

*Eugen Biser*  
Der schwierige Weg

Zum Problem der religiösen Sprach- und Kommunikationsbarrieren

„Gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet“, heißt es zu Beginn von Kafkas Erzählung „Eine kaiserliche Botschaft“ (von 1917), die in der Folge von der vergeblichen Mühe des Königsboten berichtet, sich seines Auftrags zu entledigen. Denn so rasch er in den von den Großen des Reichs und einer neugierigen Menge erfüllten Gemächern des kaiserlichen Palastes voranzukommen sucht:

„niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so fort durch die Jahrtausende . . .“

So lückenlos zieht sich das Netz der Unentrinnbarkeit in diesen Sätzen um den Königsboten, daß sich der pessimistische Schlußsatz fast von selbst ergibt: „Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten.“<sup>1</sup>

Ungeachtet seiner Vieldeutigkeit wird man dieses Sprachsymbol, schon aufgrund der Bildwahl, als Hinweis auf die Nöte der menschlichen Kommunikation, vermutlich gerade auch im Bereich der religiösen Verständigung, nehmen dürfen. Ist nicht seit Heine vom sterbenden Gott die Rede? Beklagte sich nicht Nietzsche aufs bitterste über die Undeutlichkeit des Offenbarungsworts? Und bemängelte nicht schon Lessing an der christlichen Verkündigung den „Beweis des Geistes und der Kraft“? Nahezu spiegelbildlich verhält sich dazu die Prognose, die Dietrich Bonhoeffer, knapp ein Jahr vor seiner Hinrichtung, stellt:

„Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert.“<sup>2</sup>

Trotz der sich in diesen Worten bekundenden Zuversicht sprechen auch sie von dem Defizit, unter dem gerade die religiöse Sprache der Gegenwart leidet. Bei aller Genauigkeit und Bezeichnungskunst geht ihr doch die Fähigkeit ab, die von ihr gedeutete Welt zu verändern. Zu einem bloßen „Zeugnis von Geist und Kraft“ verflacht, wirkt sie weithin nur noch wie eine Reproduktion dessen, was ihr von ihrem Ursprung her eingestiftet ist. Dem kann, zumindest fürs erste, nur durch eine sorgfältige Analyse der Verfallsform abgeholfen werden. Es gilt,



im Bild der Kafkaschen Parabel gesprochen, die Paläste, Höfe und Treppen ausfindig zu machen, in denen sich der Elan der „kaiserlichen Botschaft“ erschöpft, so daß sie ihren Adressaten, wenn überhaupt, dann nur noch in deformierter Gestalt erreicht.

### Das Sterbegemach: zentrale Barrieren

Als diagnostische Hilfe kommt dieser Suche nach den übrigen – und nicht minder wichtigen – Gründen der von der modernen Soziolinguistik entwickelte Begriff der *Sprachbarrieren* zustatten. Um für das religiöse Sprachproblem verwendbar zu sein, muß er nur von seinem sozialkritischen Ansatz abgelöst und dahin ausgeweitet werden, daß er jede Form von Sprachstörungen, die spontan auftretenden ebenso wie die durch Außenfaktoren bedingten, zu bezeichnen vermag. Mit spontanen Sprachkrisen ist im religiösen „Einzugsfeld“ schon deshalb zu rechnen, weil sich die Sprache bei der Bildung des Gottesnamens auf das Wagnis einläßt, das alle Erfahrungs- und Denkmöglichkeiten Übergreifende ins menschliche Wort zu fassen. In einer hymnischen Anrufung Gregors von Nazianz, den die Nachwelt mit dem Ehrennamen „der Theologe“ auszeichnete, klingt etwas von der Unerschwinglichkeit dieses Unterfangens durch:

„Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich ein Wort rühmen, dich, den jedem Wort Unsagbaren? Wie soll dich eine Einsicht schauen, dich, den jeder Einsicht Unfaßbaren? Unbenannt du allein; denn du schufst jede Benennung. Unerkannt du allein; denn du schufst jede Einsicht!“<sup>3</sup>

An diesen Grenzbegriff aller Denkbaren verwiesen, nimmt der Gang der Gottesfrage unvermeidlich einen dramatischen, von Abstürzen bedrohten Verlauf. Erst recht wird für die sprachliche Gestaltungskraft der Versuch, den „Unnennbaren“ zu benennen, zu einer äußersten – und vielfach nicht bestandenen – Belastungsprobe. Unter dem Eindruck des heute gerade in diesem Zusammenhang zu registrierenden Sprachversagens bemerkte Paul van Buren, daß nicht sosehr, wie Nietzsche meinte, Gott selbst als vielmehr das Wort „Gott“ gestorben sei, so daß gar nicht mehr verstanden werden könne, was die Formel vom „Tod Gottes“ ausdrücken wolle<sup>4</sup>.

Wenn aber die sprachliche Kreativität bei der Bildung des Gottesnamens in eine derartige Turbulenz gerät, daß im Krisenfall die Bezeichnungskraft hoffnungslos hinter dem Bezeichnungswillen zurückbleibt, reicht die informationstheoretisch verkürzte Modellvorstellung der modernen Sprachanalyse zur Beschreibung des Phänomens nicht hin. Um ihm zu genügen, muß die Sprache vielmehr radikaler als die elementare „Mitgift“ des Menschseins begriffen werden. Denn der Mensch ist seine Sprache, er hat sie nicht nur. Die Sprache ist sein Schicksal, Ausdruck der mit seiner Existenz gegebenen Fähigkeit, mit seinesglei-



chen in Beziehung zu treten, aber auch Inbegriff der Gefahr, sich in dieser Beziehung selbstzerstörerisch zu verfehlen.

So gesehen beginnt mit der Sprache dann nicht nur die Geschichte, welcher der Mensch als Glied der Menschheit angehört; vielmehr gehört sie dann auch schon in die Geschichte hinein, die er mit sich selbst durchlebt. Das aber ist die Geschichte, die sich zwischen den Polen „Selbstbesitz“ und „Selbstverfehlung“ abspielt und die als solche die Geschichtsfähigkeit des Menschen überhaupt erst erklärt. In sie ist die Sprache so sehr hineingebunden, daß sie dasselbe Gefälle aufweist. So kommt es, daß sie aus den Höhen der Sprachkunst, in der sie über ihre Ausdrucksmittel souverän verfügt, immer wieder in die Tiefen der Sprachnot und des Sprachversagens abstürzt, in der sich ihr das Wort entzieht, zumindest aber hinter der Sprechintention schmerzlich zurückbleibt. An dieses Zerwürfnis, in das die Sprache – wie der Mensch – immer wieder mit sich selbst gerät, muß in dem mit dem Gottesnamen gegebenen „Krisenfall“ gedacht werden; aus ihm erklärt sich die Möglichkeit ihrer spontanen Behinderung.

Aber die religiöse Sprache christlicher Prägung hat es primär nicht mit dem „Gott der Philosophen“, sondern mit dem „Gott Jesu Christi“ (Pascal), also mit dem Offenbarungsgott zu tun, der sich der Welt dadurch zuwendet, daß er sich ihr erschließt, und der sich ihr dadurch erschließt, daß er sich selbst aussagt. Wer aber den Kern des Offenbarungsgeschehens mit Rahner in dieser göttlichen Selbstaussage erblickt, sieht sich damit auch schon vor die zentralste aller religiösen Sprachbarrieren gestellt, die sich als solche vornehmlich in den Berichten über die prophetischen Berufungsvisionen, am eindringlichsten in der des Propheten Jesaja, spiegelt. Überwältigt von der sich ihm zeigenden Herrlichkeit Gottes bricht der Prophet in einen Wehruf aus, der im Licht der Qumran-Texte einen von der gewohnten Übersetzung abweichenden Wortlaut aufweist:

„Weh mir, ich muß schweigen; denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jahwe Zebaoth, geschaut!“ (Jes 6,5)

Was sich dem Berufenen zuerst auf die Lippen drängt, ist das Geständnis, durch die Gewalt der ihm zuteil gewordenen Schau „mundtot“ geworden zu sein, das Eingeständnis seines Sprachversagens.

Auf das Wagnis, das damit aufgeworfene Problem auf den die Offenbarungsgeschichte abschließenden Sprecher Gottes, also auf Jesus anzuwenden, ließ sich, lange vor seiner Thematisierung, Kierkegaard ein, als er in seinen „Philosophischen Brocken“ (1844) die Frage nach der Verständlichkeit der unendlichen Gotteswahrheit für den endlich-beschränkten Menschengest aufwarf. Nach Kierkegaard kann sie unter der zweifachen Bedingung bejaht werden, daß sich Jesus seiner Lebensaufgabe „incognito“, als der „Gott in Knechtsgestalt“, entledigt und daß er das Schicksal dieser Verfremdung als eine lebenslange Lei-



densgeschichte auf sich nimmt. In die Schule dieses Lehrers gehen, heißt dann umgekehrt, sich glaubend unter die Bedingungen dieser Leidensgeschichte stellen. Indem sich der Glaube so aber spiegelbildlich zur Selbstverhüllung Gottes verhält, ist er deren – wenn auch immer nur bruchstückhafte – Aufhebung, so daß praktisch kein Unterschied zwischen dem Augenzeugen der ersten Stunde und dem auf den Weg des Glaubens verwiesenen Nachgeborenen, oder nun in der Terminologie Kierkegaards ausgedrückt: zwischen dem Schüler erster und zweiter Hand besteht.

An dieser Stelle wird eine zweite Perspektivenöffnung erforderlich. Wie der mit dem Gottesnamen ausgelösten Sprachkrise nur unter Zuhilfenahme eines erweiterten Sprachbegriffs beizukommen war, erfordert das von Kierkegaard aufgeworfene Problem der „christlichen Grundverständigung“ eine Korrektur des gängigen Jesusbilds. Denn zu der Bedeutung, die Jesus als dem Mittelpunkt der Religionsgeschichte zukommt, muß nunmehr auch seine Würdigung als eine Gestalt der Geistes- und Sprachgeschichte hinzugenommen werden. Wer das auch nur ansatzweise versucht, wird mit einem neuen Verhältnis zur sprachschöpferischen und sprachgestalterischen Lebensleistung Jesu beschenkt. Zwei Schwerpunkte zeichnen sich ab: ein neues Reden von Gott und seinem Reich auf der einen und eine neue Selbstdarstellung des menschlichen Ich auf der andern Seite. Obwohl sich das von Gott heimgesuchte Ich bereits in der Sprache der Propheten, vor allem in den „Konfessionen“ des Jeremia, machtvoll zu Wort meldet, läßt sich doch nicht verkennen, daß ihm erst Jesus vollends die Zunge löst. Auf eine nicht minder neue und bahnbrechende Weise redet er aber auch von Gott. Denn der Vater, an den er sich in den Stunden des Entzückens ebenso wie im Abgrund seiner Todesangst wendet, steht nicht mehr – wie der Gott der Religionen – im Zwielflicht von Beseligung und Angst; er ist vielmehr der Gott, der selbst dem von ihm Verlassenen noch als der Hörer seines Notschreis bleibt.

Die sprachschöpferische Leistung Jesu hervorheben, heißt aber zugleich von der Barriere reden, die im Interesse dieses neuen Redens von Gott und dem Menschen überwunden werden mußte. Begreiflicherweise blieben in den Berichten der Evangelien nur Spuren der dabei bestandenen Sprachnot erhalten. So in der Eingangsfrage der markinischen Fassung des Senfkorn-Gleichnisses, die auf eine anfängliche Unschlüssigkeit in der Wahl des optimalen Bildes schließen läßt: „Wie sollen wir das Reich Gottes schildern, in welches Gleichbild es fassen?“ (Mk 4,30) oder in der Wechselrede Jesu mit dem Vater, von der das Johannes-Evangelium in der Überleitung zur Leidensgeschichte berichtet: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, doch was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich ja in diese Stunde eingetreten: Vater, verherrliche deinen Namen!“ (Joh 12,27 f.) Den zweifellos sprechendsten Beleg nennt indes Joseph Bernhart, wenn er in seinem „De profundis“ (1935) darauf aufmerksam macht, daß der Gekreuzigte, von der fühlbaren Gewißheit, Gottes



Sohn zu sein, verlassen, nicht mehr wie sonst „mein Vater!“ ruft, sondern „wie jedes Geschöpf in Not ‚mein Gott!‘“<sup>5</sup>. Zwischen diesem Notschrei des ältesten Berichts und dem lukanischen Wort der Ergebung: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ (Lk 23,46) liegt der Abgrund, der auf dem Weg von der kreatürlichen Anrufung Gottes bis zu der kindlich-kühnen Anrede „mein Vater!“ überwunden werden mußte.

Angesichts der kreativen Hochstimmung, die das urchristliche Sprachverhalten weithin kennzeichnet, kann es nicht verwundern, daß sich anfänglich auch hier kaum Anzeichen einer – bewältigten – Sprachkrise erhielten. Bestürzung über die unerwartete Wirkungslosigkeit des bildmächtig verkündigten Heils klingt freilich aus dem Vorwurf des Galaterbriefs heraus: „Wer hat euch nur verhext? Ist euch Jesus Christus nicht sichtbar als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden?“ (3,1) Begreiflich, daß der durch die verunsicherte Gemeinde ratlos gewordene Apostel wünscht, bei ihr zu sein, um mit „anderer Stimme“ zu ihr reden zu können (4,20). Mit dem „Leib“ der frühen Verkündigungssprache verhält es sich somit ähnlich wie mit dem Verklärungsleib des Auferstandenen: er zeigt noch spurenhafte die „Wunden“ der vorangegangenen Passion; aber sie reden deutlicher von den errungenen Siegen als von dem bestandenen Kampf.

### Die beengenden Höfe: sprachliche Engführungen

Um so beredter berichtet die Apostelgeschichte im Paradigma der Areopagarede von einer Kommunikationskrise, zu der es trotz des kerygmatischen Elans der paulinischen Missionspredigt kommt. Mit dem scheinbar optimal gewählten Anknüpfungspunkt in Gestalt des Altartitels „Einem unbekannten Gott“ (Apg 17,23) war zwar eine allgemein-religiöse Verständigungsbasis gefunden worden; doch hält sie der Belastung durch das Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu nicht stand. Denn diese Botschaft konnte nur auf sich selbst gegründet, in Form eines Selbsterweises glaubhaft gemacht und in einer darauf abgestimmten Sprache verkündet werden. Daß Paulus dieses dreifache Ziel trotz des erlittenen Rückschlags, in dem sich zweifellos extrem negative Missionserfahrungen spiegeln, erreichte, macht seine exemplarische Lebensleistung aus. Daß diese gleichwohl, wie der Zweite Petrusbrief (3,16) erkennen läßt, in der Folgezeit zunehmend auf Kritik stieß, hängt mit zwei Gegebenheiten der frühchristlichen Entwicklung zusammen, die sich ebenso auf Leben und Organisation der jungen Gemeinde wie auf ihre Sprache und Kommunikation auswirkten.

Verschärft durch die Parusieverzögerung entstand mit dem Tod der Altapostel ein Grabenbruch, der die Kontinuität des Christentums bedrohte. Begreiflich, daß die stabilisierenden Tendenzen überhandnahmen, die dem Aufbau der



Gemeinde den Charakter einer hierarchischen Ordnung und ihrer Verkündigung den einer tradierbaren Lehre gaben. Mit dieser Umstilisierung des apostolischen Kerygmas entstand nicht nur die Notwendigkeit, auf vorgegebene Denkformen und Deutemuster zurückzugreifen, wie sie von der jüdisch-hellenistischen Umwelt angeboten wurden; vielmehr hatte dieser Prozeß auch eine strukturelle Veränderung zur Folge. Wo Paulus noch alles auf den „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4) und eine zu lebendiger Vergegenwärtigung befähigten Sprache gesetzt hatte, dominiert jetzt das Argument, die apologetische Rechtfertigung und die Abwehr gegensinniger Ansichten. Das lief im Endeffekt auf eine *sprachliche Engführung* hinaus, durch die das ausgesagte Heil zwar nichts von seiner Wahrheit, um so mehr jedoch von seiner Wirkmacht verlor.

Sprachgeschichtlich gesehen schlug die kirchliche Reaktion auf Umdeutungen der fixierten Lehre am stärksten zu Buch. Anlaß dessen scheinen nicht so sehr die Vorboten der Gnosis als vielmehr die Stimmen der Skeptiker gewesen zu sein, die (nach 2 Petr 3, 3 ff.) angesichts des unveränderten Weltengangs die Nähe der Wiederkunft Jesu in Frage stellten. Im Zeichen einer offensichtlichen Ratlosigkeit entwickelte sich ihnen gegenüber erstmals eine ausgesprochene *Sprachpolemik*, die sich aber weder der Struktur noch Tendenz nach mit den Streitreden des Evangeliums messen konnte. Herrschte dort – bei aller Härte – stets der Geist der Auseinandersetzung großen Stils, die im Grenzfall sogar dazu führte, daß Jesus im Kontrastbild der Gegner die Umrißlinien seines eigenen Prinzips zur Geltung brachte (Mt 23,4), so ergeht sich die Abwehr hier in leeren Allegorien, die noch nicht einmal das Profil der Gegner erkennen lassen:

„Hirten sind sie, die Weideplätze für sich selbst suchen; wasserlose Wolken, vom Wind dahingetrieben; Bäume, zweimal verdorrt und entwurzelt, die keine Frucht bringen; wilde Meerewogen, die ihre eigene Schande ausschäumen, Sterne ohne feste Bahn, denen für immer das Dunkel der Finsternis bestimmt ist“ (Jud 12 f.).

Zum Unglück der sprachgeschichtlichen Entwicklung war es dieser polemischen Entgleisung der Bibelsprache vorbehalten, im Fortgang der Kirchengeschichte Schule und – wie vor allem im Antimodernismusstreit – Epoche zu machen. Abgesehen von dem Schaden, den die polemischen Exzesse der Glaubwürdigkeit des durch das Kriterium Liebe ausgewiesenen Christentums zfügten, hatten sie auch eine deutliche *Verringerung des Sprachvolumens* zur Folge. Mit der Verteufelung der gegnerischen Positionen schieden auch die damit verbundenen Sprachspiele aus dem innerkirchlichen Kommunikationsfeld aus. Wer sie dennoch zu benutzen wagte, machte sich schon dadurch verdächtig, zur Sympathisantenszene der antikirchlichen Kräfte zu gehören. Gleichzeitig wurde die unter den Druck einer heimlichen Selbstzensur geratene Sprache des theologischen Konformismus auf eine fast unerträgliche Weise *abstrakt* und *flach*, so daß sich der von religiöser Sehnsucht umgetriebene Mensch von ihr weder



angesprochen noch in ihr ausgesprochen fühlen konnte. Doch „rächte“ sich die Sprache damit nur dafür, daß sie gegen ihren kommunikativen Funktionssinn gekehrt und als ein Instrument der Diffamierung und Ausgrenzung verwendet worden war.

Beispiele für eine polemisch bedingte Sprachverödung finden sich schon in der Zeit nach dem großen patristischen Aufbruch. So brachte Arius seine Lehre mit Hilfe schlagerartiger Hymnen unter das Volk, die in ihrer eingängigen Primitivität die geistige Leere seiner Christologie widerspiegeln. Selbst Augustinus, der Meister einer gleicherweise bildstarken wie mystisch durchglühten Hochsprache, verfaßte einen „Antidonatisten-Psalm“, dessen Monotonie auch dadurch nicht gerechtfertigt wird, daß sich sein Verfasser mit ihm bewußt auf das Sprachniveau seiner Gegner begab. Im Abriß einer einzigen Lebensgeschichte spiegelt sich so die Gezeitenfolge von überquellender Kreativität und jäh verblassender Sprachkraft, die gerade auch den Gang der religiösen Sprachgeschichte bestimmt.

Daß sich die Beispiele dafür nicht nur in der Ferne der Patristik und in der Nahvergangenheit der ersten Jahrhunderthälfte finden, zeigt der „Fall Küng“, der auch in sprachgeschichtlicher Hinsicht einen „Fall“ bildet, sofern sich im Künschen Werk neben Formulierungen von hoher Eindringlichkeit und schlagender Plausibilität auch Stellen finden, die einen Hang zu kurzatmiger, einhämmernd indoktrinierender Diktion erkennen lassen. Kaum braucht dem hinzugefügt zu werden, daß eine derart verknappte Sprache auch eine Deformation des Kommunikationsfelds nach sich zieht. Wo im Stil abstrakter Formeln, einhämmernder Thesen oder persuasiver Floskeln gesprochen wird, kommt der freie Disput, der auf das ausgearbeitete Argument angewiesen ist, nicht auf.

### Der umschließende Palast: äußere Restriktionen

Wenn die Sprache mit dem Menschen konsubstantial und insofern an das Gesetz seiner Selbstverwirklichung gebunden ist, gehört sie auch in seinen sozialen Wesensbezug mit hinein. Mehr noch: dann ist sie der elementarste Ausdruck seines Angewiesenseins auf die gesellschaftliche Mitwelt. Redend wirkt der Mensch auf sie ein, um dann auch umgekehrt in ihr Wirkfeld zu geraten. Wer spricht, sucht Einfluß zu gewinnen, und wäre es auch nur in der bescheidensten Form, sich Geltung und Gehör zu verschaffen. Doch hinter diesem Anspruch lauert immer schon die Versuchung, dem Angesprochenen mit sprachlichen Mitteln den eigenen Willen aufzuzwingen, ihn durch das Instrument der Sprache zu beherrschen. Nach der Dialektik des Grundverhältnisses – „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52) – gerät aber



die ins Machtinteresse gezogene Sprache unweigerlich in einen Zustand der Übermächtigung, erleidet die als Macht-Instrument verwendete Sprache ihrerseits eine „Instrumentalisierung“ (Marcuse). Das aber heißt, daß die Sprache nicht nur spontan auftretenden Verstörungen unterworfen, sondern gleichzeitig auch der Gefahr ausgesetzt ist, durch Fremdbeeinflussung von außen her aus ihrer Bahn geworfen und gegen sich selbst gewendet zu werden.

Bedenklich ist in diesem Zusammenhang schon ihre Beanspruchung durch innerkirchliche Machtpositionen, wie sie sich im Zug des frühchristlichen Stabilisierungsprozesses ausbildeten; doch wirkte sich der Einfluß der politischen Macht ungleich verhängnisvoller auf sie aus. Ihm wurde erstmals in der konstantinischen Ära durch die für sie konstitutive Verknüpfung kirchlicher und staatlicher Interessen Vorschub geleistet. Ihren programmatischen Ausdruck fand diese in dem von Kaiser Theodosius II. erlassenen Einberufungsschreiben zum Konzil von Ephesus (vom 19. November 430), das – wie zuvor schon die fatal an die Parole „Ein Volk, ein Reich, ein Führer“ erinnernde Formel des Eusebius „Ein Gott, ein Logos, ein Kaiser“ – eine providentielle Interessengemeinschaft von Staat und Kirche behauptet.

Die Rechnung für die der Kirche unter dem Schutzschild der politischen Macht zufallenden Begünstigungen wurde im vollen Umfang auf dem im kaiserlichen Heerlager Nikaia (Ende Mai 325) abgehaltenen Ersten Ökumenischen Konzil präsentiert, als Konstantin unter Berufung auf den (als Pax Romana verstandenen) Reichsfrieden die „Einheitsformel“ von der Wesensgleichheit von Sohn und Vater durchsetzte. Mit dieser dogmatischen Sprachregelung wurde zwar eine Klärung erzielt, jedoch auf dem Weg eines machtmäßig verfügt *Diskussionsabbruchs*, der den gesamten Kommunikationsverlauf in Mitleidenenschaft zog. Etwas von der durch diese Restriktion ausgelösten Neurotisierung klingt in den ängstlichen Warnungen nach, in denen sich das „Commonitorium“ des Vinzenz von Lerin ergeht (c. 21 und 24):

„Meide, heißt es, die heillosen Wortneuerungen; es heißt nicht: das Althergebrachte, nicht: die alten Lehren. Mit aller Klarheit wird vielmehr gesagt, was aus dem Gegenteil folgt; denn wenn die Neuerung zu meiden ist, ist am Althergebrachten festzuhalten; und wenn die Neuerung unheilig ist, sind die alten Lehren heilig . . . Wortneuerungen sind Neuerungen in der Lehre, in der Sache, in der Auffassung, die dem Ursprung und der Vorzeit entgegen sind.“

Mit diesem Innovationsverbot war in erster Linie der theologische Erkenntnisfortschritt getroffen. Denn im Feld einer gleichgeschalteten Sprache, die durch die Verwerfung von Neubildungen einer profillosen Monotonie verfiel, stagnierte unvermeidlich auch der theologische Gedanke. An die Stelle kreativer Fortbildung trat die *Repetition*, die Bewegung dadurch vortäuscht, daß sie geistlos auf der Stelle tritt.

Schwerer zu greifen ist die ungleich gefährlichere Rückwirkung, die sich daraus ergibt, daß die Macht auf geistige Positionen nicht nur dirigistischen Ein-



fluß nimmt, sondern diesen Einfluß noch dadurch zu verstärken sucht, daß sie das „Objekt“ ihres Zugriffs noch einmal, in Form eines ihrer Eigenstruktur angestalteten Gegenbilds, hervorbringt. Was auf dem Weg dieser Transformation entsteht, ist die *Ideologie*, deren machtbedingte Struktur vor allem an zwei Momenten zu ersehen ist: an der Nichthinterfragbarkeit der Position und an dem ihr gegenüber verhängten Interpretationsverbot. Vor allem sind die von Diktaturen verfügten oder doch kontrollierten „Weltanschauungen“ durch diese beiden Positionen gekennzeichnet. Auf der eine Seite läßt die zentrale Entscheidungsinstanz keinerlei Erörterung der sie tragenden Grundsätze zu; auf der andern Seite behält sie sich das ausschließliche Recht auf ihre Deutung vor. Unter diesem Systemzwang kommt es zur Ausbildung einer total instrumentalisierten Sprache, die mit Hilfe imperatorischer Definitionen und hypnotischer Formeln (Marcuse) dort eine Scheinevidenz suggeriert, wo sie tatsächlich die Verständigung blockiert.

Wenn man in Rechnung stellt, daß es aus „systeminternen“ Gründen auch zu Prozessen der „Selbstideologisierung“ kommen kann, ist damit eine neue – und kritischere – Sicht der *dogmatischen Sprachregelungen* gewonnen. So unumgänglich diese im Interesse der theologischen Klärungsprozesse und der Beendigung der damit verbundenen Dispute sind, erscheinen sie doch zugleich in einer prekären Nähe zu Ideologisierungsstrategien, die nur zu leicht zu einer für die Sache des Glaubens tödlichen Gleichsetzung führen könnte. Denn der Glaube lebt davon, daß er gerade nicht mit einer Ideologie verwechselt, sondern als die freie Zustimmung zur Selbstmitteilung Gottes begriffen und verwirklicht wird. Wenn auch nur der Anschein entsteht, daß über Glaubensfragen nicht mehr frei gesprochen werden kann, sind elementare Voraussetzungen des Glaubensvollzugs in Frage gestellt, weil dieser mit dem Recht des einzelnen auf persönliche Interpretation der ihm vom kirchlichen Lehramt „vorgelegten“ Inhalte steht und fällt. Wo ihm dieses Recht bestritten wird, versanden die Ströme, die den Glauben über den jeweils erreichten Stand hinausragen und ihn dem durch das „Vollalter Christi“ definierten Ziel näherbringen.

Eine ganz neuartige Form von „Fremdsteuerung“ hatte die Entwicklung der *technischen Medien* im Gefolge. Mit ihnen gewann die Verkündigung nicht nur einen ins Unabsehbare vergrößerten „Aktionsradius“, vielmehr geriet sie auch in die Engführung durch die spezifisch technischen Strukturen. Was Sigmund Freud mit der Karikierung des heutigen Menschen als „Prothesen-Gott“ zu treffen suchte, gilt durchaus auch für die mit der religiösen Medienverwendung verbundenen Probleme. Danach brachte es der Versuch der technisch vermittelten Leistungssteigerung bisher nur zu einer „prothesenartigen“ Nutzung der sich bietenden Möglichkeiten, die dem Verwender, mit Freud gesprochen, „gelegentlich noch viel zu schaffen“ macht<sup>6</sup>.



Neben der von der modernen Kommunikationswissenschaft bereits untersuchten „restringierten Sprechersituation“ besteht dabei die noch folgenschwerere Rückwirkung in der Transformation, die das technisch reproduzierte Wort erleidet. Denn es erfährt unvermeidlich eine der Struktur des Mediums entsprechende Stilisierung, mit der eine signifikante Verflachung des Sprachvolumens Hand in Hand geht. Diese bedingt ihrerseits eine thematische Selektion, durch die das paränetische und erbauliche Wort von vornherein ins Hintertreffen gerät. Auch ein Verlust an Modulationsfähigkeit ist zu registrieren, da sich nur eine „wohltemperierte“, auf sprachliche Durchschnittswerte abgestimmte Aussage als mediengerecht erweist, nicht dagegen das große Pathos oder der leise, intime Zuspruch.

Ein nicht zu vernachlässigender „Rückmeldeeffekt“ ergibt sich überdies aus der normativen Rolle, zu der das „funk- und fernsehgerechte“ Reden im allgemeinen Sprachbewußtsein gelangt. Sie entspricht der Grundtendenz der modernen Lebenswelt, die insgesamt darauf ausgeht, die herausragenden Einzelprofile zugunsten des „allgemein Üblichen“, also der menschlichen Durchschnittswerte, abzuschleifen. Auch ist eine Begünstigung der ohnehin schon weitverbreiteten Indolenz durch medienvermittelte Aussagen nicht auszuschließen. Denn wenn mit ihnen auch zweifellos ein stimulierender Effekt einhergeht, schwindet doch zugleich der Anreiz zum religiösen Gespräch in dem Maß, wie es in Gestalt von mediengerecht aufbereiteten Sendungen „frei Haus“ geliefert wird.

### Die steilen Treppen: einseitige Kanalisierungen

Die Metapher von den von dem Königsboten zu überwindenden „Treppen“ erinnert, auf das religiöse Kommunikationsfeld bezogen, an die fundamentale Tatsache, daß dieses im Unterschied zum öffentlichen Disput durch das *kirchliche Lehramt* zentral gesteuert ist. So ergibt es sich aus dem Wesen der christlichen Wahrheit, die im Unterschied zu der prinzipiell allen zugänglichen Vernunftwahrheit geschichtlich gebundene Offenbarungswahrheit ist, die als solche der tradierenden Vermittlung – und sichernden Kontrolle – bedarf. Änderungsversuche, die an dieser Struktur rütteln, liefen im Endeffekt darauf hinaus, das Christentum auf das Niveau einer bloßen „Vernunftreligion“ einzuebnen.

In eine kritische Perspektive rückt dieser Tatbestand jedoch mit der Frage nach seiner Konkretisierung und insbesondere nach dem Modell, nach welchem diese erfolgt. Im Licht der paulinischen Ämterlehre heißt das mit der Sache selbst gegebene Modell, mit einer Wendung des Epheserbriefs (4,12) gesprochen: Auferbauung des Leibes Christi. Danach dienen die Ämter der Kirche dazu, sie in der „Einheit des Glaubens“ zu erhalten und durch stetiges Erkennt-



niswachstum zur „vollen Mannesreife, zum Vollmaß der Christus-Fülle“ zu führen (4,13). In den Dienst dieses geistigen Wachstumsprozesses gestellt, kann das kirchliche Lehramt seiner Aufgabe nur in der Form genügen, daß sich sein Zuspruch organisch in den Dialog der Glaubenden fortsetzt. Nicht umsonst schließt sich auf den Entwurf des Modells im weiteren Fortgang des Textes die ausdrückliche Aufforderung zu gegenseitiger Belehrung und Erbauung an, die in der ausführlicheren Fassung des Kolosserbriefs (3,16) folgenden Wortlaut aufweist: „Das Wort Christi wohne in reicher Fülle unter euch. Lehrt und mahnt einander in aller Weisheit, und singt in dankerfühltem Herzen Gott Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder.“

Angeichts anarchischer Tendenzen, die ansatzweise schon in den paulinischen Gemeinden auftraten (1 Kor 14,10–25), wurde das paulinische Modell in der Folge aber immer mehr durch das „sinaitische“ verdrängt, wie es sich aus dem Bericht von der Gesetzgebung am Sinai ergab. Zwar hatte der Hebräerbrief eine christliche Transformation dieses Bilds entwickelt (12,18–29), die es als klares Aufstiegsmodell erscheinen ließ; doch griff die kirchliche Lehrpraxis im Bestreben, eine neue „Hintergrundideologie“ für die Disziplinierung der Gemeinde zu gewinnen, auf die alttestamentliche Version zurück, die auf das Verstummen des Volks vor dem gebieterisch zu ihm redenden Gott abhebt (Ex 20, 18–21).

Wie sich diese Praxis gestaltete, läßt die von Augustinus hergeleitete Regel „Roma locuta, causa finita“ erkennen. Im Unterschied zum paulinischen Modell, das sich für ein responsorisches Verhältnis der Positionen aussprach, hat danach in Fragen des Glaubens und der Kirchendisziplin allein die hierarchische Spitze „das Sagen“ und ihr Spruch den Charakter einer „höchstrichterlichen Entscheidung“. Diese Privilegierung des „hierarchischen“, also von der Spitze zur Basis hin verlaufenden Kommunikationsflusses konnte nicht ohne tiefgreifende Rückwirkung auf den Redestil bleiben. Unter den „Erwartungsdruck“ gestellt, daß sie das entscheidende Wort in allem zu sprechen habe, verfiel die Spitze immer mehr in eine *dekretorische Diktion*, die durch zwei Momente gekennzeichnet ist: durch die Überbetonung der lehrhaft-appellativen Gehalte und die Vernachlässigung jener sprachlichen Implikationen, die den hermeneutischen Prozeß gewährleisten.

Demgemäß bemüht sich der hierarchische Redestil weder engagiert um das Einvernehmen mit den Adressaten, noch sucht er seine Aussage durch Gründe und Beweise zu stützen. Wie Bernhard Badura in einer Analyse politischer und kirchlicher Texte zeigte, ist hier im Ganzen eines „praktisch-manipulativen“ Sprachgebrauchs die Verwendung „persuasiver Definitionen“ vorherrschend, die sich anstatt auf ihre analytische Kraft auf emotionale Vorgegebenheiten des Adressatenkreises stützen<sup>7</sup>. Dieses kirchenamtliche Reden verfolgt ohnehin mehr das Interesse der Stabilisierung als der Information der Rezipienten, die, in



einen emotionellen Konsens gebracht, dann um so leichter zu neuen Einstellungen und Aktivitäten motiviert werden können.

In den Sog dieser Umstrukturierung gerät aber auch die *Artikulation der „Basis“* mit hinein. Als Ausnahme von der Regel der schweigenden Rezeptivität nimmt sie allzuleicht den Charakter des *rebellischen Aufbegehrens* und des Protests an, selbst wenn es ihr nur darum geht, die eigenen Gesichtspunkte geltend zu machen. Die hemmungslosen Ausfälle des Luzifer von Cagliari gegen Kaiser Konstantius im vierten Jahrhundert, die in manchen Zügen an Kierkegaards Angriff auf die dänische Staatskirche erinnern, veranschaulichen das nicht weniger drastisch als die bäuerisch-rüpelhafte Form des Aufbegehrens, die Nietzsche an Luthers Attacken auf das Papsttum moniert. Läßt man die Frage des Vokabulars beiseite, so hat sich daran bis heute, trotz des inzwischen eingetretenen Demokratisierungsprozesses, nur wenig geändert. Denn die Resolutionen der Basis- und Aktionsgruppen bedienen sich schon deshalb des neo-marxistischen Jargons, weil sie es weniger auf die Verdeutlichung ihrer Interessen als vielmehr auf die Konfrontation mit der „Amtskirche“ angelegt haben. Insofern haben die Äußerungen der Basis immer noch vorwiegend „eruptiven“ Charakter, so daß sie in ihrer überscharfen Akzentuierung deutlicher für den Fortbestand des Ungleichgewichts als für seine Überwindung sprechen.

Die ungleich bedenklichere Auswirkung besteht jedoch in der *Stagnation des allgemeinen Glaubensgesprächs*. Denn solange die Basis nicht von der hierarchischen Spitze in einen kontinuierlichen Dialog gezogen wird, fehlt die aus dem kirchlichen Gesamtdisput hervorgehende Motivation für das Glaubensgespräch, als dessen genuine „Orte“ noch vor den modernen Basisgruppen die traditionellen Gemeinschaftsformen der Familie, des Freundeskreises sowie der beruflichen und freien Vereinigungen zu nennen sind. Mit dem Hinweis auf die interne Fruchtbarkeit des religiösen Gesprächs ist es schon deswegen nicht getan, weil dieses seiner innersten Bestimmung zufolge allen zugute kommen und damit in den Gesamtdisput aufgenommen sein will. So entspricht es der strukturellen Wechselseitigkeit des Verhältnisses von Spitze und Basis. Wie die Spitze von der Basis vernommen und respektiert sein will, lebt deren Gespräch davon, daß es bei der Spitze Gehör findet und dadurch für das Ganze fruchtbar gemacht wird.

Wenn diese Chance nicht wenigstens prinzipiell gegeben ist, bricht der Gesprächswille an der Basis in sich zusammen. Mit dem Hinweis auf die von der Basis her drohende Sprach-Anarchie ist dieses Interesse nicht widerlegt. Denn die Freigabe des innerkirchlichen Disputs ist an die Bedingung gebunden, daß auch repressionsfreie Wege zu seiner Beendigung gefunden werden. Auch wenn man die Möglichkeit einer Reaktivierung des „elenchischen“ Redens in Rechnung stellt, wie es von der Urkirche (nach 1 Kor 14,24 f.) praktiziert wurde, besteht hier noch immer ein schwerwiegendes Defizit, nicht unähnlich demjeni-



gen, das angesichts genuin christlicher Meditationsformen zu verzeichnen ist. Deshalb müßten im Interesse des „freien Worts in der Kirche“ (K. Rahner) neue Strategien, womöglich im Blick auf parlamentarische Prozeduren, entwickelt werden, die im Maß ihres Zustandekommens dann aber auch die Spitze dazu ermutigen könnten, die Einseitigkeit des dekreterischen Stils zugunsten eines dialogischen Sprachverhaltens zu überwinden.

### Das Ziel: freie Kommunikation

Im Unterschied zu Kafkas Königsboten, der sich vergeblich um die Übermittlung seiner Botschaft müht, lebt das religiöse Wort davon, daß es, mit der alttestamentlichen Prophetie (Jes 55,10f.) gesprochen, nicht unverrichteter Dinge zu seinem Ursprung zurückkehrt, sondern seine Mission erfüllt. Das aber ist gleichbedeutend mit der Zielvorstellung, daß es ihm gelingt, alle Sprach- und Kommunikationsbarrieren, auch die ihm durch semantische Fehl- und Fremdbesetzungen erwachsenden, zu überwinden. In diesem Interesse könnten eine ganze Reihe von Strategien entwickelt und Techniken vorgeschlagen werden. Dem Gesetz, nach dem die religiöse Sprache antritt, ist es aber ungleich gemäßer, daß Motivationen angegeben und Impulse vermittelt werden. Denn die Überwindung geistiger Schwierigkeiten ist letztlich nicht eine Frage der Technik, sondern der Ethik. In diesem Interesse seien abschließend zwei besonders aktuelle Beweggründe genannt.

Der erste betrifft die *Unverzichtbarkeit des religiösen Worts für den öffentlichen Disput*. Dem stellt sich freilich eine schwer zu beseitigende Barriere in der Form entgegen, daß sich das innerkirchliche Defizit verhängnisvoll mit der Tabuisierung des Religiösen in der modernen Gesellschaft überlagert, die ungeachtet der Anzeichen, die auf eine Auflockerung schließen lassen, noch längst nicht überwunden ist. Denn noch immer werfen die Verhältnisse ihre Schatten, die es im Gefolge des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses dahin brachten, daß das Christentum, um es im Anschluß an eine Wendung aus Gertrud von Le Forts „Kranz der Engel“ (1946) zu sagen, gerade für hochwertigste Geister in den Anschein des „Unziemlichen“ geriet. Wenn aber das Religiöse aus dem möglichen Themenbereich des öffentlichen wie des intimen Gesprächs ausgegrenzt wird, ist dessen innere Verödung die unausweichliche Folge.

Ein letzter Grund betrifft das *Schicksal der Theologie*. Nur im Gefolge einer Fehleinschätzung des theologischen Erkenntnisprozesses konnte die Meinung aufkommen, daß für sie die Rückbindung an die Weisungen des kirchlichen Lehramts und an die von ihm vermittelten Glaubensquellen genüge. So gesehen wäre die Theologie nichts weiter als der verlängerte Arm des Lehramts, aber nicht der „Ort“, an dem sich der Glaube aller zu reflexivem Selbstverständnis



erhebt. Wenn aber die zweite Alternative zutrifft, ist das Glaubensgespräch der Basis für die Theologie geradezu konstitutiv. Dann kann sich in ihr nichts lichten, was nicht in diesem Gespräch geahnt und angebahnt worden wäre. Von einer Stagnierung dieses Gesprächs wäre dann das Versiegen der entscheidenden Inspirationsquelle zu befürchten. Ohne wegweisende, Perspektiven eröffnende Impulse verfele die theologische Arbeit dann, wie es gerade in Zeiten der Sprachverödung geschieht, in eine von Wissenschaftlichkeit dürftig getarnte Repetition ihrer altbekannten „Standards“.

Doch die Theologie steht zur Basis nicht in einem bloßen Abbildverhältnis; vielmehr wird dieses von einem responsorischen übergriffen. So sehr die Theologie das allgemeine Glaubensgespräch reflektiert, gibt sie ihm zugleich auch die entscheidenden Impulse. Dadurch antwortet sie auf das, was die lebendige Glaubensgemeinschaft von ihr erwartet. Als sich Bonhoeffer zu der Hoffnung bekannte, daß das Wort Gottes eines – unkalkulierbaren – Tages wieder mit weltverändernder Effizienz gesprochen werden könne, machte er sich zum Sprecher dieser Erwartung. Sie bildet das entscheidende Potential, das zur Überwindung der religiösen Sprachbarrieren verhilft. Denn diese sind letztlich eine Folge des stagnierenden Gesprächs, der herabgesetzten Erwartung, des müden Einverständnisses mit dem Bestehenden, der falschen Zufriedenheit mit dem bereits Erreichten. Wenn es im Bewußtsein der Gegenwartskirche aufgrund innerer und äußerer Anstöße wiederum dazu kommt, daß höhere Erwartungen in die Theologie gesetzt werden, ist bereits der Anfang mit der Überwindung der Sprach- und Kommunikationsbarrieren gemacht. Dann wird es der Theologie gelingen, dem aufhorchenden Kirchenvolk jenes „zündende Wort“ zuzusprechen, das die brachliegenden Energien aktiviert und, wie in allen Augenblicken der Erneuerung, in einem neuen Leitgedanken zentriert. Die unmittelbare Folge dessen aber wird das Erwachen einer neuen Gesprächsbereitschaft sein. Und aus ihr wird die Befähigung zu jenem Wort erwachsen, das sich in Freiheit äußert und dadurch überzeugender als mit jedem ausdrücklichen Bekenntnis für die befreiende Kraft des Christenglaubens spricht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> F. Kafka, Erzählungen (Frankfurt 1946) 169 f.

<sup>2</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge (München 1964) 207.

<sup>3</sup> Carmen 29 (M 37, 507); nach J. Hochstafel, Negative Theologie (München 1976) 108.

<sup>4</sup> P. van Buren, Reden von Gott – in der Sprache der Welt (Zürich 1965) 98.

<sup>5</sup> J. Bernhart, De profundis (München 1952) 182.

<sup>6</sup> S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Ges. Werke, Bd. 14 (London 1948) 419–506.

<sup>7</sup> B. Badura, Sprachbarrieren (Stuttgart-Bad Cannstatt 1971) 46–53.