog mit solch hellsehtigen Zeitkritikern wie Nietzsche ihre Gegenprobe findet. Es ist nur konsequent, daß dieses Anliegen zum eigenständigen, unverwechselbaren Ansatz herauswächst, der seine Fruchtbarkeit in den verschiedensten Fragestellungen erweist und den vielfältigen Einzelinteressen Bisers ihren immanenten Zusammenhalt verleiht. An drei Schwerpunkten Biserschen Denkens sei das umrißhaft aufgezeigt.

1. *Theologische Sprachtheorie.* Schon das vielzitierte Nietzsche-Buch (Gott ist tot, München 1962) versucht in genauer Unterscheidung zwischen Sprachgestalt und Inhalt die Religionskritik Nietzsches als Plädoyer für eine theologie- und kirchenkritische Freilegung ursprünglicher christlicher Erfahrung zu interpretieren. In eindringlicher Analyse des berühmten Gleichnisses vom „tollen Menschen“ und dessen erschütterndem Aufschrei „Gott ist tot, wir haben ihn getötet“ zeigt Biser, daß Nietzsches Kritik nicht in erster Linie dem Gottesgedanken überhaupt gilt, sondern viel eher seiner metaphysierten Verbegrißlichkeit im Zug der Übernahme bibelfremder, griechisch-philosophischer Denkkategorien. Bei aller Hochschätzung philosophischen Denkens findet dieses für Biser dort seine Grenze, wo es sich als fremde Schicht verdeckend mehr als erhellend über den Erfahrungsinhalt selber legt oder gar in der bereitwilligen Übernahme von Methoden gipfelt, die ihrer Herkunft nach ausgesprochen atheistischen Charakters sind. Bisers Kritik, die sich in diesem Kontext auch gegen die Überschätzung der partiell unerläßlichen historisch-kritischen Methode richtet, findet ihren positiven Zielpunkt in der Rückgewinnung der genuinen Sprachgestalt urchristlicher Erfahrung.

Dabei zeigt sich, daß die integrale Sprache der Bibel in ihrer Einheit von Wort, Bild und Begriff ungleich reicher ist als gegenwärtige religiöse Sprache – wie Biser gerade auch in seinem Buch über die Gleichnisse an Jesu überragender sprachschöpferischer Fähigkeit eindrucksvoll unter Beweis stellt. Zahlreiche Vermittlungsprobleme zwischen Glauben und Verstehen und zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart finden nach Biser in diesem defizitären Charakter moderner Sprache und in dem ihre Erklärung, was man mit Wittgenstein die Selbstverhexung der Sprache nennen kann. Sprache überhaupt und speziell religiöse Sprache mit ihrem informationsüberschreitenden Anredecharakter hat die Tendenz, sich selbst in den Weg zu treten und Mißverständnisse zu erzeugen. Diesem komplexen Phänomen, dessen „Außenseite“ Biser mit Hilfe der von der Soziolinguistik

entlehnten Sprachbarrierenhypothese untersucht, gilt es, innerhalb der Theologie die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu gewinnen. In diesen Dienst bezieht Biser die empirievermittelnde Sprach-Fähigkeit von Literatur und Dichtung bewußt mit ein, wie die Arbeiten über Novalis und Kleist bis zu le Fort und Nossack verdeutlichen; Biser erschließt der Theologie damit ein nicht zu überschätzendes Erfahrungsfeld, das zu bearbeiten diese allzulange zu ihrem eigenen Schaden verschmäht hat.

Reinigung gegenwärtiger Sprache und Sensibilisierung für religiöse Sprache durch Literatur sind somit nicht Selbstzweck, sondern stehen in Funktion eines erneuerten Verständnisses biblischer Sprachgewalt; die Erfahrung der Bibel aber ist von entscheidender Bedeutung für Selbstverständnis und Orientierung der Gegenwart. Zugang zur Bibel jedoch heißt Zugang zu Jesus auf dem Weg des Glaubens.

2. *Verstehender Glaube.* Die hermeneutische Ausgangsposition läßt Biser dem vielfach gegen die traditionelle Fundamentaltheologie erhobenen Vorwurf eines heteronomen Glaubensverständnisses mit der Forderung nach einer „kopernikanischen Wende“ in der Glaubenstheologie entgegentreten. Scheiterte die traditionelle Fundamentaltheologie vor allem an ihrer zwiespältigen Berufung auf die Vernunft, indem sie den Glauben gegen die kritischen Anfragen der Vernunft durch die Vernunft selbst zu schützen sich anstrenge, wagt Biser den fast paradox anmutenden Versuch, den Ausgangspunkt der Glaubensbegründung in den Glauben selber zu verlegen. Die Grundthese lautet demnach, daß „der Glaube hermeneutisch, also nach Art eines sich selbst tragenden Verstehensaktes, begründet werden“ muß (Glaubensverständnis, Freiburg 1975, 55). Der Glaube bringt für den, der sich auf ihn zu gründen bereit ist, seine ihm eigene Gewißheit selber mit und läßt sich nicht von außen her vermitteln, nicht einmal durch noch so überzeugend erscheinende „Gottesbeweise“. Zu solchem Glauben gelangt man gerade nicht in einsamer Selbstreflexion noch durch rationale Beweisführung, sondern einzig durch

die dialogische Selbstvermittlung des Glaubens. Dies ist für Biser letztlich deshalb möglich, weil Glaube und Offenbarung für ihn ihre Mitte finden in einem Wortgeschehen, das immer nach Mitteilung drängt und sich in fundamental-theologischer Reflexion als Selbstausslegung des Glaubens zu begreifen hat. Indem der Mensch sich dem Offenbarungswort öffnet, findet er nicht lediglich satzhafte Wahrheit im informationstheoretischen Sinn, sondern erhält existentiell betreffenden Aufschluß über sich selber, sein Elend und seine Größe zugleich; mit Pascal lernt er sich verstehen als „un roseau qui pense“, das zum Adressat göttlicher Selbstmitteilung wird und in Gott allein seinen absoluten Grund findet. Deshalb kann Glaube nicht zuerst Unterwerfung unter eine von außen ergehende absolute Forderung sein, sondern ist zu einem angemessenen Verständnis erst dort gebracht, wo er in Kategorien von Befreiung und Freiheit, von Autonomie und Erlösung ausgelegt wird; Glaube ist die von Gott her eröffnete Möglichkeit wahrer Selbsterkenntnis und Befreiung zu den ureigenen Fähigkeiten des Menschseins.

3. *Christologie von innen.* In einem letzten, auf Kierkegaards Spuren unternommenen Schritt erweist die Botschaft des Glaubens für Biser ihre Identität mit dem Botschafter des Glaubens, mit Jesus selber; hier erst findet der Glaube sein entscheidendes Profil. In seinem Jesus-Buch „Der Helfer“ (München 1973) weist Biser eindringlich darauf hin, daß christlicher Glaube sich von allen anderen Glaubensangeboten dadurch unterscheidet, daß er unablösbar mit seinem geschichtlichen Ursprung verbunden bleibt, insofern sein Inhalt nichts anderes ist als Jesus selber. Jesus kommt im Glauben auf den Glaubenden zu als Geber und Gabe, als Helfer und Hilfe ineins. Christologie steht deshalb vornehmlich im Dienst der Vergegenwärtigung Jesu und macht sich dabei eine wissenschaftstheoretische Einsicht zunutze, nach der gilt, daß von Jesus am allerwenigsten objektivierend-neutral gesprochen werden kann, wie es bei anderen Gestalten der Geschichte möglich sein

mag. Im Fall Jesu ist nur „die invokative, die Sprache der Anrufung“, die einzig angemessene (Der Helfer, 17). „Wer sinngerecht von Jesus reden will, muß zu ihm sprechen.“

Das setzt allerdings die Gleichzeitigkeit mit Jesus voraus, denn solches Sprechen ist wie Verstehen überhaupt ein präsentisches Geschehen. Mit solcher Forderung nach Gleichzeitigkeit jedoch erweist der hermeneutische Ansatz Bisers seine Fruchtbarkeit auch in der Christologie, indem er ein neues, großartiges Verständnis dessen eröffnet, was eigentlich „Zugang zu Jesus“ letztlich heißt. Wie die integrale Sprachgestalt der Bibel zur Kritik der alltäglichen wird und wie der Glaube das herkömmliche Selbstverständnis des Menschen kritisiert, so verfällt auch jeder selbstsichere Ausgriff auf Jesus (sei er nun polit-theologischer oder intellektualistischer Provenienz) einer Kritik, die im Gedanken der Selbstvermittlung Jesu gründet. Nicht mehr ist es nämlich der Mensch, der auf Jesus (skeptisch-neutral) zugeht, es verhält sich genau umgekehrt. Zwar muß jede Generation neu ihren Weg zu Jesus gehen, doch führen diese Wege letztlich nur dann auch an ihr Ziel, wenn Jesus zuvor schon zum Menschen gekommen ist. „Ihn finden, heißt, in der Einheit eines gegenpoligen Vorgangs, von ihm gefunden werden; ihn erkennen, von ihm angenommen und erkannt sein“ (Der Helfer, 21).

Der Ansatz bei der Selbstzuwendung Jesu an uns übersteigt zugleich das Dilemma von Aszendenz- und Deszendenzchristologien, zugunsten einer Christologie von innen. Das ist nicht eine modische Wortspielerei, sondern meint jenen Sachverhalt, daß ein Verständnis Jesu sowohl von seiner menschlichen Selbstverwirklichung wie von seinem göttlichen Selbstsein her nur von der Voraussetzung seiner Selbstzuwendung aus sinnvoll interpretiert werden kann. In Anknüpfung an die medientheoretische Einsicht, daß das Wort die Botschaft ist, will Biser nicht die Rolle der vermittelnden Strukturen herabsetzen, sondern die Selbstvermittlung des Inhalts so nachdrücklich wie möglich betonen. Christologisch gewendet bedeutet das, daß Offen-

barung Selbstzusage Gottes ist in der Einheit von Sage und Aussage, von Sinn und Mitteilung; daß der historische Ursprung der Glaubensbewegung inhaltlich mit dem Glauben identisch ist und umgekehrt nur in seiner Selbstvermittlung anwesend ist. Die Möglichkeitsbedingung solch einzigartiger Selbstvermittlung Jesu ins Heute hinein ist nichts anderes, als was die klassische Christologie mit der Sohnschaft aussagen wollte. „Die Sache Jesu kann nur im Präsenz verhandelt werden. Die Bedingung für dieses Präsenz aber ist die Realpräsenz Jesu in ihr“ (Der Helfer und die Hilfe, in: Wer ist Jesus Christus?, hrsg. v. J. Sauer, Freiburg 1977, 165–200, 182).

Die bildliche Konkretisierung dieses Ansatzes und seine eindrucksvolle Zusammenfassung zugleich läßt sich für Biser im Anschluß an Kierkegaards Interpretation des sicher unechten Jesus-Wortes gewinnen, das nach Kierkegaard dennoch ganz den Sinn des Selbstverständnisses Jesu wiedergibt: „Kommt her zu mir alle, die ihr bedrückt und bedrängt seid; ich will euch Ruhe geben!“ In dieser „Großen Einladung“ realisiert sich Jesus selbst; in ihr wird die Rede vom kommenden Gottesreich erfüllt und zugleich als mit der Person Jesu identisch erwiesen. „Mit seinem

Appell ‚Her zu mir!‘ bekennt sich Jesus als derjenige, der ununterscheidbar, bis zur vollen Personal-Union, mit der Sache des Gottesreiches verschmolz.“ Die in der „Großen Einladung“ aber zugesprochene Hilfe kann demnach nicht etwas von Jesus Unterschiedenes sein, weshalb das christologische Grundprinzip gilt: Der Helfer ist die Hilfe. Die Christologie „verfehlt den ihr von ihrer Thematik her zugewiesenen Sinn, solange sie bei Sachbestimmungen stehenbleibt, und sie erreicht ihn in dem Maß, wie sie die Sachgestalten als Äußerungen und Hilfeleistungen des Helfers glaubhaft und einsichtig macht“ (ebd. 194).

Mit diesem konsistenten und alle Arbeiten als roter Faden durchziehenden Ansatz gelingt es Biser, erkennbar werden zu lassen, welche Hilfe die Gegenwart von einer Neubeginnung auf ihren eigenen Ursprung erwarten darf. Ein Werk, das sich derart die zentralen Themen christlichen Denkens angelegen sein läßt und dessen noch so verstreute Einzelthemen sich um solche Mitte lagern, mag mit vielem Gängigen und Tagesaktualität Erheischenden getrost in Konflikt geraten.

Gerhold Becker SJ

Die „Spurensicherer“ in der Kunst auf der Suche nach der „verlorenen Zeit“

Zu den unheimlichen Vorgängen in der Geistesgeschichte der Gegenwart gehört der technologische Umgang mit Geschichte und Überlieferung. Die Zeit wird mechanisch gemessen und positivistisch magaziniert. Das „lexikalische Zeitalter“ bemüht sich, die „Geschichtskonserven“ jederzeit verfügbar zu machen. Eine verbindliche Beziehung zur Tradition wird seltener. In dieser Situation haben Künstler erdachte Ruinen errichtet, artifizielle Reliquien gesammelt, seltsame Genealogien und Geschichtsfolgen konstruiert und eine „Archäologie des Humanen“ erfunden. Die großen Traditionen der Nationen und der Kirchen sind von manchen diffamiert und abgebaut worden. Nun sucht man mit Freud

nach den „archaischen Resten“. Der „Strukturalismus“ stand mit am Anfang dieses „Spurensicherens“. Claude Levi-Strauss schrieb 1955 in seinen „Traurigen Tropen“: „Die Vergangenheit ist so unwiderruflich dahin, . . . daß schon die flüchtigste Besichtigung (der Grabungsplätze) an Ort und Stelle den Forscher in jenen Zustand totaler Unsicherheit versetzt, in dem die demütigste Entsagung und der wildeste Ehrgeiz sich um ihn streiten.“ „Letztlich sind (deshalb) diese Ruinen, Reste, Spuren, ein Anlaß zur eigenen Positionsbestimmung.“¹ Der Versuch zu derartigen „Positionsbestimmungen“ nimmt überhand. Mit allen Mitteln bemühen sich Künstler und Ma-