

Miklos Tomka

Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft

Auf dem Hintergrund einer immer mehr entchristlichten Gesellschaft, deren verschiedene Gruppen für entscheidende Bereiche des Lebens keine gemeinsame Sprache haben und wo vor allem Grundwörter des Menschseins und der Moral in der Flut der Medienkultur unterzugehen drohen, plädiert der Autor dafür, mit Hilfe von einfachen sprachlichen Mitteln aus der christlichen Praxis heraus die elementarsten menschlichen Anliegen zu Wort zu bringen¹. (Genau das versucht – wie seinerzeit P. Ricci in China – die Theologie der Befreiung im Kontext von Lateinamerika; sollten die Gegner dieser Theologie erfolgreich sein, könnte das ähnlich katastrophale Auswirkungen auf die gesamte Kirche und ihren Sendungsauftrag für die heutige Welt haben wie seinerzeit der Ritenstreit.) red

Ungarn – 1985. Die Sonntagsmesse besuchen höchstens sieben bis acht Prozent der Katholiken. Nur etwa jeder zehnte Ungar hält sich für „religiös nach der Lehre der Kirche“. Im Einklang damit besuchen etwa zehn Prozent der Grundschüler irgendeine Form der Katechese (in der Schule oder in der Kirche), die aber maximal zwei Stunden die Woche dauert. Eine christliche Minderheit ist in Ungarn vorhanden. Sie kann sich aber nicht auf gesellschaftlichen Konsens stützen, immer weniger auf die schwächer werdende Institution und nur in bestimmten Fällen auf die Stärke der Gemeinschaft. Im Kontrast dazu wird etwa ein Drittel der Neugeborenen nicht getauft, und zehn bis zwölf Prozent der Erwachsenen behaupten, sie wären aus Überzeugung nicht religiös. Die große Mehrheit der Gesellschaft zeigt gewisse Sympathien (und Nostalgien) für die Religiosität, ohne aber selbst von der Frohen Botschaft berührt zu sein. Knapp die Hälfte der Gesellschaft sagt sogar, „religiös auf eigene Art“ zu sein. Das bedeutet dürftige Kenntnisse, fehlende religiöse Gemeinschaftserlebnisse und

eine willkürliche Auswahl der akzeptierten Glaubenssätze innerhalb einer ansonsten chaotischen Weltanschauung.

Von kultureller Fragmentierung zu „Gruppensprachen“

Von einer „christlichen Gesellschaft“, von „ununterbrochener religiöser Tradition“, von der Präsenz der „christlichen abendländischen Kultur“ kann hier kaum die Rede sein. Eine einheitliche Etikette der „geistigen Kultur“ Ungarns dürfte schwer zu finden sein. Zweifelsohne gibt es gut identifizierbare Ansätze und Strömungen. Es fragt sich aber, ob sich die christliche Tradition und die alles überflutende Medienkultur überhaupt miteinander verbinden lassen. Es fragt sich, ob die Gesellschaft die Fähigkeit besitzt, aus dem Angebot der Ideologien, der Weltanschauungen, der Lebenshaltungen eine Einheit zu schmieden. Es fragt sich also, ob man in Ungarn genaugenommen über eine Kultur oder eigentlich nur von Kulturfragmenten sprechen kann, die sich durch ihre Herkunft wie auch durch die jeweiligen Trägergruppen unterscheiden. Das hat natürlich auch auf die Sprache schwerwiegende Folgen – auf die Alltagssprache wie auf die religiöse.

Eine erste Folge ist die Substitution einer einheitlichen Sprache mit *Gruppensprachen*. Sie betrifft nicht den pragmatisch-technischen Teil der Sprache. Den gebackenen Teig nennt ein jeder Brot, und jeder versteht, wenn am Nachmittag von Feierabend gesprochen wird. Zweite und dritte Bedeutungen, allgemeine moralische und *Sinnbezüge* und *Symbole* werden jedoch nur in bestimmten, jeweils verschiedenen Sozialmilieus wahrgenommen und verstanden. Worte wie „Freiheit“, „Gemeinschaft“ oder „Jenseits“ tragen für verschiedene Gruppen verschiedene Bedeutungen. Konzepte mit eschatologischem Charakter, wie „das Reich Gottes“ oder „der Jüngste Tag“ einerseits, „der Sieg des Kommunismus“ andererseits, wecken in verschiedenen Subkulturen *ungleiche Assoziationen*. Ohne ihre weltanschaulichen Umfeldler sind sie gewiß nicht genau dechiffrierbar. Freilich verwendeten abgesonderte soziale Schichten und Gruppen, von Vaganten bis zum Hochadel,

¹ Vgl. dazu M. Tomka, Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt, in: *Diakonia* 15 (1984) 329–333.

vom Klerus bis zu Geheimbünden, schon immer ein *eigenes Vokabular*. Die allgemeine Vermittlungsfähigkeit der Sprache ist aber dadurch nicht begrenzt worden. Die Absonderung stellte die kulturelle Zusammengehörigkeit nicht in Frage. Der Pluralismus, die Herausbildung ideologisch-kultureller Blöcke, die weltanschauliche Konfrontation sprengte allerdings diese Einheit. Die Sprache aber ist mitunter zum wichtigsten *Kennzeichen der Gruppenzugehörigkeit* geworden. Unter Gleichen ist sie *Träger der Einheit*, indem sie verbindet und die Verständigung ermöglicht. Außenstehenden gegenüber wird sie zur *Barriere der Kommunikation*. Diese Manifestierung der Verschiedenheit wie auch der Autonomie einer kulturellen (weltanschaulichen, religiösen etc.) Gruppe empfinden dann die Außenstehenden gleichwohl als *Anstoß* und als *Herausforderung*. Auch die religiöse Sprache muß mit dieser ungewollten, aber unvermeidlichen Konsequenz fertig werden.

Eine Inflation der Sprache

Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus dem Bedeutungswandel, der Inflation, dem Verschwommenwerden, der *Sinnentleerung* vieler Wörter, vor allem jener, die mit Moral, mit Werten, mit Sinn, mit Idealen zu tun haben. In der Alltagssprache haben Worte wie „Demut“ und „Opfer“ etwas Altertümlisches. „Erlösung“ im traditionellen Sinn ist umgangssprachlich gar nicht mehr zu fassen. „Sünde“ bedeutet für manche eine wertneutrale Folge von Kindheitsschädigungen, für andere jene Ungeschicktheit, die sich im Gefaßtwerden manifestiert. „Glaube“ wird als Leichtgläubigkeit, Leichtsinn, Irrationalität verstanden. „Liebe“ wird pervertiert: sie wird zu einem ichbezogenen Wort mit erotisch-genießерischem Beigeschmack. Als „Wirklichkeit“ wird das handfest Erdgebundene (und zusätzlich alles, von anerkannten Autoritäten wie vom Fernsehen Präsentiertes) akzeptiert. Die Bedeutungszunahme des Fernsehens, des Präsentierens, der visuellen Vermittlung sind auch an sich als Indizien zu werten. Die Sprache hat an Wert verloren, die verbale Kommunikation ist für viele zwielichtig geworden.

Religiöse Kommunikation – nur in der Kirche, oder auch außerhalb?

Im Angesicht der sozialen und kulturellen Differenzierung und ihres Niederschlages in der Sprache muß – in allen kulturellen Blöcken oder Gruppen, nicht zuletzt in den Kirchen – *eine grundsätzliche Entscheidung* getroffen werden. Wird im weltanschaulich-moralischen Bereich, über Weltdeutung und Sinngebung eine Verständigung mit *allen* beabsichtigt? Welche *Funktionen* sind der Sprache zugeordnet? Sollte sie vor allem der gruppeninternen Kommunikation dienen oder ebenso ein Mittel des Austauschs mit allen werden?

Verschiedene Gruppen der Kirche können zu *verschiedenen Antworten* motiviert sein. Menschen, die um die Rechtgläubigkeit und um den Zusammenhalt der Gemeinde oder des christlichen Volkes bemüht sind, weiterhin solche, deren Leben im wesentlichen innerhalb einer Gemeinschaft abläuft, instrumentalisieren die Sprache vor allem zur *Ab-sicherung der Unveränderlichkeit* und zur Symbolisierung der Glaubenseinheit der Gemeinschaft. Gerät eine Kirche in eine Gettosituation, wird diese Funktion der religiösen Sprache besonders hervorgehoben. Sind die Amtsträger von anderen Bereichen des Lebens und der Gesellschaft isoliert, so kümmern sie sich nur um diese Rolle der religiösen Sprache und tragen damit zur Verkümmern der anderen Funktionen bei. Menschen in profanen Berufen und mit nichtreligiösen Menschen in ihrem Bekann-tenkreis können auch versuchen, eine ähnliche Position einzunehmen. Sie können sich bemühen, ihre christliche Überzeugung – und die damit zusammenhängende Denkart, Wertordnung, Handlungsweise – ins Innere ihres Herzens oder hinter den Mauern ihrer religiösen Gemeinschaft zu verbergen. Das hieße allerdings ein *Doppelleben* führen zu wollen und im „profanen Leben“ oder „in der Welt“ nichts aus den eigentlichen Beweggründen vorzeigen zu wollen. Ein kaum verwirklichtbares Unterfangen. Eine andere Möglichkeit besteht in dem Versuch, die eigene Überzeugung trotz wahrgenommener Verständigungsschwierigkeiten doch zur Sprache zu bringen. (Vor einiger Zeit befürwortete man in Ungarn eher den ersten Weg.

Dadurch hat man beträchtlich zu der weltanschaulichen Segmentierung der Gesellschaft beigetragen. Anders gesagt, die jahrzehntelang gewollte oder mindestens akzeptierte Isolierung schlägt jetzt auf jene zurück, die ihr Christsein nicht hinter Gettomauern verwirklichen wollen, und die sich nicht mundtot machen lassen wollen. Nichtsdestoweniger wird in den letzten Jahren zunehmend der zweite Weg als der richtige anerkannt.)

Gefahren der Abschottung und der Öffnung

Beide Sprachregelungen und Handlungsstrategien haben ihre schwachen Punkte. P. Berger spricht hierzu von einem grundsätzlichen Dilemma „kognitiver Minderheiten“². Seiner Meinung nach stehen einer christlichen Gemeinschaft in Minderheitssituation zwei Optionen offen. Entweder versucht sie sich abzuschotten und schließt damit weltanschauliche Veränderungen aus, aber verliert einen Teil ihrer Gläubigen; oder aber öffnet sie sich einem Gespräch mit anderen Ideologien, kann dadurch ihre Gläubigen störungsfreier integrieren, muß aber manches aus ihrer Tradition opfern. Über P. Berger hinaus muß allerdings bemerkt werden, daß sich die erste Option weder mit den alltäglichen Anforderungen an einen Christen noch mit der christlichen Sendung gut trägt. Die Entscheidung für diese Option kann vielleicht als die Wahl des *vermeintlich kleineren Übels* angesehen werden. Deshalb wird die zweite Option als gefährlicher oder überhaupt als schlecht und unzulässig beurteilt, weil damit angeblich Christliches preisgegeben und Nichtchristlichem beigepflichtet sein würde. Dabei wird aber die *Möglichkeit prophetischen Tuns* und Redens außer acht gelassen. Es fehlt auch das Vertrauen am Beharrungsvermögen der sich „ins Fremde“ begebenden Gläubigen. Schließlich wird dabei der Glaube an die Hilfe des Heiligen Geistes nicht gerade überanstrengt. Die Differenz der beiden Haltungen und der beiden Vorstellungen vom Christsein und von der Kirche kann dauerhafte *Spannungen* und *Konflikte* verursachen. Die Gegner der ersten Option befürchten eine Verkalterung der Kirche und ein Sterilwerden der

nur auf die Bewahrung ausgerichteten Sprache. Die Opponenten der zweiten Option sehen sich außerstande, die Frohe Botschaft auf eine Weise und in einer Sprache ausdrücken zu können, daß sie auch Außenstehende erreichen könnten. Diese Opponenten halten es weiterhin für selbstverständlich, daß ihre kommunikative Unfähigkeit eine grundsätzliche ist, also daß das Erreichen der Außenstehenden überhaupt unmöglich wäre und Versuche in diese Richtung bestenfalls harmlose Irrtümer, vielleicht aber kirchenzerstörerische Unternehmen sind.

Die Erwartungen der Nichtgläubenden von der religiösen Kommunikation

Die religiöse Kommunikation kann ohne die *nicht-religiöse Seite* nicht voll erfaßt werden. Der große und rasch zunehmende Bedarf nach religiöser Kultur und nach zuverlässigen Informationen über religiöse Fragen kommt nicht zuletzt von nicht-religiösen Menschen. Bücher, Filme, Rundfunksendungen über solche Themen können jedenfalls mit einem *Publikumserfolg* rechnen. Wissenschaftliche Vorträge und Lehrveranstaltungen mit religiöser Thematik ziehen viele Leute an. Die Erwartungen werden aber häufig *enttäuscht*. Die kommunikationswilligen Gläubigen können dem Bedarf der Nichtgläubenden viel zu oft nicht nachkommen. Vielfach wird die Nachfrage nicht richtig verstanden. Oft ist die Antwort unpassend. Es wird aneinander vorbeigeredet. Oder noch genauer, es wird oft geredet, wo etwas anderes erwartet wird, und es wird das Eigene wiederholt, wo Antworten erwartet werden.

Die Kommunikation kann erst mit der Wahrnehmung der vielleicht unausgesprochenen Wünsche und Fragen beginnen. An erster Stelle wird nach persönlichem Akzeptiertwerden, nach *Annahme*, nach Bestätigung, nach menschlichen Kontakten gefragt. Das könnten echte *Gemeinschaften* bieten. Der Großteil der Christen ist aber nicht Teil einer unmittelbaren und faßbaren Gemeinschaft von Gläubigen... An zweiter Stelle wird ein anziehendes, bewährtes und praktisches *Lebensmodell* gesucht, das man nachahmen könnte. Ein Christ wird immer wieder

² P. Berger, in: Internationale Dialog Zeitschrift 2 (1969) 127-132.

als „Erfolgsmensch des Privatlebens“ angesehen. Man möchte also die Erfahrung machen, wie man es „tut“. Die Kommunikation besteht hier im *Beispiel*. Worte können höchstens als Ergänzung dienen. An dritter Stelle wird Schönes, also ästhetisches Erlebnis, erwartet: literarische Werte im Wort und im Schrifttum, Kunstvolles in der Liturgie, Musik von hohem Wert, schöne Werke der bildenden Künste. Dahinter verbirgt sich wohl ein Protest gegen eine kunstentbehrende zweckrationelle Kultur. Es zeigt sich gleichwohl eine Sehnsucht nach Symbolen und nach Erlebnisgehalt. Die Kunst wird freilich auch zum *Garant* der vermittelten und zur Erscheinung gebrachten Inhalte. Erst an vierter Stelle steht der Wunsch nach Wissen, nach *Informationen*, nach einer verbal vortragenen Wahrheit. Das Sprachliche muß auch verschiedene *Hindernisse* überwinden: die Konkurrenz andersgearteter Ideen und terminologische Verständigungsschwierigkeiten. Die sprachliche Botschaft allein hat weiterhin für ihre Richtigkeit *keine Garantien*. Wenn jemand von einer christlichen Gemeinschaft angenommen wird, braucht er keine zusätzlichen Bestätigungen. Wenn einer ein gutgelungenes Leben betrachtet und es vielleicht als Modell anerkennt, benötigt er keine weiteren Beweise. Wer vom Schönen ergriffen wird, bedarf nicht noch Erklärungen dazu. Dem Gesprochenen oder Geschriebenen wird aber als möglichem Betrug, vielleicht sogar als einer Pfaffenspitzfindigkeit mißtraut. Das Wort wird erst wirksam, wenn es sich auf Erfahrungen bzw. auf die ersten drei Stufen religiöser Kommunikation stützen kann. Zur Öffnung zum Wort hin muß auch ein *Vertrauensverhältnis* geschaffen werden. Der Hörer muß spüren, daß der Sprecher ehrlich und überzeugt spricht – *nicht nur von Amts wegen*. Keine leichte Aufgabe für Amtsträger, die an den Sorgen der Menschen der Straße nur wenig teilnehmen und deren spezielle Lebensführung auch kaum als Beispiel verstanden werden kann. Die religiöse Sprache in einer nicht-religiösen Gesellschaft ist glaubwürdig, wenn sie nicht von Amtsträgern, sondern *von Laien* benützt wird. Sie mag dann ungenau sein, wird aber als natürlich empfunden, weil sie dieselbe Sprache ist, die auch andere sprechen, die Nichtglaubenden,

jene mit einer anderen Meinung und die, die gar nicht wissen, wo sie hingehören.

„So bin ich den Juden ein Jude geworden . . .“ (1 Kor 9, 20)

Vor 400 Jahren begann Matteo Ricci mit der Missionierung Chinas und hat mit seiner Methode den „Ritenstreit“ ausgelöst. Er versuchte nicht nur chinesische Wörter zu sprechen, sondern die Kultur, die Symbole, die Sitten und Traditionen der gebildeten Chinesen als Grundlage seiner Verkündigung zu verwenden. Er hat damit viele seiner europäischen Mitbrüder schockiert. Soziologen, Anthropologen bestätigen heute: Er fand den einzigen Weg, wie man mit einer fremden Kultur in Austausch treten kann, ohne sie zu zerstören. (Es ist nur zu bedauern, wie oft die Christianisierung mit der Vernichtung der einheimischen Kulturen einherging.) Die Zerstörung kann nicht die Absicht der religiösen Kommunikation sein. Eine minoritäre christliche Gemeinschaft hätte dazu schon gar keine Möglichkeit. So bleibt die Methode Riccis die einzig richtige. Sofern man die religiöse Sprache in einer nicht-christlichen Gesellschaft nicht als „Fremdsprache“ sprechen und nicht als Provokation verwenden, sondern als Verständigungsmittel einsetzen will, gibt es nur eine Alternative: die Aneignung und die „Taufe“ der Umgangssprache. Wer den Juden ein Jude, den Gesetzesmenschen, als stünde er unter dem Gesetz, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher sein will (1 Kor 9, 20–22), darf keine trennende Sprache sprechen. Und umgekehrt, falls einer die Sprache der Juden, der Nichtchristen, der Marxisten oder der Medien spricht, darf die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß er das um des Evangeliums willen tue (1 Kor 9, 23). Die Fragmentierung der Kultur und die Zerbröckelung der ehemals einheitlichen Sprache in Gruppensprachen kann nur auf einem Wege aufgehoben oder überbrückt werden, wenn mit Hilfe von einfachen sprachlichen Mitteln aus der christlichen Praxis heraus die elementarsten menschlichen Anliegen zu Wort gebracht werden. Es fragt sich, ob die so vermittelte Botschaft die Gesellschaft neu strukturieren kann. Auf alle Fälle wird auf diese, und nur

auf diese Weise ein Angebot gemacht, das ein jeder verstehen kann. Kann eine sakrale, traditionelle Sprache diesem Anspruch nicht genügen, wird sie nur zur Geheim- oder zur Sektensprache. Zur wahren religiösen Sprache wird sie erst, wenn ein jeder darin die eigene Sprache erkennt (vgl. Apg 2, 6–8).

Walter Fürst

Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe

Sieben pastoraltheologische Thesen¹

Die folgenden Überlegungen nehmen die bevorstehende Versammlung der Rottenburger Ortskirche zum Anlaß, einige Thesen grundsätzlicher Art zur Bedeutung und Gestaltung von Diözesansynoden, die sich den brennenden Problemen der Glaubensweitergabe widmen, ins Gespräch zu bringen. Sie wollen dazu anregen, die einzigartige Chance in Erwägung zu ziehen, die gerade in dieser Form gemeinsamer Beratung und teilnehmender Verantwortung für die lebendige Überlieferung des christlichen Glaubens in Gegenwart und Zukunft liegt. Die Thesen wollen als Option für eine entschieden pastorale und spirituelle Auffassung und Wertschätzung der Einrichtung von Synoden verstanden werden und für einen Stil des synodalen Handelns plädieren, der die christliche Lebenshoffnung konkret anschaulich werden läßt. red

Vorbemerkungen

1. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart beginnt im Herbst 1985 eine Diözesansynode. Sie soll sich den Fragen und Problemen der Glaubensweitergabe stellen und selbst zu einem „geistlichen Ereignis“² für das ganze Bistum werden. Arbeit und Aufgabe der geplanten Diözesansynode liegen auf einer Li-

¹ Die Thesen wurden in der ursprünglichen Fassung ausgearbeitet als Unterlage für das Habilitationskolloquium des Verf. an der Katholisch-Theologischen Fakultät München am 12. 2. 1985. Sie werden hier in überarbeiteter Form veröffentlicht.

² Vgl. Hirtenwort zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985 in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart (KA) 37 (1984) Nr. 1, 365.

nie mit den beiden großen Kirchenversammlungen der letzten Jahrzehnte: dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972–1974), und bringen die allen Gliedern des Gottesvolkes gemeinsame Verantwortung zum Ausdruck. Bischof Dr. Georg Moser sieht in der Synode „eine Chance, das Miteinander in unserer Diözese zu erneuern und zu festigen“, um auf diese Weise „den Glauben neu zum Leuchten zu bringen“³ (Mt 5, 14). Es geht also nicht nur um neue Programme und Methoden, sondern um den „Mut zur Selbstkorrektur“⁴.

Die Einladung an alle Gemeinden, Gruppen, Verbände und Einrichtungen des Kirchengesamts, sich an der geistlichen Vorbereitung der Synode durch Gebet und Glaubensgespräch zu beteiligen, hat großes und vielfältiges Echo gefunden⁵. Die Erwartungen sind hoch, sie mögen manch einem Beobachter vielleicht sogar als zu hoch und unrealistisch erscheinen. Eine andere Gefahr liegt vielleicht darin, daß sich angesichts der Notwendigkeit eines synodalen „Erfolges“ das Augenmerk hauptsächlich auf die Verabschiedung möglichst guter „Papiere“ richtet und die Gremien dabei allzuleicht die eminent symbolische Bedeutung des synodalen Geschehens selbst (als eines Kommunikationsgeschehens) aus dem Blick verlieren. Die erste und geradezu einzigartige Chance einer Diözesansynode ist jedoch gerade darin zu sehen, daß hier eine repräsentative Gruppe engagierter Vertreter der Gemeinden und viele Träger von Verantwortung im Leben des Bistums ein *gemeinsames und öffentlich sichtbares Zeugnis* für den Glauben an den Geist Jesu Christi geben, der durch

³ Vgl. ebd., 364.

⁴ Erinnert wird hier im einzelnen an den Diözesanratsbeschuß „Damit unsere Gemeinde lebt“ (KA 1978); an die „Leitlinien für die Pastoral“ (KA 1981); an den Brief des Bischofs an die Kirchengemeinderäte über „Das Miteinander in den Gemeinden“ (KA 1983) und an den Diözesanratsbeschuß „Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer am Ort“ (KA 1983).

⁵ Das Synodenheft hat den Titel: Vorbereitung der Diözesansynode 1985. Anregungen zum Gespräch, hrsg. vom Sekretariat der Diözesansynode, Rottenburg 1985. Der Text ist auch veröffentlicht in: Materialdienst. Handreichungen für die Seelsorge 19 (1984), hrsg. vom Sekretariat der Diözesansynode, D-7400 Rottenburg. (In dieser Sammlung findet sich neben anderen Dokumenten auch das Statut der Diözesansynode.)