

Teil I:
THEORETISCHE UND
METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Erstes Kapitel

ZUR VERORTUNG DER EMPIRISCHEN FRAGE NACH DER
KONKRETEN LEBENS- UND GLAUBENSGESCHICHTE
IN DER THEOLOGIE

In diesem Kapitel wird aufgezeigt, warum die Frage nach dem konkreten Leben und Glauben konstitutiv für die Theologie ist; warum sich Theologie als die Erkenntnis und Rede von Gott nicht von den konkreten Erfahrungen, den Handlungs- und Leidensprozessen der Menschen lösen kann, ja erst dann wirklich Theologie ist, wenn sie die konkreten Menschen in ihrer Einzigartigkeit, in ihren subjektiven Dimensionen ihrer Deutungen, Entscheidungen, Handlungen und Fähigkeiten, in ihren objektiven Dimensionen ihrer sozialen, geschichtlichen, biologischen und räumlichen Kontextualität und in ihrer lebensgeschichtlichen Prozeßhaftigkeit, in der alle Dimensionen ineinander verwoben werden, zur Sprache bringt.

1.1 DER GLAUBE IN DER LEBENSGESCHICHTLICHEN PRAXIS
UND DER GLAUBE DER KIRCHE

Das Wissen von Gott und das Handeln in seinem Geist ist der Inhalt des Glaubens der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen. Über viele Jahrhunderte wurde in der scholastischen Tradition der Glaube der Kirche als ein statisches objektives Wissenssystem reflektiert, formuliert, dogmatisiert und in Katechismen gelehrt. Die Grundstruktur des Glaubens ist in der Terminologie der Scholastik gekennzeichnet durch die Zusammengehörigkeit von "fides qua creditur", der subjektiven Glaubenshaltung und dem Glaubensvollzug oder dem Formalprinzip des Glaubens, und "fides quae creditur" als dem objektiven Gegenstand oder dem Materialprinzip des Glaubens. Obwohl der konkrete Glaubensvollzug immer als ein wesentlicher Bestandteil des Glaubensbegriffs behauptet wurde, vermag dieser philosophische Zugang zum Glauben nicht induktiv zu erfassen, wie der gemeinsame Glaube in den Lebensvollzug eines Menschen integriert wird, wie er sich verändert, in verschiedenen symbolischen oder sprachlichen Formen ausdrückt, wie er das Handeln beeinflusst und auf welche Weise die subjektive Glaubenserfahrung zum kollektiven Wissensbestand werden kann.

Diesen theoretischen und methodologischen Zugang zur Subjektivität des konkreten Menschen, zu seiner subjektiven Sinnwelt, zur Bedeutungsstrukturierung des sozialen

Handelns sowie zu den Prozessen des intersubjektiven Aufbaus einer gemeinsamen objektiven Sinnwelt erschließen sozialwissenschaftliche Ansätze, die unter den Sammelbegriffen der verstehenden Soziologie² oder der interpretativen Sozialforschung zusammengefaßt werden³. Sie stehen in der philosophischen Tradition der Phänomenologie. Um die subjektiven Dimensionen des Glaubens erfassen zu können und um sprachliche Kompatibilität zur empirischen Forschung mit ihren methodologischen und grundlagentheoretischen Fragen herstellen zu können, werde ich mich im folgenden auf diese induktiven Ansätze und ihre Terminologie beziehen und sie bei der Darstellung des Glaubens zur Anwendung bringen.

1.1.1 Die lebens- und zeitgeschichtliche Situiertheit des Glaubens in der biblischen Tradition

In der biblischen Tradition ist das Wissen von Gott von Anfang an verbunden mit den konkreten geschichtlichen Situationen, in denen Menschen auf Gott gehofft und in denen sie Gott erfahren haben, mit dem bezeugenden Handeln, mit den Erinnerungen daran und mit den Erzählungen darüber.

1. Die hebräische Bibel erzählt Geschichten von konkreten Menschen und die Geschichte vom Werden der Gemeinschaft⁴. Ein großer Teil des Kanons besteht aus geschichtlichen Büchern, die das Werden des Volkes in seinem Verhältnis zu Gott erzählen. Schon die "stiftende Urzeit", die in den Geschichten der Urzeit (Gen 1-11) und der Väter- und Mütterzeit (Gen 12-50) zur ätiologischen Herleitung der Herkunft der Welt und der tragenden Ordnungen erzählt wird, wird anthropologisch, d.h. aus der Perspektive der Menschen, an denen Gott handelt, gedacht. Anders als bei Stammesvölkern, die als Urzeit einen Mythos setzen, als bei den Ägyptern oder Mesopotamiern, deren mythische Urzeit das sakrale Königtum darstellt, oder bei den Griechen, deren Urzeit die ewigen Ordnungen bilden, erzählt die hebräische Bibel als Urzeit Geschichten über das Leben einfacher Menschen, über ihre Grundkonflikte und Nöte und über das Entstehen ihrer Gemeinschaft.

"An die Stelle von Mythen, welche innergöttliche Geschehnisse rühmen, tritt in Israel als Urzeit ein Ausschnitt menschlicher Geschichte, in dem nicht Herrscher, sondern Viehzüchter und Bauern handeln und leiden und zum Gegenstand göttlichen Waltens werden"⁵.

Jenseits der Geschichten über die Erfahrungen der Menschen mit ihrem Gott bleibt Gott fremd. Weder wird sein Sein geschichtlich hergeleitet noch sein Werden im Mythos erzählt. Nur in der Geschichte der Menschen und des Volkes scheint auf, wer Gott ist. Eine "Eigengeschichte Gottes bleibt undenkbar. An die Stelle der Theogonie

² Vgl. Acham 1989, 672f. Der Sprachgebrauch ist in den Sozialwissenschaften nicht eindeutig. Zu diesen Ansätzen gehören etwa die Wissenssoziologie (Peter Berger, Thomas Luckmann), die Ethnomethodologie (Harold Garfinkel), die phänomenologische Soziologie (Alfred Schütz), der symbolische Interaktionismus (George H. Mead) u.a.

³ Vgl. Hoffmann-Riem 1980, 339-343.

⁴ Vgl. zum folgenden Koch 1984.

⁵ Koch 1984, 572.

tritt die Ethnogenie. So bis zum Aufkommen der Schriftpropheten, die mit ihrer Eschatologie an die Stelle der vergangenen Volkswendung eine künftige setzen"⁶.

Die individuelle und kollektive Geschichte der Menschen bekommt durch das geschichtsmächtige Handeln Gottes ihren Zusammenhang und ihre zielgerichtete Dynamik. Anders als im griechischen oder scholastischen Denken, das Zeit als kosmozentrischen, kontinuierlich regelmäßigen Zeitraum betrachtet, wird Zeit im biblischen Verständnis als qualitativ von Gott her bestimmte Ereigniszeit begriffen. Der Spannungsbogen, der die geschichtlichen Bewegungen hervorbringt, sind die Verheißungen Gottes und deren Verwirklichungen, sein Segen und Fluch, sein wirksames und veränderndes Wort, in dem er selbst in der Geschichte anwesend ist, seine Weisungen und Gesetze, die die Geschichte ordnen. Sie gelten dem einzelnen Menschen wie der Geschichte der Gemeinschaft⁷. Auf diese Weise ist Gott in die Geschichte der Menschen verstrickt und die Menschen in die Geschichte Gottes.

"Wie göttliches und menschliches Tun metahistorisch korrelieren, das ist das Thema sämtlicher geschichtlicher und prophetischer Bücher. Was sich dabei ergibt, beansprucht Evidenz. Aus dem Gang der (Über-)Geschichte wird Gott 'erkannt'⁸.

2. Der geschichtliche Ursprungsort der biblischen Gotteserfahrung ist die Befreiung einer versklavten Gruppe von Hebräerinnen und Hebräern aus der Unterdrückung in Ägypten. Ihr Leiden bewegt Gott zu seinem geschichtsmächtigen parteiischen Handeln. Gott selbst zeigt sich von der Not betroffen, er hört das Schreien dieser Menschen, er verbündet sich mit ihnen und rettet sie. Er wird dadurch zu ihrem Gott, und diese Menschen werden zu seinem Volk. Seitdem besteht eine enge, wechselhafte Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel.

Im Zusammenhang dieser ersten rettenden Begegnung fragt Mose Gott, wer er sei, und Gott gibt sich als "Jahwe" zu erkennen. Jahwe bedeutet soviel wie "ich bin (bei euch) da, welcher ich (bei euch) da bin" oder auch "erweist sich als"⁹. Dieser Name hat die sprachliche Form eines Satzes im Imperfekt, das heißt einer un abgeschlossenen Handlung, mit einer offenen Beifügung zum Prädikat. Er ist in die Zukunft hin offen. Inhaltlich ist er unbestimmt und sagt sich tautologisch selbst aus. Damit steht er im Gegensatz zu vielen Götternamen der Nachbarreligionen, die sich auf einen Ort, einen Baum oder einen anderen Teil der Natur beziehen. Dieser Name drückt aus, daß Gott Realität, aktuelle Wirksamkeit und Gegenwart ist. *Wie* er da ist und wie er *als wirklich* erfahren wird, bleibt offen. Der Name verlangt geradezu, daß die Geschichte, wie er erfahren wurde, dazuerzählt wird. Der Inhalt des Namens kann nur aus dem situativen Kontext erschlossen werden, in dem er als gegenwärtig erfahren wurde. Darum ist der Name Jahwe nicht mehr zu trennen von der Ursprungserfah-

⁶ Koch 1984, 573.

⁷ Claus Westermann sieht eine eigene Bedeutung der Vorfügung der Väter- und Müttergeschichte vor die Volksgeschichte "darin, daß es hier der einzelne Mensch in seinem persönlichen Lebenskreis, seiner Familie und seinem Haus ist, an den alle Verheißungen Gottes ergehen, und zwar in ganz persönliche Nöte: Kinderlosigkeit, Gefahr für Leib und Leben, Bedrohung durch Mächtige, Zerbrechen des Friedens in einer Familie. Dies ist für die ganze weitere Geschichte bestimmend geblieben: Das Wirken des Gottes Israels schließt das persönliche Leben des Einzelnen ein, seine Verheißungen reichen bis in die Häuser, die Stätten der Arbeit, die Tage und Nächte jedes Einzelnen" (Westermann 1978, 57).

⁸ Koch 1984, 573.

⁹ Vgl. zum Gottesnamen Zenger 1978, 50-54.

rung der Befreiung aus Ägypten. Diese Situation ist der referentielle Rahmen, der dem Namen die grundlegende Bedeutung gibt. Sie hat paradigmatischen Charakter, und in ihrem Horizont werden alle folgenden Erlebnisse mit Gott gedeutet.

Im Laufe der Geschichte aktualisiert sich Jahwes Gegenwart in den unterschiedlichen Situationen immer neu. Viele sehr unterschiedliche individuelle und kollektive Erfahrungen, Erinnerungen und Geschichten werden mit diesem Namen verbunden und geben ihm eine reichhaltige Fülle von Konnotationen.

"Liebe und Haß, Sünde und Sühne, Freude und Klage werden erzählt; und an allem ist Gott 'beteiligt'. Die Begegnung mit Gott vollzieht sich in vitalen Höhen und Tiefen menschlicher Existenz, sie begibt sich in die konkreten geschichtlichen und biographischen Situationen hinein und provoziert dort Widerstand und gewagte Entscheidungen"¹⁰.

So füllt sich der Name Jahwe durch die vielen Anschlußgeschichten, die die Menschen mit Gott erleben, so daß die Exoduserfahrung der Mosegruppe nicht als archivierte Legende ins Bewußtsein des Volkes absinkt, sondern sich immer neu bewahrt und lebenswirksam bleibt. Der Inhalt des Namens Jahwe wird immer facettenreicher und vielschichtiger. Er ist der Horizont, in dem die Wirklichkeit neu erfahren und gedeutet wird. Von dem konkreten situativen Kontext der Erfahrung Jahwes in der Geschichte ist das Wissen um ihn nicht zu lösen. Durch sein geschichtsmächtiges Handeln zeichnet er sich vor den ungeschichtlichen, wirkungslosen Götzen in den abbildhaften Darstellungen der Götterbilder aus, die "Machwerk von Menschenhand" (vgl. Ps 135,4-18) sind.

3. Das Wissen um Gott ist in der biblischen Tradition kein rein kognitives Wissen, das man sich wie einen Besitz durch Kenntnis der Erzählungen oder durch intellektuelle Denkleistung aneignen könnte. Vielmehr gehört auch die lebendige, aktive Beziehung zwischen Gott und Mensch dazu. Die Bibel nennt diesen Prozeß *Erkenntnis Gottes*, oder sie spricht noch öfter in der Verbform von *Gott erkennen*. Gott kommt auf den Menschen zu und gibt sich durch sein Handeln in der Geschichte zu erkennen, er sucht die Menschen und handelt, *damit* sie erkennen und an ihn glauben¹¹. Gott erkennen heißt zugleich, daß die Menschen Gott suchen (Hos 6,3; 10,12; Jes 58,2) und sich zu ihm bekehren (Hos 6,1; Jer 24,7).

Gott zu erkennen beansprucht die ganze Existenz. Es bedeutet, im eigenen Leben und Handeln Gott zu entsprechen: sich für die Unterdrückten einzusetzen und Gerechtigkeit zu üben¹².

¹⁰ O.Fuchs 1988, 90.

¹¹ Vgl. Jes 42,10-13. Der Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem geschichtsmächtigen Handeln Gottes kehrt in Wendungen wie: "damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin" besonders bei den Propheten immer wieder, bei Ezechiel allein 71 mal, aber auch schon in der Exodusgeschichte (15 mal).

¹² So heißt es bei Jer 22,13-16: "Weh dem, der seinen Palast mit Ungerechtigkeit baut, seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Nächsten ohne Entgelt arbeiten läßt und ihm seinen Lohn nicht gibt ... Er setzt ihm hohe Fenster ein, täfelt ihn mit Zedernholz und bemalt ihn mit Mennigrot. Bist du König geworden, um mit Zedern zu prunken? Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken, dabei aber Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut. Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen? - Wort des Herrn". Vgl. auch Jer 31,34.

"Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Nützt du sie aus und schreit sie zu mir, dann werde ich auf ihren Klageschrei hören" (Ex 22,20-22; vgl. Dtn 24,17; Dtn 10,17-19).

Wo keine Gerechtigkeit geübt und Gott im Handeln geaugnet wird, da wird Gott auch nicht erkannt (vgl. Hos 4,1f; 4,6). Ein Verhältnis zu Gott ist nicht möglich, ohne sich um Gerechtigkeit zu bemühen. Wo aber Gerechtigkeit geübt wird, wird Gott auch immer besser erkannt und die Beziehung zu Gott wird tiefer.

Erkenntnis Gottes als das richtige Verhältnis zu ihm mißt sich am Umgang mit den Armen und Unterdrückten. Nur in diesem Zusammenhang haben Gottesverehrung, Lieder, Feste, Kult, Liturgie und Gesetze ihren angemessenen Ort. Kurz und bündig heißt es bei Hosea: "Denn nicht Schlachtopfer will ich, sondern Liebe, nicht Brandopfer, sondern Gotteserkenntnis" (Hos 6,6). Wo darum die Erinnerung an Jahwes geschichtsmächtiges Handeln zum formelhaften Lippenbekenntnis erstarrt und sie nicht mehr tatsächlich das alltägliche und politische Handeln bestimmt, und wo der Kult nur Zelebration oder Selbstrechtfertigung vor Gott ist und ihm nicht die Suche nach der Gerechtigkeit Gottes und das gerechte Handeln entspricht, setzt die scharfe Kritik der Propheten ein. Sie klagen die Gerechtigkeit als die wahre Gottesverehrung ein, an der auch der Kult gemessen wird. Denn das Verhältnis zu Gott wird nicht durch die Erinnerung und Erzählung oder den Kult per se, sondern zu allererst durch das konkrete Handeln bestimmt, das durch die Erinnerung an Gottes befreiendes Handeln den Schwachen gegenüber normiert ist. Wo dieses Handeln vernachlässigt wird, da ist auch der Kult Gott ein Greuel¹³.

Gott selbst schafft die Voraussetzung dafür, daß alle Menschen, "klein und groß", ihn erkennen und eine eigene Beziehung zu ihm haben können und nicht mehr der Gesetze und der Anweisungen anderer Menschen bedürfen, indem er ihnen ihre Schuld verzeiht und sein Gesetz "in ihr Herz" einschreibt:

"Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf in ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Keiner wird mehr den anderen belehren, und man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen - Wort des Herrn. Denn ich verzeihe ihre Schuld und an ihre Sünde denke ich nicht mehr" (Jer 31,33b-24; vgl. 24,7; Ez 36,25-28).

4. Wer Gott ist und wie er handelt, wird in der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth in einer besonderen Dichte und Tiefe deutlich. In dieser Lebensgeschichte sagt sich Gott selbst aus; das Wissen um Gott ist von ihr nicht zu lösen. Deshalb erzählen die Evangelien dieses Leben auch in der Form einer Lebensgeschichte nach, denn darin ist mit der Bedeutung Jesu für den Glauben auch die konkrete Einmaligkeit dieses Menschen ausgedrückt¹⁴.

¹³ Bei Amos 5,21-25 heißt es mit dem Hinweis auf den Exodus: "Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie, und kann eure Feiern nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt - ich habe kein Gefallen an euren Gaben, und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören. Laßt lieber das Recht strömen wie Wasser und die Gerechtigkeit wie einen immer fließenden Bach! Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht während der vierzig Jahre in der Wüste, ihr vom Haus Israel?" Vgl. Jer 7,4-11; 7,21-23; Jes 1,11-17; Hos 6,6; Mich 6,6-8; Sach 7,5-10; 8,19.

¹⁴ Vgl. auch Siller 1984, bes. 199-202.

Jesus hatte ein Wissen über Gott, das seiner Beziehung zu Gott entstammte und dem er in seinem Handeln und seiner Botschaft Ausdruck verlieh. In seinem Handeln machte er für andere erfahrbar, wer Gott ist und wie er handelt. Er wandte sich besonders den armen und bedeutungslosen Menschen zu, die sogar seinen Jüngern schon lästig wurden (Mt 15,21-28; Mt 20, 29-34;); den Unreinen und Kranken, den moralisch Disqualifizierten, der Ehebrecherin und der Prostituierten wie den verhassten Zöllnern, die zur Ausbeutung der Armen beitrugen. In seinem Handeln wurde deutlich, was er von Gott erzählte: Gott geht von sich aus auf die Menschen zu und bietet sein Heil an, auch wo er Ablehnung erfährt (Mk 12,1-9), seine Zuwendung zu den Menschen und seine Heilszusage sind bedingungslos und unabhängig von der moralischen oder sozialen Disposition der Menschen (Mt 18,12f; Lk 15,8-32), sie sind universal (Mt 5,45; Mk 13,1-9) und sprengen alle menschlichen Kategorien von Recht und Leistung (Mt 20,1-16)¹⁵. Mit diesen Geschichten über Gott lud er die Menschen ein, ebenso zu handeln. Diese Geschichten wollen neue Lebensmöglichkeiten und eine neue Praxis eröffnen¹⁶.

Mit Jesu Erzählungen und Handeln gewinnen neue Deutungs-, Orientierungs- und Handlungsmuster Realität: Nicht die Orientierung an sozialer Bedeutsamkeit, moralischer Größe, gesellschaftlicher Macht oder an dem egozentrischen Haß gegenüber dem Feind, sondern die Orientierung gerade an den Armen, Leidenden, den gesellschaftlich, moralisch oder religiös Deklassierten und die Beachtung der Lebensinteressen des Gegners entspricht der Wirklichkeit Gottes; der sich zuwendende Umgang mit ihnen ermöglicht ihnen Befreiung, Heil und das Aufbrechen der Feindschaft¹⁷.

Diese Botschaft, so zu "handeln wie Gott handelt"¹⁸, richtet sich an jeden einzelnen Menschen, sie ruft ihn zur Entscheidung und zum Handeln. Sie muß immer neu im Handeln erprobt und umgesetzt werden, oft gegen Interessen und Widerstände von Mächtigen, aber auch gegen eigene Widerstände. Gerade dadurch hat sie aber eine eminent gesellschaftlich-politische Dimension. Das Schicksal Jesu und das der christlichen Märtyrer bis in unsere Zeit sind ein Beleg dafür. Obwohl sich die Botschaft an das Leben und Handeln jedes einzelnen richtete, war ihr Anspruch kein privater, sondern ein gesellschaftlich-politischer. Den Römern erschien Jesu Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes, sein Aufruf zum Handeln und sein eigenes kompromißloses Verhalten so gefährlich, daß sie ihn als politischen Unruhestifter hinrichten ließen¹⁹.

Jesu Hinrichtung wurde auch von seinen Freundinnen und Freunden zunächst als Scheitern seiner Person und als öffentliche Widerlegung seiner Rede von dem Gott, der die Verzweifelten aus ihrer Not befreit, interpretiert²⁰. Sie löste Flucht und Zer-

15 Vgl. dazu auch Merklein 1984.

16 Vgl. dazu Arens 1982.

17 Vgl. die programmatische Proklamation der neuen Wertordnung zu Beginn der Bergpredigt in Mt 5,3-12; dazu: Merklein 1984, 48-55.

18 Dieser Ausdruck soll nicht bedeuten, daß es möglich wäre, wie Gott zu handeln, vielmehr lehnt er sich an die Gleichnisse an, in denen Jesus den Menschen das Handeln Gottes vor Augen führt und sie ermutigt, sich ebenso zu verhalten.

19 Die Kreuzigung war die Abschreckungsstrafe der römischen Besatzungsmacht für politische Aufwörer. (vgl. Hengel 1971, 10). Als Grund für die Hinrichtung wird in der Inschrift des Kreuzes das Streben nach Königsherrschaft angegeben (Lk 23,38); als Anklagepunkte nennt Lukas die Verführung des Volkes, Anstiftung zur Steuerverweigerung und Auftreten als Messias und König (Lk 23,2).

20 Ausführlich zu Jesu Sterben und dem Verständnis seiner Auferstehung: Kessler 1985.

streuung, Hoffnungslosigkeit und Angst aus. Lukas drückt den Zusammenbruch der politischen Hoffnung in der Emmausgeschichte aus: "Wir aber hofften, daß es er sei, der Israel retten werde" (Lk 24,21; vgl. Mk 14,50 parr).

Es muß eine sehr tiefe Urerfahrung der Jüngerinnen und Jünger gewesen sein, die sie zu der unmittelbaren Gewißheit geführt hat, daß Jesus nicht der Tote, sondern der Lebende ist, weil Gott ihm auch durch die physische Vernichtung hindurch die Treue hält und ihn rettet. Gott erweist sich dadurch als der wahre Gott, der seiner Selbstoffenbarung treu bleibt, das Leid der Vernichteten sieht und sich ihrer erbarmt, auch noch in der Vernichtung durch den Tod.

In Jesu Lebensweg begriffen die Jünger den Weg des Menschen, der Gott "erkennt" hat und in seiner Beziehung zu Gott konsequent so gelebt, geredet und gehandelt hat, daß er Gottes Handeln und Sein entsprach und ihm Ausdruck verlieh. Jesu Lebensgeschichte zeigt, wer Gott ist; Gott inkarniert sich in Jesu Leben in die Geschichte der Menschen und zeigt ihnen den Weg zu ihrem erhofften Heil und ihrer Erlösung. Dieses Heil scheint da auf, wo Menschen so handeln, wie Gott handelt.

"Von daher ergibt sich für den Christen das entscheidende *Kriterium* für die Erkenntnis von Gottes Handeln in der Geschichte überhaupt: die *Konformität mit Jesu Handeln* des Sich-selbst-Überschreitens auf Gott und die Anderen zu in uneigennütziger und unbeschränkter Solidarität ... Überall dort in der Welt, wo Menschen das möglich wird, wozu sie von Haus aus nicht neigen, nämlich nicht egoistisch bei sich zu bleiben, sondern sich zu übersteigen und Menschen für andere zu werden, handelt Gott durch Menschen. Das ist der intentionale Kern dessen, was Handeln Gottes heißen darf"²¹.

Die Pfingst-, Erscheinungs- und Grabgeschichten mit ihren legendären Zügen muten vielleicht wie ein mühsamer Versuch an, diese Urerfahrung in eine erzählerische Aussageform zu fassen. Nicht diese Geschichten sind es, die die Überzeugung vom Leben Jesu als Tatsache vermitteln können, sondern die (auch historisch feststellbare) plötzliche Aufbruchbewegung, die von einer so großen Gewißheit getragen ist, daß sie sich tief in die Lebensgeschichten der Jüngerinnen und Jünger, ihr Reden und Handeln einschreibt. Nicht die theologischen Formulierungen und Erzählungen allein, sondern die in jeder Situation unterschiedlich gelebte Gewißheit über diesen Gott vermitteln die Überzeugungskraft der Wahrheit des Glaubens.

1.1.2 Glaube als ein gemeinsam geteilter Erfahrungs- und Handlungszusammenhang im Traditionsprozeß

Die Gesamtheit der "Geschichten mit Gott" erschließt den Inhalt des Glaubens. Jede von ihnen füllt den Namen Jahwes mit einer neuen Facette. Sie zusammen konstituieren das, was in theologischer Terminologie als der "Glaube der Kirche" oder das "depositum fidei" bezeichnet wird²².

Nun stehen diese Erfahrungen und Geschichten aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie sind durch gemeinsames Wissen und kollektive Erinnerungen so

²¹ Kessler 1985, 290.

²² Auf die Tatsache, daß es auch Geschichten gibt, die den Namen Gottes verzerren, komme ich später zu sprechen.

miteinander verbunden, daß sie einen gemeinsamen Erfahrungs- Deutungs- und Handlungszusammenhang bilden. Dieser wird als Glaubenswissen und Glaubenserfahrung an die nachkommenden Menschen tradiert. Im folgenden werde ich der Frage nachgehen, wie die subjektive Glaubenserfahrung und -überzeugung ausgedrückt, mitgeteilt und verobjektiviert wird²³, wie ein gemeinsamer Glaubenszusammenhang entsteht, und wie dieser im Traditionsprozeß verändert wird.

1. Der subjektive Glaube eines Menschen kann auf zweierlei Weise ausgedrückt und weitergegeben werden: durch die verändernde, zukunftsgerichtete Glaubenspraxis, die den Glauben in eine neue Situation hinein transformiert und die die geglaubte Wirklichkeit als Heil erfahrbar werden läßt, oder durch die reflexive, in der Regel sprachliche Darstellung des Glaubens, die die geglaubte Wirklichkeit reflektiert, deutet, benennt und erklärt. Man könnte auch von der Handlungs- und Erfahrungstradition und der Deutungs- und Verstehenstradition sprechen. Beide Ausdrucksformen des Glaubens hängen unmittelbar zusammen, auch wenn sie im folgenden getrennt erläutert werden.

Glaubenserfahrungen drängen zunächst zu einer verändernden Praxis und zu einem veränderten Lebensstil (vgl. 1.1.3.1). Die Wirklichkeit und das Heil, das ein Mensch selbst erfahren hat und an das er glaubt, will er in seinem Handeln für andere Menschen Wirklichkeit werden lassen. Das ist der Sinn²⁴ seines Handelns. Es geht zuerst um die heilvolle Veränderung der Welt und nicht um die Erklärung und Reflexion des Heils. In der verändernden Praxis wird Gott als Heil für andere erfahrbar. Sie birgt eine eigene Überzeugungskraft in sich²⁵. So bauen sich Handlungs- und Erfahrungszusammenhänge auf, in denen Gott nicht als Begriff tradiert wird, sondern in der Lebenspraxis und in der Erfahrung von Heil, von Rettung, und Versöhnung. Diese Ausdrucksform des Glaubens hat antitraditionalen²⁶ und kritischen Charakter. Nicht auf die Bewahrung und Benennung des Glaubens, sondern auf die Kritik an ungerechten Verhältnissen, das Sich-nicht-Abfinden mit ihnen und das eingreifend-verändernde Handeln kommt es hier an. Der Glaube aktualisiert und transformiert sich in der Glaubenspraxis als gegenwärtig heilschaffende Kraft immer neu.

Von dem Ausdruck des Glaubens in der verändernden Praxis läßt sich der Ausdruck des Glaubens unterscheiden, der den Inhalt des Glaubens oder die Glaubenserfahrung selbst reflexiv benennt und auf diese Weise tradiert. Das Ziel ist es, den Glauben verstehbar zu machen und ihn zu erklären. Dies geschieht durch eine Vielfalt von meist sprachlichen Ausdrucksmitteln: durch Erzählungen, Beschreibungen, Glaubensbekenntnisse, theologische Erklärungen, Argumentationen, Definitionen, Dogmen etc.

23 Dabei werde ich auf die Überlegungen, wie sich die subjektive Glaubenserfahrung konstituiert, vorgehen (vgl. 1.1.3), da diese und die gemeinsame Glaubenstradition sich gegenseitig bedingen.

24 Der Begriff des Sinnes wird hier im Verständnis der phänomenologischen Tradition verwendet. Zum objektiven und subjektiven Sinn vgl. Schütz 1981, 186-190.

25 Wenn hier die Praxis des Glaubens so stark betont ist, so schließt diese auch den bewußten und aus dem Glauben erwachsenen Umgang mit dem (passiven) Leiden mit ein, der eine eigene Überzeugungskraft besitzt, aber auch eine eigene kritische und aufdeckende Kraft gegenüber der siegreichen Normalitätskonstruktion der scheinbar Gesunden und Starken (vgl. dazu auch Luther 1992, 224-238 und 2.1.2.3).

26 Zum antitraditionalen Potential der jüdisch-christlichen Tradition, das Max Weber rekonstruiert hat, und seinen Auswirkungen auf die Modernisierung der heutigen Gesellschaft vgl. Gabriel 1991; hier weitere Literatur.

Dabei stellt sich die Frage, inwieweit die Glaubenserfahrung und der Inhalt des Glaubens überhaupt sprachlich darstellbar oder gar definierbar sind. Die Narrative Theologie hat zur Geltung gebracht, daß sich die Erfahrungsdimension und die Prozeßhaftigkeit des Glaubens nur erzählend zur Sprache bringen lassen, die begrifflich-systematische Rede dagegen den Glauben auf sein begrifflich-satzhaft explizierbares Moment reduziert²⁷. Gerade die Nichtidentität erfahrenen Leidens kann nicht in spekulativer Argumentation begrifflich aufgelöst werden, und das Neue und nie Dage-wesene der Glaubenserfahrung kann nur erzählend identifiziert werden. Deshalb ist die Erzählung in der Theologie nicht als eine vorkritische Ausdrucksform des Glaubens anzusehen, sondern sie ist als eine Trägerin des Erfahrungsgehaltes des Glaubens unverzichtbar für dessen Tradierung.

Dennoch hat auch die Argumentation als der Versuch, das Erzählte zu systematisieren und einsichtig zu machen, es zu rechtfertigen und zu begründen, einen wichtigen Stellenwert für die Darstellung, die Reflexion und Tradierung des Glaubens. Schon früh haben sich neben der Erzählung noch andere Sprachformen entwickelt, um den Glauben zu formulieren. So ist beispielsweise das Dogma eine substantielle Zusammenfassung der Vielfalt der Glaubenserfahrungen und ihre pointierte Aussage in eine bestimmte zeitgeschichtliche Situation hinein. Je abstrakter jedoch die Aussageform ist, desto eher besteht die Gefahr, daß die situative Einbindung und Aussageabsicht im Tradierungsprozeß in Vergessenheit gerät. Der Verlust der Handlungs- und Erfahrungsdimension und der situativen Rahmenbedingungen der Aussage führt zu einer Verselbständigung des theologischen Systems oder, wie Johann Baptist Metz ausführt, zum "Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik"²⁸. Er fordert darum eine lebensgeschichtliche Theologie, die den Menschen in seiner Prozeßhaftigkeit und geschichtlichen Situiertheit benennt. Diese ist keine Ableitungstheologie, sondern

"eine begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott. Lebensgeschichtliche Theologie erhebt 'das Subjekt' ins dogmatische Bewußtsein der Theologie. ... Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen, heißt schließlich: theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen"²⁹.

Die Erfahrungsdimension und Prozeßhaftigkeit des Glaubens darf auch in der systematischen Reflexion und deren Begrifflichkeit nicht verloren gehen, da sie konstitutiv für ihn ist.

²⁷ Angestoßen wurde die Diskussion um die Narrative Theologie von Beiträgen in einem Conciliumsheft 1973: Vgl. Weinrich 1973; Metz 1973; Jossua 1973. Vgl. auch die kritische Würdigung der Rezeption der Narrativen Theologie bei Wacker 1983; Arens 1985. Zur Narrativen Theologie in Amerika: Fackre 1983; Ford 1982; zur Weiterführung vgl. die Beiträge der Homiletikertagung 1986 in Zerfaß 1988a.

²⁸ Metz 1978, 195.

²⁹ Metz 1978, 196.

Auch Hermann Josef Pottmeyer hat darauf hingewiesen, daß es zur "Entzweiung von Erfahrung und Glaube"³⁰ kommt, wenn der Weg von der Erfahrungsgestalt des Glaubens zu seiner Reflexionsgestalt nicht mehr nachvollzogen wird oder wenn beide Kategorien vertauscht werden. Aus der Erfahrung der Wirkmächtigkeit Gottes wurde die Lehre, daß Gott "ist". Ohne die immer neue Bewahrheitung und das Praktischwerden wird diese Lehre leer und für Spätere zweifelhaft. Das Wechselspiel beider prägt den Glauben.

"Denn die gläubige Reflexion ist nicht auf ewige Wesenszusammenhänge aus, sondern bleibend verwiesen auf geschichtliche Widerfahrnisse und die Zeugnisse von der Erfahrung derjenigen, denen solches widerfuhr. Deshalb stellt sich die Frage, ob die Reflexionsgestalt der Überlieferung, etwa die Dogmen oder die Theologie als System, nicht ein sekundärer und abkünftiger Modus der Glaubensvermittlung ist, während ihr primärer Modus die Initiation, die Einführung in die Glaubenserfahrung, ist, welche die Umkehr und Verwandlung des Einzuführenden einschließt"³¹.

Der Inhalt des Glaubens manifestiert sich in der Lebenspraxis und in der sprachlich-reflexiven Darstellung auf unterschiedliche Weise. In der reflexiven sprachlichen Darstellung des Glaubens wird das Verständnis und die Deutung des Glaubens deutlich, sie zeigt, wie die Wirklichkeit im Glauben verstanden wird. Die Glaubenspraxis ist ein Zeugnis dafür, wie der Glaube lebenswirksam und handlungsrelevant wird, wie er situativ umgesetzt wird und wie er die Wirklichkeit verändert.

Bislang wurde der Tradierung des Glaubens über Handlungszusammenhänge in der Forschung weniger Aufmerksamkeit geschenkt als der Vermittlung des Glaubens über sprachlich-reflexive Ausdrucksformen. Das mag daran liegen, daß sie schwer zu erfassen ist. Obwohl der Handlungszusammenhang des Glaubens sich auch institutionell manifestiert, etwa in christlichen Krankenhäusern, Friedensorganisationen, Ordensgemeinschaften etc., ist er zunächst in der Lebenspraxis und in den Lebenserfahrungen der Menschen zu suchen, die in der Theologie bisher noch kaum empirisch untersucht wurden. Theologische Biographieforschung könnte hier zu neuen Erkenntnissen gelangen.

2. Wenn der subjektive Glaube ausgedrückt und anderen Menschen mitgeteilt wird, bekommt er im gemeinsamen Verständnis eine objektive, das heißt gemeinsam geteilte Be-Deutung oder einen objektiven Sinn. So wird eine Erfahrung zum "Allgemein-Gut". Sie kann in einen gemeinsamen Wissensbestand und Erfahrungszusammenhang integriert und als Sediment in der kollektiven Erinnerung abgelagert werden³².

In diesem Prozeß der Verobjektivierung, Vergemeinschaftung und Sedimentierung werden die Erfahrungen geordnet und in Strukturen eingelagert, die zum gemeinsamen Wissensvorrat gehören. Dabei geht die Differenziertheit und die Subjektivität des ursprünglichen Erlebens weitgehend verloren und die Prozeßhaftigkeit des Geschehens gerinnt zu einer einfachen Struktur in metaphorischer Dichte. Die Ordnungsstrukturen der Einordnung werden als "Muster" bezeichnet, vielfach wird auch von

30 Pottmeyer 1983b, 25.

31 Pottmeyer 1983b, 33.

32 Der Frage, wie sich der Glaube als ein gemeinsam geteiltes Wissen, als ein gemeinsamer Handlungs- und Deutungszusammenhang konstituiert, kann ich hier nicht im einzelnen nachgehen; dazu sei auf wissenssoziologische Erkenntnisse über die Konstitution gemeinsamen Wissens verwiesen, vgl. Schütz 1981, 137-197 und 245-306 sowie Berger/Luckmann 1982.