

Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache

Zur Rezension liegen mir folgende Sammelbände vor:

1. *Anton Grabner-Haider (Hg.), Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik.* Herder-Wien 1970, 500 Seiten, Paperback, DM 29,80.

2. *Anton Grabner-Haider/Paul Krontorad (Hg.), Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache.* Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1971, 184 Seiten, Snolin, DM 18,80.

Die „Vorfragen“, wie die Herausgeber das im angebotenen Material Angesprochene (2/9) nennen, sind m. E. für das Sprachbewußtsein der Zeitgenossen wie der heutigen Verkündiger so aufschlußreich, daß sie nicht auf die Zeilenlänge üblicher Rezensionen verkürzt werden sollten. Die relative Ausführlichkeit dieser kritischen Randnotizen kann, so hofft der Rezensent, vom Gewicht des in den Sammelbänden angesprochenen Themas her entschuldigt werden. Beiden Materialbüchern geht es um die Suche nach einer neuen Sprache. Einer Sprache, die mehr als zeitgerecht sein sollte, und treffender auch als die übliche Verkündigungssprache, die in den Kirchen gehandhabt wird. Zu fragen ist, was nach dieser neuen Sprache ruft, welches die Bedingungen für diese Sprache sein könnten, was wir tun müssen, um sie sprechen zu lernen.

1. Die Sprache der Bibel, der Liturgie und des kirchlichen Bekenntnisses muß, wie zu jeder Zeit, auch heute in unsere Sprache übersetzt werden. Dies ist den christlichen Kirchen bewußt. Verkündigung muß die Wirklichkeit unserer Gegenwart und unserer Zukunft treffen. Das aber heißt: Die Botschaft soll da ankommen, wo die Erfahrungen, Fragen, Hoffnungen und Entscheidungen der Zeitgenossen im Sprechen, Planen und Handeln Wirklichkeit zeigen und verändern.

Es mag sein, daß im Mittelalter die Welt der Menschen in Sprachgewohnheiten und Architektur, in der Planung von Städten, Zünften und Reichen, im Handlungskodex auch, wenn nicht gesteuert, dann doch initiiert und am Zaum gehalten wurde von christlich-kirchlichen Grundannahmen. Was man als gesellschaftliche Veränderungen zuließ, änderte sich unter dem Einfluß von Impulsen, die vom Bewußtsein kirchlicher Christen ausgingen. Wurden christliche Handlungsintentionen gesellschaftlich realisierbar, dann war die etablierte Wirklichkeit in der Rückkopplung Bestätigung dafür, daß christliche Überzeugung wirkmächtig in der Welt war. In der Gesellschaft fand christliches Bewußtsein nicht nur sein Handlungsfeld, sondern auch seine Bestätigung.

Spätestens seit der europäischen Aufklärung suchten Menschen nicht mehr nur nach der Rektifikation der christlichen Orientierungen in der Gesellschaft, sie suchten überhaupt nicht mehr nach der Bestätigung ihres je gegebenen Bewußtseins. Vielmehr suchten aufklärende Menschen im Widerspruch gegen eigene Bewußtseinslagen nach der Zukunft als dem Neuen, dem noch nicht Gewußten, dem noch nicht Erfahrenen. Die Reizwörter für dieses Suchen nach dem Neuen heißen Emanzipation, Befreiung von Bewußtseinszwängen bestimmter Regeln, also den Positionen der je gegebenen und sich institutionell auswirkenden Selbstbestätigungen eines früheren Bewußtseins. Die Erkenntnis des Selbstbewußtseins der Menschen einer Zeit ist nicht mehr darauf gerichtet, die Gewohnheiten der Sprache oder die Verhaltensmuster und Institutionen zu bestätigen. Vielmehr will man gerade deren Strukturen daraufhin abtasten, ob sie Anderes, Neues, selbst zum bisher Gewohnten Gegenläufiges produzieren können.

Positiv bedeutet das: Die „Aufklärung durch Widerspruch“ (H. Albert) sucht neue Modelle von Sprache, Ethik und Institution, um dem Bewußtsein die ihm eigene Kraft des Befreiens zurückzugeben, die es im Geschäft der dauernden Selbstbestätigung verloren hatte.

Nun ist den Christen inzwischen klar geworden, daß neuzeitlich aufklärendes Denken als „Säkularisation“ zunächst noch weitgehend von der Kritik an den Gewohnheiten einer christlich-orientierten Menschenwelt lebte. Doch wären die Christen systemblind, wollten sie nicht einsehen, daß in der Zwischenzeit diese Aufklärung sich nicht nur

eigenständige Erkenntnismethoden erarbeitet hat, sondern auch – und dies ist entscheidend – ein Bewußtsein dafür erwarb, daß produktives Entwerfen ganz unabhängig von Bibel und Kirche effektiv werden kann. Schon lange werden ohne jede christliche Orientierung und nicht einmal mehr antithetisch zu ihr funktionale Sprachen, exakt-wissenschaftlich-bestimmbare Verhaltensmuster und Institutionen geschaffen, deren Trend es ist, selbst bei Konstitutiven ein „floating“ einzugehen, das Reformen ermöglicht und einpendeln läßt. Dem neuzeitlichen, kritischen Bewußtsein eignet ein „leitendes Interesse“ (J. Habermas), das aus dem reinen Widerspruch sich zu einem autonomen Reformbewußtsein gemausert hat. Neuzeitliches Bewußtsein ist „kritische Vernunft“, insofern es von der Zukunft weit mehr erwartet, als nur die Bestätigung des Zirkels, in dem sich ein Bewußtsein befindet, das die Modelle für menschliches Zusammenleben so steuert, daß es sich kausal notwendig in den von ihm produzierten Vorlagen bestätigt sehen muß.

2. Die Herausgeber der hier zu besprechenden Bücher, mehr noch die Initiatoren der Umfrage für die zweite Publikation, wissen nicht nur um die Reformkraft aufklärerischen Bewußtseins. Sie bejahen dies auch. Darüber hinaus nehmen sie aber in einer vertieften „Säkularisationsthese“ an, die neuzeitliche „kritische Vernunft“ sei als Intention auch schon fundamentalen Einstellungen des Neuen Testaments zu eigen. Anhaltspunkte für diese Voraussetzung einer Korrespondenz zwischen dem leitenden Interesse der Bibel und dem der kritischen Vernunft gibt es ja nicht nur in den „Ich aber sage euch“-Sprüchen, sondern fundamental in der eschatologischen Rede von der Umkehr zum „Reiche Gottes“, die Freiheit und Liebe als Inhalte der Zukunft einer kritischen Hoffnung zuspricht. Der hermeneutische Schlüssel, mit dem das vorgelegte Material zu erschließen ist, wäre demnach zu benennen mit dem Ziel, in der Tendenz das Suchen im aufklärenden Bewußtsein der Neuzeit und der neutestamentlichen Schriftsteller zu assimilieren.

Die Herausgeber sind gewiß auf der Fährte dieser ihrer Zielsetzung, wenn sie nicht einer Übersetzung der Bibel in einen heute modischen Journalismus-Jargon das Wort reden wollen, sondern einer Sprache aufhelfen möchten, die getragen ist von der angenommenen Korrespondenz des biblischen und neuzeitlichen kritischen Bewußtseins (1/10). Die Probe aufs Exempel wollen sie liefern in dem Katalog der biblischen (1/15-258) und gesellschaftlichen (1/261-484) Elementarbegriffe, den sie für den ersten Band bearbeiten ließen.

Gewiß, man mag hie und da im biblischen Begriffskatalog etwas mehr an nüchterner Exegese erwarten (z. B. beim Stichwort „Hoffnung“ [1/218 ff], dessen Darstellung allzu voreilig bestimmt ist von den systematischen Theologien der Hoffnung und exegetisch deren Aussagen zuwenig rektifiziert und korrigiert). Doch durchweg ist der exegetische Ansatz für die anschließenden hermeneutischen Überlegungen gut belegt. An einigen Stellen hätte sich der Benützer indessen gewünscht, daß z. B. die exegetisch eindeutigen Aussagen zum Verhältnis von „Reich Gottes“ und „Kirche“ (1/275 ff; 190 ff) etwas konsequenter in den entsprechenden hermeneutischen Überlegungen ausgewertet worden wären. Diese Desiderate aber schmälern nicht wesentlich den Gesamteindruck des Teils, der überschrieben ist „Die biblischen Elementarbegriffe“. In verständlicher Sprache wird hier eine exegetisch fundierte Hilfe geboten für Religionslehrer und Prediger, die unter thematischen Gesichtspunkten aus der Bibel verkündigen wollen.

Ratlos bleibt indessen jeder Benützer des zweiten Teils dieser Materialsammlung, wenn er das unter dem Kennwort „Gesellschaftlich relevante Begriffe“ Zusammengetragene für seine praktische Arbeit auswerten will (1/261 ff). Niemand verrät ihm, an welche Sach- oder Schulenkriterien sich die Artikelschreiber gehalten haben. Wird man da nicht fragen, warum hier nahezu nie Überlegungen der angelsächsischen Soziologen, der Wiener Positivisten oder der Frankfurter Schule auch nur erwähnt werden?

Ist es denn ausgemacht, daß man etwa über „Glück“ nur Aussagen machen kann, indem man Bibelzitate aneinanderreihet (1/394 ff)? Haben die Verfasser wirklich nichts gewußt von der Aggressionsforschung nach Freud, der Konfliktforschung und den „Spieltheorien“, als sie den Artikel „Feind“ schrieben (1/295 ff)? Auch das, was hier über „Neues“ (1/435 ff) gesagt wird, kommt über Anmutungen kaum hinaus. Entstehen solche Fehlleistungen im 2. Teil der angeblich „konkreten Hermeneutik“ vielleicht deshalb, weil alle hier auftretenden Artikelschreiber so wenig Ahnung haben von der kritischen Vernunft als Bedingung heutiger Wissenschaft, wie ihr Mitverfasser, der unter dem Stichwort „Wissenschaft“ (1/449 ff) im Grunde nur von der Lernbereitschaft zu sagen weiß, die Christen gegenüber den Wissenschaftlern als „negativen Dienst“ üben müßten?

Was im 2. Teil dieses Materialbuches geschrieben wird, ist so harmlos, daß auch dem gutwilligen Leser nicht deutlich wird, wieso die Sprache heutiger Wissenschaft und die Sprache der Bibel „Alternativsprachen“ sein müssen und sein können (1/10). Hätte man wenigstens den Widerspruch zwischen der Sprechweise der Positivisten und der von biblisch-orientierten Theologen, auf den im „Anhang“ K. Weinke hinweist (1/487 ff), beachtet, dann wären die Alternativen nicht so überspielt worden, wie es hier geschieht. Doch selbst Weinke muß man fragen, ob der Gegensatz des Entgegengesetzten schon mehr vernehmen kann als die Alternative zweier Positionen, mit denen der Praktiker täglich konfrontiert wird. Wird nicht kritische Vernunft nach diesem Feststellungsverfahren weiterfragen müssen, um in den Bedingungen der Möglichkeiten für die zu zeigenden Alternativpositionen eventuell das verbindende Bewußtsein zu vernehmen, das als Einvernehmen den Mut zum Neuen geben könnte? Rezensent meint, es führe kein Weg daran vorbei, sich dieser Frage — und sie wäre erst eine hermeneutische — zu stellen. In jedem Artikel müßte gezeigt werden, was man in den isolierten Feldbereichen der „Schlagwörter“ erfahren kann von jenem aufklärenden Bewußtsein, das oben skizziert wurde. Wahrscheinlich war das den Herausgebern als Konzept selbst noch nicht klar, als sie zur Mitarbeit baten. Weil jedenfalls das Konzept des Fragens nicht deutlich wird, sieht sich der Rezensent gezwungen, dem hier anzuzeigenden Buch seinen Untertitel „Konkrete Hermeneutik“ absprechen zu müssen. Die Herausgeber können sich redlicherweise nicht für den Themenkatalog auf J. B. Metz berufen, wenn sie nicht auch begründen, wieso — oder wieso nicht — sie dessen Konzept übernehmen. Es dient der Sache nicht, wenn man nur den Namen und nicht das von J. B. Metz Bedachte als Verpackungsschlager benützt.

3. Liest man hingegen den zweiten, von A. Grabner-Haider und P. Krontorad herausgegebenen Titel „Fällt Gott aus allen Wolken?“ — dann wird die Geduld, die nun einmal alle Sammelbände erheischen, belohnt mit Ansätzen zur Sprachhermeneutik, die der Diskussion auf die Beine helfen. Durchweg hält der Untertitel — Schriftsteller „über“ Religion und Sprache — in den Beiträgen des Buches gottlob nicht die Distanziertheit, die er verspricht. Das mag einige Benutzer, die ein ästhetisches Einvernehmen zwischen Schriftstellern und Christen erwartet haben, ärgern. Doch gerade das Anstößige könnte als kritischer Widerspruch ernst genommen werden von denen, die sich nicht schon durch einige Lehrlingsmontagen schockieren lassen, weil sie die Sprache überall, in Welt und Kirche, verantworten wollen. Wenn es zutrifft, daß die großen Worte, die Religion macht, für heutiges Bewußtsein zu groß sind (2/7), dann ist dies eine Aufforderung, hermeneutisch sowohl nach dem Bewußtseinsspielraum in der Sprache heutiger Schriftsteller wie nach dem Andrängenden in der Sprache religiöser Menschen zu fragen. Den Mut zu solch fundamentaler Fragestellung bringt dieses Protokoll einer Umfrage unter Schriftstellern auf.

Da die drei Fragen — „Welche Rolle spielt Religion im heutigen Bewußtsein?“ „Was kann Religion zur Sprache beitragen?“ „Wie können Ausdrücke wie Himmel, Gott, Sünde in eine andere nichtreligiöse Sprache übersetzt werden?“ (2/8) — weil

sie jüngeren Schriftstellern des deutschen Sprachbereichs gestellt wurden — sich alle zurückführen auf die Frage 2, deshalb sei aus dem Sammelband hier nur einiges von dem herausgegriffen, was dort zum möglichen Bezug von Religion und Sprache geschrieben wird.

Wie nicht anders zu erwarten, gab es auch bei dieser Umfrage eine Reihe Schriftsteller, die nicht antworteten, weil sie für das Bewußtsein der Zeit und ihrer Sprache nichts erwarteten von einer christlichen Religiosität. Andere wieder machten ihrem Ärger über die ihnen widerfahrende Bewußtlosigkeit „religiöser“ Sprache Luft, als sie „Montagen“ fabrizierten, die den Leerlauf „von pontius zu pilatus“ einer religiösen Spruchweisheit zeigen wollen (2/14 ff; 31 ff; 68 ff u. ö.). Wer sich an solchen „Konstruktionen“ ärgert, hat noch nicht bemerkt, daß jede „Provokation“, die den vermeintlichen Hinterwäldler nicht einmal als Gegner achtet, kein aufklärender Widerspruch ist und deshalb nichts einträgt: Weder etwas für das Bewußtsein der Sprache der Frommen, noch für das eigene säkularisierte Bewußtsein. Provos, die sich dazu hergeben, die Sprache anderer lächerlich zu machen, müßte man bitten, darüber nachzudenken, wie die Konsequenz ihrer Destruktionen ausfallen könnte. Wenn Fromme wirklich keine Sprache haben und die Sprache konstitutiv ist für den Menschen, dann wären schwätzende oder sprachlose Fromme lebensunwerte Menschen. Die politisch möglichen Konsequenzen einer gesellschaftlichen Einstufung, die auf „unwert“ befindet, haben einige Zeitgenossen schon erlebt. Rezensent meint, man sollte den Anfängen wehren. Ein Hinweis darauf von seiten der Herausgeber wäre angebracht gewesen.

Anlaß zur Konfrontation ist es hingegen, wenn einige der hier sich zu Wort meldenden Schriftsteller die „Sprachlosigkeit“ der Religion nicht nur konstatieren, sondern geradezu fordern (am klarsten 2/130). Sie meinen, bei den vielen Sprachregelungen, die den „Terror der Sprache“ signalisieren, sei die Sprachlosigkeit der Religion Aufforderung dazu, sich einer neuen, nicht bloß zeitgemäßen Art des Sprechens anzunähern. Dieser Aufruf weist gewiß auf Bedenkenswertes hin. Wenn eine an gesellschaftlicher Praxis orientierte Sprache sich bald nur noch dieser Gesellschaft unterwerfen würde, dann wäre allerdings die „totale Sprachregelung“ (2/142) nicht mehr fern. Die Sprachlosen würden sie als anstößige Schweiger unter vielen Schwätzern nicht als stumme Protestierer, sondern als schweigende Fürsprecher für eine neue „Metasprache“ (2/128) akzeptieren — würden mit ihrer Sprachlosigkeit Anlässe, den „Prozeß der Sprache“, der aus den Zwängen herausführt (2/130), wieder zu forcieren. Die nicht zeitgemäße Sprache der Bibel und der Kirchen, wie die allzu zeitgemäße Sprache der Technokraten, sie beide, so wird in einigen Beiträgen gesagt, könnten und sollten sich übersteigen auf eine neue Meta-Sprache hin. Die Schriftsteller, die für diesen Überstieg eintreten, glauben, die Möglichkeit dazu sei gegeben, weil am Grunde des biblischen wie des neuzeitlich weltorganisierenden Sprachgebrauches der „Mythos“ schlummere (2/24). Ihrer Erfahrung gemäß zeigt sich — wenn auch verkrustet — noch heute in den Leerstellen der Sprache die Kraft des Mythischen. Also gelte es, das „mythologische Bewußtsein“ zu erforschen, damit einerseits Irrationales die Konventionsschicht unserer Normen nicht sexualistisch oder revolutionistisch mit „Schlagseite zur Regression“ nur durchbreche, statt sie zu erneuern — und damit andererseits das Kreativ-Utopische im Mythos dem menschlicheren Menschen einen Weg bahne durch die Barrikaden des Verstandes (ebd.; auch 84 f; 93 ff; 171 ff).

Der Ruf nach dem Mythos, der als Metasprache erforscht, in seiner Kreativität ebenso bejaht wie sprachlich gefaßt werden soll, ist damit ein aufklärender Widerspruch gegen eine substantivierte Sprache, deren rein deduzierende Grammatik den Benützer ständig „ans Messer ihrer (dogmatischen) Wahrheit“ (2/89) liefert. Es wäre schon etwas, wollten Lehramtler in den Kirchen und Manager in Wirtschaft und Politik diesen Widerspruch gegen die Sprachregelungen hören und wenigstens dazu ermun-

tern, die initiiierende Kraft des Mythos mit dem Modell einer Metasprache zu erproben (vgl. dazu: R. Lay, *Der neue Glaube an die Schöpfung*, Olten 1971, 114 ff, 176 ff). Die meisten Beiträge des hier anzuzeigenden Sammelbandes bieten für diese hermeneutische Felduntersuchung Überlegenswertes an. Wenn — in Kenntnis dieses Experimentierfeldes — vor allem Kurt Lüthi im vorliegenden Sammelband den Dialog mit den Schriftstellern nicht nur fordert, sondern durch die Sprachbeobachtung und Sprachkritik hindurch bis hin zu „transästhetischen Gesichtspunkten“ vorzutreiben versucht (2/148 ff), dann ist dies nicht nur ein Aufruf dazu, mit der Sprache zu experimentieren, sondern schon ein Beitrag für dieses Experiment. Hier könnten die heute noch Sprachbewußten mitmachen, um dem ästhetisch-kybernetischen Rummel (Max Bense) und der Flucht in die ästhetisierende Theologie (Harvey Cox) nicht nur zu steuern, sondern um zukunftsfruchtig diese und ähnliche Scheingefechte zu unterlaufen. Es lohnt sich, auf der Reflexionsstufe von Kurt Lüthi die sonst hier noch vorgelegten Ansätze dazu zu zwingen, Farbe zu bekennen. Was der Rezensent für den Band „Die Bibel und unsere Sprache“ vermißte — nämlich eine wenigstens nachträgliche Reflexion über ein hermeneutisches Konzept —, das wird von Kurt Lüthi im zweiten Sammelband geboten. K. Lüthi's kritischer Krisenapparat (2/164) und D.-O. Schmalstieg's kritische Instanz, die er benennt als den neuen „Stil der Solidarität“ (2/181), der die Unaufhörlichkeit der Wiederholungen überwindet — beides sollte man als Frucht eines Baumes, der mit mehr als 780 Blättern allzu üppig ins Kraut wuchs, in der Hand behalten. Für diese — freilich versteckte — Frucht ist den Herausgebern zu danken. Sie haben das nicht leichte Gespräch in Gang gebracht und bis zu einer kritischen Instanz vorgetrieben. Das ist eine Ermunterung zu einer weiteren Gesprächssammlung, deren Konzept nicht alles aufnimmt, was angeliefert wird, sondern nur das, was Lüthi's und Schmalstieg's kritische Instanz diskutiert.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kirchliches Gerichtswesen

Durch die Reform der römischen Kurie — mit der Apostolischen Konstitution „*Regimini Ecclesiae Universae*“ vom 15. August 1967 — erhielt die Apostolische Signatur neue Aufgaben zugeteilt, unter diesen auch die Sorge um das kirchliche Gerichtswesen zugleich mit der Überwachung der kirchlichen Gerichte in aller Welt. Damit wurden die bisher von dem eigens dazu am 24. Mai 1930 geschaffenen „*Officium Vigilantiae*“ der Sakramentenkongregation wahrgenommenen Agenden dem kirchlichen Höchstgericht zugewiesen. Die Apostolische Signatur betrachtet daher auch diese ihre Aufgabe unter einem doppelten Aspekt: Überwachung und Neuordnung der kirchlichen Gerichte. Zur Durchführung der Überwachung erging ein Zirkularschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, in dem es hauptsächlich um zwei verschiedene Berichte über die Zusammensetzung und die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte geht („*Relationes de statu et activitate quorumlibet Tribunalium ecclesiasticorum*“).

Der eine Bericht ist alljährlich nach Rom einzusenden und soll Aufschluß geben über alle Eheprozesse, mögen sie erst eingeleitet oder schon durchgeführt, durch einen formalen Prozeß oder durch ein Kurzverfahren abgeschlossen sein; besonderer Wert wird auf die Beantwortung folgender Fragen gelegt: ob die Ernennung des Offizials, der Vizeoffiziale und der übrigen Mitglieder des Gerichtes nach den Regeln und Vor-