

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

32. Jahrgang

1981

Heft 3

Intuition und Innovation

Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt

Von Eugen Biser, München

Kategorienkritische Vorbesinnung

An der Schwelle zu einer neuen Phase ihrer Geschichte sieht sich die Theologie unausweichlich vor die Frage ihres Selbstverständnisses gestellt und damit zugleich, wie eine Grundsatzreflexion von *Balthasars* Theodramatik deutlich macht, vor die nach dem Zusammenhang von beidem, also vor die Frage nach ihrem Erkenntnisfortschritt¹. Sie stellt sich ihr mit der Unausweichlichkeit einer Lebensfrage. Denn mehr als jede andere Wissenschaft ist die Theologie auf einen ständigen Zuwachs an Erkenntnis angewiesen. Sofern sie Interpretationswissenschaft ist, die das ihr zuge-sprochene – und im Modus des Zugesprochenseins gegebene – Gottesgeheimnis aus-zulegen hat, muß es ihr angelegen sein, den seiner Herkunft wie seinem Inhalt nach unendlichen Gegenstand ihres Forschens im unabschließbaren Gang ihrer Denkbe-wegung einzuholen². Sofern sie gleichzeitig Reflexionswissenschaft ist, die sich auf die inneren und äußeren Bedingungen ihres Verfahrens besinnt, muß sie dem unab-lässigen Wandlungsprozeß Rechnung tragen, der sich aus der Wechselbeziehung des Glaubens mit der in ständiger Veränderung begriffenen Weltwirklichkeit ergibt³. So-fern sie schließlich – nach einer altertümlichen, aber zutreffenden Kennzeichnung – Gotteswissenschaft ist, muß sie überdies mit der Bewegung Schritt zu halten suchen, in der sich die als der fortlebende Christus verstandene Kirche befindet. Denn eine

¹ H. U. von Balthasar, Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 399–403.

² Dazu die Schlußbemerkung meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, 566 ff.

³ Näheres dazu im Kapitel »Glaubensverantwortung« meiner hermeneutischen Fundamentaltheologie: Glaubensverständnis, Freiburg/Br. 1975, 107–191.

Theologie, die mit diesem sich nach Maßgabe der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu fortbewegenden Strom der Sinnzuweisung nicht Schritt hielt, geriete auf verhängnisvolle Weise aus dem Takt ihres ureigenen Lebensrhythmus⁴.

Aktuelle Sinnkrise

Dennoch fällt es dem theologischen Denken gerade heute zunehmend schwer, ein affirmatives Verhältnis zum Gedanken ihres ständigen Fortschritts zu gewinnen, seitdem *Burckhardt* die für sie besonders prekäre Aufspaltung der Fortschrittsidee vornahm, die zwar einen wissenschaftlich-technischen Fortschritt anerkannte, jede Fort- und Aufwärtsentwicklung im ästhetischen, ethischen und religiösen Bereich dafür aber umso energischer bestritt⁵, und seitdem *Löwith* die Fortschrittsidee mit der – von Balthasar bekräftigten – Formel vom »Verhängnis des Fortschritts« vollends in das Arsenal der weg- und sinnverwirrenden Trugbilder verwies⁶.

Indessen: soviel für ein negatives Votum in einem geschichtlichen Augenblick zu sprechen scheint, der durch eine tiefgreifende Verunsicherung gegenüber den Hervorbringungen der wissenschaftlich-technischen Kultur und ihrer Leitkategorie, dem Fortschrittsgedanken, gekennzeichnet ist, wird sich die theologische Vernunft doch vor jeder vorschnellen Festlegung fragen müssen, ob sie dem Interesse der Zeitnähe ausgerechnet die Sache ihres »Wachstums« opfern kann. Bei aller Faszination durch zeitkritische Tendenzen wird sie auch nicht übersehen können, daß sie gerade in dieser Frage über Entscheidungshilfen verfügt, die, wie das Wissen um ihren Gegenstand oder ihre ekklesiale Funktion nicht von außen, sondern von innen kommen und als solche von geradezu zwingender Natur sind. Denn noch nicht einmal die Astrophysik in ihrer Konfrontation mit immer neuen Einblicken in die Tiefen des Kosmos ist gegenstands-theoretisch gesehen vor eine vergleichbare »Überholungssituation« gestellt wie sie in ihrem Verhältnis zum Mysterium des jede Einsicht grenzenlos übersteigenden *Deus semper maior*. Und keine Wachstumstheorie ist so sehr wie sie an einen fortwährenden Wachstums- und Reifungsprozeß verwiesen, nachdem der Epheserbrief mit jeder andern Dienstleistung zusammen auch die wissenschaftliche mit dem Ziel verknüpfte: »damit wir alle zur vollen Erkenntnis des Gottessohnes gelangen, zum Vollmaß der Altersreife Christi« (4,13). Bedingt diese Rückbindung der Theologie an einen Prozeß, der nur als der des zum vollen Selbst-

⁴ Um Klarheit über ihre Aufgabe und die mögliche Lösung ihrer Probleme zu gewinnen, wird sich die Theologie noch weit bewußter als bisher auf diese geschichtsmystische Zuweisung besinnen müssen, weil sie nur so davor bewahrt bleibt, durch irritierende »Zielangaben« von ihrem tatsächlichen Grundanliegen abgedrängt zu werden. Dazu der Abschnitt über den Geschichtsgrund in meiner Monographie »Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts«, Regensburg 1980. 155–159.

⁵ *J. Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von R. Stadelmann, o. J., 309; dazu auch *M. Seckler*, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: *Theologie im Wandel*, München 1967. 41–67.

⁶ *K. Löwith*, Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 139–155; *Balthasar*, Theodramatik III. 80.

bewußtsein fortschreitenden Glaubens zulänglich beschrieben ist, aber nicht eine »progressive« Grundeinstellung, unabhängig von der Konjunktur des Fortschritts-gedankens im jeweiligen Zeitbewußtsein?

Mögliche Lösungswege

Doch gibt es neben diesem gegenstandstheoretischen Weg einen zweiten, womöglich noch überzeugenderen, die angesprochene Frage zur Entscheidung zu bringen. Er besteht in einer ideengeschichtlichen Befragung der theologischen Innovationen. Wie kam es im Lauf der Theologiegeschichte denn überhaupt zu den ihren Gang bestimmenden Umschwüngen und Durchbrüchen? Was führte etwa zur Ausarbeitung einer Inkarnationstheologie bei *Athanasius*, mit der er die Kreuzes- und Auferstehungstheologie der Vorzeit beiseiteschob und damit einen der nachhaltigsten Paradigmenwechsel im theologischen Denken einleitete?⁷ Was bewog *Augustinus*, im Bruch mit dem Seinsdenken des Mittelplatonismus erstmals geschichtliche Kategorien zur Aufhellung der »Gemengelage« von Gottesreich und Weltstaat einzusetzen?⁸ Und was steht, um nur noch dieses dritte Beispiel anzuführen, hinter dem – nach *Grabmann* als »weithin strahlende Aufschrift über dem Portal« der Scholastik aufscheinenden – Programm der »*Fides quaerens intellectum*«, durch dessen Wegweisung die theologische Vernunft unzweifelhaft eine höhere Reflexionsstufe erreichte?⁹

Die anstehende Frage kann aber in einer noch engeren – erkenntnistheoretischen – Perspektive gestellt werden, so daß sie sich nicht mehr auf die eingesetzte Kategorie und die durch sie gewonnene Erkenntnisstufe, sondern auf den noetischen Vollzug und die ihn tragende Erkenntnisform bezieht. In der traditionellen Erörterung wurde der Erkenntnisfortschritt im Sinn seines frühesten Theoretikers *Vinzenz von Lerin* fast ausschließlich mit der theologischen Konklusion, einem aus (im wahrheitstheoretischen Verständnis) unterschiedlichen Prämissen bestehenden Syllogismus, in Zusammenhang gebracht. Das aber reicht höchstens für die Erklärung von regionalen Erweiterungen des Erkenntnisfeldes aus. In seinem Vollsinn erfaßt, schließt der Begriff des Erkenntnisfortschritts aber nicht nur die Vorstellung des kontinuierlichen Fortgangs, sondern auch die Gegenvorstellung des unkalkulierbaren Fort-Sprungs ein. Auf diesem Weg diskontinuierlicher Umbrüche, also der von *Thomas S. Kuhn* beschriebenen »wissenschaftlichen Revolutionen«, werden dessen Strukturanalyse zufolge alle wegweisenden Innovationen, die theologischen eingeschlossen, erzielt¹⁰. Sie sind nicht die Folge abgewogener Denkschritte, sondern das Ergebnis

⁷ Dazu die Hinweise in meiner Studie »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik«. München 1980, 178 ff.

⁸ *Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953, 148–159.

⁹ *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Berlin 1957, 274.

¹⁰ *Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Originaltitel: The Structure of Scientific Revolutions), Frankfurt/M. 1967; dazu *W. Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II, Stuttgart 1975, 483–534.

scheinbar unmotivierter Eingebungen, spontaner Ein-Sichten, unverhoffter Intuitionen. Als solche gehen sie gerade nicht aus der logisch zwingenden Kombination verfügbarer Erkenntnisse, sondern aus der divinatorischen Wahrnehmung des noch Unausgedachten, allenfalls Geahnten, und darum aus dem Griff in den Fonds des Wißbaren, aber faktisch noch nicht Gewußten hervor¹¹.

Systemkritischer Aufweis

Für die thematische Problemstellung ergibt sich damit ein noch kürzerer Lösungsweg. Wenn Innovationen, wie im Titel postuliert, durch Intuition zustandekommen, genügt der Nachweis intuitiv gewonnener Erkenntnisse, wenn es darum zu tun ist, Recht und Sinn des theologischen Erkenntnisfortschritts sicherzustellen. Denn intuitiv entworfene Programme, Konzeptionen und Systeme nötigen nachgerade dazu, unter den Begriff des Erkenntnisfortschritts subsumiert zu werden, weil sich erst durch diese Klammer der ihnen zunächst anhaftende Eindruck der Beliebigkeit und bloßen Improvisation verliert. Umgekehrt zeigt dann aber auch der Begriff des Erkenntnisfortschritts eine – zuvor unersichtliche – Neigung, auf den intuitiven Denkkakt zurückgeführt zu werden. Wie die Intuition dem Fortgang des Erkenntnisprozesses dient, weist dieser auf sie als seine kognitive Ermöglichung zurück. Wie aber steht es – so ist gerade angesichts der modernen Anfechtung der Fortschrittskategorie zu fragen – um den Tatsachenaufweis? Gibt es überhaupt theologisch relevante Intuitionen? Und falls sie sich nachweisen lassen – befindet sich die heutige Theologie in einer Verfassung, die ihnen Raum gibt und sie auch wirklich zum Zug kommen läßt? Der Suche nach paradigmatischen Fällen intuitiver Einsichten, die sich direkt oder indirekt auf den Gang der theologischen Erkenntnis auswirkten, muß, wenn sie erfolgreich sein soll, wenigstens ein Vorbegriff von Intuition voranleuchten. Er kann sowohl auf sprach- wie auf wahrheitstheoretischem Weg gewonnen werden. Dabei muß der wahrheitstheoretische Aufweis so erfolgen, daß mit ihm, wie *Ingarden* betonte, der gegen die Erkenntnis geäußerte Zirkelvorwurf ausgeräumt wird¹². Das leistet die Umkehrung des Plotinsatzes von der »Sonnenhaftigkeit« des Menschenauges, also von der zwischen der menschlichen Erkenntniskraft und ihrem letzten Erkenntnisgrund waltenden Strukturverwandtschaft¹³. Wenn sie besteht, gilt, wie das Augustinuswort von der »*facies veritatis*« zu verstehen gibt, auch das Umgekehrte: dann ist die Wahrheit nicht nur im Sinn der Rede von einem *kósmos noetós* strukturiert, sondern antlitzhaft, so daß sich der Erkennende von ihr eingeweiht, erblickt

¹¹ Das legt eine geradezu platonisierende Theorie der Genese von Intuitionen nahe. Damit sie zustandekommen können, muß nicht nur die Möglichkeit sinnvoller Verknüpfung scheinbar beziehungsloser Inhalte gegeben sein, sondern auch ein vorgegebener Sinnentwurf, der als solcher die objektive Bedingung der im intuitiven Erfassungsakt vollzogenen Kombination bildet. Dazu der Anm. 80a zitierte Essay *Joseph Bernharts* »Denken und Dichten«.

¹² R. *Ingarden*, Über die Gefahr einer *Petitio principii* in der Erkenntnistheorie, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4 (1921)

¹³ Dazu V. *Schubert*, Plotin. Einführung in sein Philosophieren, Freiburg/München 1973, 13.

und erkannt sieht. Was das Hohelied der Liebe (1 Kor 13,12) vom letzten Erfüllungsziel aller Erkenntnis sagt, schattet sich dann bereits in ihrem Ansatz voraus. Dort schon erfährt sie sich als ein erkennendes Erkenntnis, oder genauer noch: als ein schauendes Erblicktsein. Insofern beginnt alle Erkenntnis mit einem Akt der Intuition, die dieser Initialfunktion dadurch verhaftet bleibt, daß sie sich auch in ihrem expliziten Vollzug stets als ein detektorisches und divinitorisches Vermögen, als eine Erkenntnisform der Initiation, des Überblicks und der Zusammen-Schau erweist¹⁴.

Zum gleichen Ergebnis führt der sprachtheoretische Aufweis. Da alle Erkenntnis sprachlich vermittelt ist, spiegelt sich der sinn-bildliche Selbstaufweis der Wahrheit auch in der Sprachstruktur¹⁵. Deshalb verdichtet die Sprache das, was sie zu sagen hat, zugleich ins Bild, so daß der durch sie mitgeteilte Sinn »ersehen« werden kann, noch bevor er begriffen wird. Insofern entspringt alles Sprachverstehen einer intuitiven Wahrnehmung, durch die der Rezeptionsakt überhaupt erst auf den Weg der Sinnaneignung gelangt. Hier, in dieser intuitiven Sinn-Gewahrung, kommt es zu der den Verstehensakt überhaupt erst ermöglichenden Identifikation von Aussage und Verständnis, Sprecher und Rezipient, und in ihrem Gefolge dann auch zu der gerade auch in theologischer Hinsicht bedeutsamen Möglichkeit, daß der Rezipient die Aussage im Optimalfall besser versteht, als sie von ihrem Urheber verstanden worden war.

Legt man diesen Vorbegriff zugrunde, so erscheint die Selbstabriegelung, die das theologische Denken seit langem betreibt, doppelt – also auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht – bedenklich. Denn es läßt sich nicht übersehen, daß dieser im Interesse seiner argumentativen Stringenz und systematischen Geschlossenheit eingeleitete Prozeß gerade jene Bereiche ausgrenzt, aus denen die Theologie der Vorzeit entscheidende Impulse, Wegweisungen und Anstöße – nicht zuletzt auch im kritischen Sinn der Wortes – empfing¹⁶. Obwohl die Ausklammerung der therapeutischen Dimension, wie schon *Lessings* Klage über die zu bloßen Heilungsberichten herabgesunkenen Wunderheilungen zu erkennen gibt, die vergleichsweise gravierenderen Folgen nach sich zog¹⁷, steht in diesem Zusammenhang doch vor allem der durch *Balthasars* großangelegten Wiedereinholungsversuch ins Bewußtsein gehobene Verlust des ästhetischen Bereichs im Vordergrund¹⁸. Wie der im Stil einer Kulturrevolution vollzogene Bruch im byzantinischen Bildersturm vermuten läßt, rührte der Vorgang an das kategoriale Grundgerüst, konkret gesprochen, an das Mitspracherecht der

¹⁴ Näheres dazu in meinem Beitrag »Mensch und Wahrheit«, in: *Wissenschaft und Weisheit* 31 (1968) 185–197.

¹⁵ Näheres dazu in meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik*, 212–243.

¹⁶ Dazu mein im Rahmen der Salzburger Universitätsreden erschienenes Referat »Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur« (Salzburg – München 1981).

¹⁷ *Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (von 1777), dazu mein Beitrag »Die verlorene Dimension. Zur Frage nach dem theologischen Ort von Heil und Heilung«, in: *Der Deutsche Apotheker* 33 (1981) 134–147.

¹⁸ *Balthasars* Wiedereinholungsversuch bezieht sich in erster Linie auf das Konzept seiner seit 1961 erschienenen »Theologischen Ästhetik« (Herrlichkeit); doch ist auch, wie meine beiden Würdigungen (Theologischer Kategorienwechsel; Das göttliche Spiel) in der Theologischen Revue (1977 und 1981) unterstreichen, die Theodramatik demselben Ansatz verpflichtet.

Bilder, denen das theologische Denken in der Folge mit wachsendem Mißtrauen begnete¹⁹. Demgemäß trug die Theologie, die nach Beendigung des Bilderstreits und einem jahrhundertelangen Vakuum schließlich mit Anselm von Canterbury heraufkam, ein mehrheitlich bildabgewandtes, wissenschaftlich-spekulatives Gepräge²⁰. Das brachte ihr zwar einen erheblichen Gewinn an szientifischer Klarheit ein, der ihr vor allem beim Aufbau ihrer Systeme und beim Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit zustatten kam, dies jedoch um den – allzu hohen – Preis jener Dimension, der, zusammen mit dem Bild, auch der intuitive Blick und der divinatorische Sinn zugeordnet war, also jener Dimension, der sie, solange sie noch einbehalten war, gerade die wichtigsten Anstöße zum Perspektiven- und Paradigmenwechsel verdankte.

Ungenutzte Impulse

Nur an drei – nach Aktualitätsgraden gestuften – Beispielen sollen die Folgen dieser Ausgrenzung aufgewiesen werden. Im Gegenzug zum Subjektivismus der anbrechenden Neuzeit hatte die Romantik, gestützt auf kusanisches und pietistisches Gedankengut, die Allverbundenheit der Individuen, die den gesellschaftlichen Atomismus übergreifenden Einheitsstrukturen und damit nicht zuletzt das Konzept einer zuständigen Mitmenschlichkeit wiederentdeckt. Im Schlußchoral seiner »Hymnen an die Nacht« (von 1800) dichtete der davon besonders stark bewegte *Novalis*:

*Nur eine Nacht der Wonne
Ein ewiges Gedicht –
Und unser aller Sonne
Ist Gottes Angesicht²¹.*

Zwar hatte sich die romantische Theologie aus ähnlichen Impulsen in *Möhler* gleichfalls dafür ausgesprochen, daß der Schöpfer des Ganzen nur im Ganzen erkannt werde, daß also erst die konzentrierte Vereinbarung aller denkerischen Energien das zulängliche Subjekt des Gottesgedankens ergebe²²; doch blieb diese Einsicht nicht nur in theoretischer, sondern insbesondere auch auf dem Feld ihrer praktisch-politischen Bewährung in der Herausforderung der Christenheit durch die soziale Frage folgenlos²³.

¹⁹ Dazu mein Beitrag »Das Bild in der Stunde des Bildersturmes«, in: *Kunst und Kirche* 44 (1981) 4–8.

²⁰ Nach *R. Allers* (Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke, Wien 1936) war Anselm der erste christliche Denker, der »eigentliche 'Beweise' für das Dasein Gottes« vorgelegt hat (158).

²¹ Als »Schlußchoral« kann die Strophe bezeichnet werden, weil die 6. Hymne nach dem Urteil *H. Ritters* (*Novalis' Hymne an die Nacht*, Heidelberg 1974, 188 f) als epilogartiger Zusatz anzusehen ist; dazu auch mein Essay »Abstieg und Auferstehung«, Heidelberg 1954; ferner mein Beitrag »Dichterisches Auferstehungszeugnis. Zur Frage der theologischen Relevanz von *Novalis' Hymnen an die Nacht*«, in: *Zeitwende* 52 (1981) 92–106.

²² *J. A. Möhler*. *Die Einheit in der Kirche* (von 1825) § 31; dazu *B. Wörner*, *Johann Adam Möhler*. Regensburg 1866, 311–326. Der von Möhler vorgetragene Gedanke dürfte sich von einer brieflichen Äußerung *Schillers* an Goethe (unter Bezugnahme auf dessen *Naturbegriff* von 1798) herleiten.

²³ Dazu die Ausführungen über Glaube und Gesellschaft in meinem *fundamentaltheologischen Grundriß »Glaubensverständnis«*, 132–141.

Es entsprach somit einem vordringlichen Desiderat, als *Guardini* der vom Erlebnis des Ersten Weltkrieges erschütterten Jugend mit dem Satz vom »Erwachen der Kirche in den Seelen« das Kenn- und Leitwort ihrer Frömmigkeit zurief²⁴. Nur folgte dabei die theoretische Klärung und spirituelle Wegweisung der mit der sozialen Frage geforderten Bewährungsprobe anstatt ihr, wie es der sachgerechten Konsekution entsprochen hätte, voranzugehen. Auch hinsichtlich dessen, was nach dem literarisch bezeugten Glaubensbewußtsein »an der Zeit« war, kam ein von *Guardini* – mit seinem Jesusbuch »Der Herr« (von 1937) – gesetztes Signal bei aller Bedeutung für die spätere Neuorientierung zu spät. Denn im Gegenzug zur »Toterkklärung« Gottes bei *Jean Paul* (Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei) und *Nietzsche* (Der tolle Mensch) hatte sich in der Literatur der Jahrhundertwende längst schon eine Art »Auferweckung« Jesu vollzogen, nachdem bereits *Dostojewskij* zwei seiner wichtigsten Romanfiguren, den Fürsten Myschkin in »Der Idiot« und Aljoscha, den »cherubgleichen« der »Brüder Karamasow«, zumindest indirekt auf die Gestalt Jesu hin stilisiert hatte²⁵. Zusammen mit dem Zeugnis der Folgezeit, in der die Gestalt Jesu, angefangen von *Hauptmanns* »Narr in Christo Emanuel Quint« (von 1905) über die Trilogie der die Ideen der Konsubstantialität von Vater und Sohn umkreisenden Erzählwerke von *Rilke* (Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge), *Joyce* (Ulysses) und *Musil* (Der Mann ohne Eigenschaften)²⁶ bis hin zu *Faulkners* streng verschlüsselter Passionsdichtung »A Fable« (von 1954)²⁷, ergab das ein Signal von solcher Eindringlichkeit, daß die christologische Wende in der Gegenwartstheologie, wäre es beachtet worden, weit früher eingetreten wäre, als dies tatsächlich der Fall war, und dies nicht nur zum Segen des Glaubensbewußtseins, sondern ebenso auch der Glaubensverteidigung, wie sie vor und nach der Jahrhundertmitte gefordert war²⁸.

Ein dritter Anstoß zu einem theologischen Paradigmenwechsel hätte schließlich von *Beethovens* »Missa Solemnis« (Op. 123) ausgehen können, also von jenem Werk, das der Komponist, zweifellos nicht nur im Sinn einer additiven Bekräftigung, als sein »größtes« bezeichnete²⁹. Der Schwerpunkt seiner glaubensgeschichtlichen Relevanz liegt zweifellos im Credoteil der Messe. Nach den fanfarenhaft herausgestoßenen Eingangssätzen blüht hier – um eine früher gebrauchte Wendung aufzugreifen – das »*Et incarnatus est*« wie eine mystische Rose auf, eingetaucht in das iri-

²⁴ So zunächst in einem Hochland-Beitrag (von 1921) und dann in dem aus einer Vortragsfolge hervorgegangenen Sammelband »Vom Sinn der Kirche«, Mainz 1922.

²⁵ Näheres dazu in meiner *Guardini*-Studie »Interpretation und Veränderung«, Paderborn 1979, 48 f. Daß *Guardini* mit als erster das literarische Zeugnis in Rechnung stellte, hängt nicht zuletzt mit seinem intuitiven Denkansatz zusammen, auf den im Fortgang dieser Überlegungen einzugehen sein wird.

²⁶ Wichtige Hinweise dazu gibt *W. Emrich* in seinem Beitrag »Die Erzählkunst des 20. Jahrhunderts und ihr geschichtlicher Sinn«, in: Deutsche Literatur in unserer Zeit, Göttingen 1959, 58–79.

²⁷ Dazu *H. Straumann*, William Faulkner, Frankfurt/M. 1968, 254–275.

²⁸ Für *Guardini* gilt das vor allem im Blick auf seinen (nachträglich durch die Kampfschrift »Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik« dokumentierten) Widerstand gegen den nationalsozialistischen Führerkult.

²⁹ Gegen *Th. W. Adorno*, Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis, in: Moments musicaux, Frankfurt/M. 1964; dazu ferner *L. Dikemann-Balmer*, Beethovens Missa Solemnis und ihre geistigen Grundlagen, Zürich 1952, 102 ff.

sierende Licht, das durch das verschwebende Filigranwerk der Flötenfiguren einbricht³⁰. Mit umso größerer Wucht kehren dann aber die aufgestauten Energien in dem »*Et homo factus est*« auf den festen Boden der Grundtonart zurück. An der Schwelle zur Moderne schuf Beethoven damit ein Klangsymbol, das einen Fundamentaldanken heutiger Theologie vorwegnimmt: die Überzeugung von der anthropologischen Rückbezüglichkeit der Glaubensaussagen und damit das, was als die »anthropologische Wende« in der Gegenwartstheologie bezeichnet zu werden pflegt³¹. Danach ist in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt; anders ausgedrückt: die Glaubensgeheimnisse sind nicht nur die Fenster, die einen Blick in die »Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,10) verstatten, sondern gleicherweise auch die Spiegel, in denen sich der Glaubende auf immer neue Weise selber ansichtig wird. Und wiederum ist zu fragen, ob – um dies am radikalsten Gegenbeispiel zu verdeutlichen – die Feuerbachsche Umdeutung des Religiösen zu einer Projektion des durch die Lebensverhältnisse frustrierten Menschen in der ideengeschichtlich wirksam gewordenen Form möglich gewesen wäre, wenn die Theologie des vorigen Jahrhunderts den Wink Beethovens beachtet und die Menschlichkeit des Glaubens deutlicher, als es tatsächlich geschah, zum Vorschein gebracht hätte.

Spontaner Paradigmenwechsel

So folgenschwer sich die Vernachlässigung des religiösen Quellenwerks von Literatur und Kunst auf die Fortbildungsfähigkeit der Theologie auch auswirkt, verfügt sie doch über so starke innere Antriebskräfte, daß es im Lauf ihrer Geschichte zwar immer wieder zu Phasen der Stagnation, niemals aber zu einem völligen Stillstand der Gedankenentwicklung kam. Zwar standen die großen Durchbrüche und Paradigmenwechsel wie etwa die Ausbildung einer theologischen Systematik bei *Origenes* oder die Konstituierung einer spezifischen Inkarnationschristologie bei *Athanasius* unverkennbar in einer Wechselwirkung mit dem Zeitgeschehen; doch hätte (um bei den genannten Beispielen zu bleiben) weder der Druck der Verfolgungssituation noch die Spannung gegenüber dem Arianismus zu derartigen Innovationen führen können, wenn nicht innere Kräfte auslösender und ausarbeitender Art mit ins Spiel gekommen wären. Die Frage ist nur, worin sie konkret bestanden.

Wenn man die Frage verallgemeinert und demgemäß grundsätzlich nach den Antrieben theologischer Innovationen Ausschau hält, kommt erst die ganze Komplexität des Problems zum Vorschein. Denn kaum etwas ist schwieriger als die Nennung verlässlicher Kriterien für das, was tatsächlich als weiterführend zu gelten hat. Offensichtlich kommt dafür neben der ideellen Wertigkeit auch ein Zeitmoment in Betracht. Wie etwa die *anselmische* Werkbiographie zeigt, wurde von den Zeitgenossen das für den Fortgang der theologiegeschichtlichen Entwicklung zweifellos bedeutsamste »Proslogion« bis auf den Kontrahenten *Gaunilo* so gut wie nicht beach-

³⁰ Biser, Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 205–212; 283–293.

tet³², während Beispiele aus dem neueren und neuesten Disput den entgegengesetzten Tatbestand belegen, daß zunächst heftig umstrittene Ansätze wie etwa die *Blondelsche* Immanenzmethode oder der *Schellsche* Reformkatholizismus im Augenblick ihrer »offiziellen« Rezeption fast wirkungslos blieben³³. Tatsächlich stellt sich der Vorgang theologischer Innovationen weit komplexer als der Paradigmenwechsel im profanwissenschaftlichen Bereich dar, zumal über den Rezeptionsprozeß noch keine Klarheit besteht.

Doch die Schwierigkeit ist nicht nur faktischer, sondern prinzipieller Art. Angenommen, daß der titelgebenden These zufolge der theologische Erkenntnisfortschritt wesentlich mit Intuition zu tun hat – wie steht es dann um seine Verifizierung? Bestünde sie in einer bloß deskriptiven Erkenntnisleistung, dann fiele sie ihrerseits aus der Fortschrittskategorie heraus und wäre, an ihr gemessen, unerheblich. Erhöhe sie aber den Anspruch, als verifizierte These selbst einen Beitrag zu dem befragten Prozeß zu leisten, dann müßte ihrer ureigenen Voraussetzung nach ein intuitiver Ansatz glaubhaft gemacht werden können, und das um so mehr, als sich in diesem Fall ein Rückzug auf die Position der Unerweislichkeit, der in vielen theologiegeschichtlichen Fällen unumgänglich ist, grundsätzlich verbietet. Denn wenn je einmal, dann kann in diesem Fall die Genese des Gedankens bis auf ihren Ursprung zurückverfolgt werden, weil sich der Autor unausweichlich im Zeugenstand befindet.

Intuition und Konfession

Gleichzeitig bringt es in diesem Fall aber die Denkökonomie mit sich, daß der Verzicht auf die insistierende Befragung weiterführt als diese selbst, weil er – und nur er – die Möglichkeit der Verallgemeinerung eröffnet. Denn mit der Entlassung des Autors aus dem Zeugenstand wird klar, daß über intuitive Einsichten – man könnte mit einer höher gegriffenen Vokabel auch sagen: über Erleuchtungen – nur unter der Voraussetzung eines konfessorischen Verhaltens ihres Trägers Klarheit zu gewinnen ist. Und damit kommt spontan der zunächst ganz unersichtliche Zusammenhang von Intuition und Konfession zum Vorschein.

Mit geradezu paradigmatischer Deutlichkeit stehen die augustiniischen »Bekenntnisse« für diesen Zusammenhang ein. Von Intuition ist hier, abgesehen von dem, was

³¹ Auffälligster Beleg dafür ist vermutlich *Guardinis* nachgelassene »Existenz des Christen« (Paderborn 1976), die als Anthropologie überhaupt erst aus der Sicht der Rückbezüglichkeit voll lesbar wird; dazu meine Würdigung »Vermächtnis und Anstoß«, in: *Theologische Revue* 74 (1978) 441–450.

³² Unter Berufung auf Daniel bemerkt *Allers* (a. a. O., 208), daß das »Proslogion« Anselms »lange Zeit fast unbekannt geblieben« sei und allenfalls »im engeren Kreis der Ordensgenossen« eine gewisse Verbreitung gefunden habe. Nur drei von achtzehn Bibliothekskatalogen des 12. Jahrhunderts, die Werke Anselms aufführen, kennen auch sein »Proslogion«.

³³ Während im Fall *Blondels* davon ausgegangen werden kann, daß durch die Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« (vom 8. Dezember 1965) wesentliche Elemente seines Konzepts in den Bestand der offiziellen Kirchenlehre eingingen (dazu mein Beitrag »Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit«, in: *Der Dialog der Kirche*, hrsg. von *Hans Pfeil*, Aschaffenburg 1966, 105–126), scheint das Interesse an *Schell* in dem Augenblick endgültig erloschen zu sein, in dem der Weg zur Wiederveröffentlichung seiner »Katholischen Dogmatik«, die zusammen mit seiner Apologetik bei ihrem Erscheinen (1898) indiziert worden war, freigegeben wurde. Näheres dazu im Eingang des ersten Bandes der von P. W. Scheele und J. Hasenfuß hrsg. »Kritischen Ausgabe« (Paderborn 1968, IX–XXI).

Windelband Augustins »Metaphysik der inneren Erfahrung« nannte³⁴, sogar wiederholt in ihrer visionären Höchstform die Rede³⁵. Der im mystischen Gespräch mit der Mutter in Ostia erreichte Höhepunkt dieser visionär-ekstatischen Aufschwünge – die danach benannte Ostia-Vision – gibt zugleich darüber Auskunft, daß es sich dabei um die intuitive Erfassung des mit dem Gottesgedanken gegebenen noetischen Grenzwerts handelt, der, typisch für die Struktur eines Paradigmenwechsels, als die in der leidenden Fühlung der äußersten Erkenntnissschranke berührte ewige Weisheit erfahren wird³⁶.

Bezeichnend für die Grundkonzeption des Werks ist aber die Tatasache, daß *Guardini*, der in den »Confessiones« nicht nur das Modell seines deutenden Umgangs mit den biblischen Schriften vorfand³⁷, sondern das große, die eigene Denkwelt spiegelnde Selbstzeugnis eines Geistesverwandten³⁸, seinen Ansatz in dem unter dem »Zauber des augustinischen Denkens« entstandenen Augustinus-Buch (von 1935) zunächst in eine »handlungstheoretische« Perspektive rückt. »Das Bekennen« ist, mit dem Eingang des zehnten Buchs gesprochen, jenes »Tun«, das (nach Joh 3,21) zur Wahrheit führt. So ist das Bekennen »der Akt, durch welchen der geschaffene Mensch sich in das Erkennen Gottes stellt«³⁹, um – und damit erhebt sich die Konfession zur Vision – im Kraftfeld dieses vorgängigen Erkenntseins stufenweise über den Bilderschatz des eigenen Bewußtseins zu dem emporzusteigen, dessen Abbild es ist und den er nun, in der Widerspiegelung mit dem Urbild, als das Erfüllungsziel seiner Wesensbewegung und Werdegeschichte begreift.

Vision und Existenz

Der Zusammenhang von Vision und Konfession rückt einen Tatbestand ans Licht, der die Zuordnung des visionären Moments – und mittelbar damit auch des durch Intuitionen inaugurierten Paradigmenwechsels – zu einem bestimmten Denkertypus betrifft. Veranlasser dieser Suche ist *Kierkegaard*, der wiederholt, sowohl in einer Tagebuchaufzeichnung (von 1846) als auch in der »Krankheit zum Tode« (von 1849), zwischen dem nicht in dem von ihm errichteten »hochgewölbten Palast«, sondern nebenan, »in einer Hundehütte oder, wenn es hochkommt, in der Portierwohnung« hausenden Systemdenker und dem Existenzdenker unterscheidet, der sein Unterkommen nirgendwo anders als in seiner eigenen Denkwelt sucht.⁴⁰ Legt

³⁴ Nach *K. Jaspers*, Augustin, München 1976, 15.

³⁵ Dazu der von *Balthasar* verfaßte Anmerkungsteil zu der Taschenbuch-Ausgabe der Bekenntnisse (München 1955, 230–233).

³⁶ Insofern weist die Vision mindestens im gleichen Maß auf das pseudo-dionysische *pathein ta theia* voraus, wie sie in einem rückbezüglichen Abhängigkeitsverhältnis zu Plotins Enneaden steht: *Paul Henry*, Die Vision zu Ostia (Originaltitel: La vision d'Ostie), in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von *Carl Andresen*, Darmstadt 1962, 201–270.

³⁷ Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, Würzburg 1940, VI.

³⁸ Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, Leipzig 1935, 35.

³⁹ A. a. O., 25.

⁴⁰ Die Krankheit zum Tode I, C., B., a (Ausgabe *Richter*), Reinbek bei Hamburg 1962, 42.

man diese Unterscheidung zugrunde, so erscheint das visionäre Element in seinem genuin menschlichen Kontext. Ohne daß seine religiöse Bedeutung in Frage gestellt zu werden braucht, wird die Vision jetzt zu dem schauend-erschauten Inbegriff der Tatsache, daß das Denken vom Leben eingeholt und 'dieses kognitiv durchlichtet wurde. Nicht umsonst sind die für die Offenbarungsgeschichte so bedeutsamen Berufungsvisionen wiederholt von Identifikationserfahrungen begleitet. Am Schluß der jesaianischen Berufungsvision bricht der Prophet, der sich unter dem Eindruck des Erschauten zu ratlosem Schweigen verurteilt sah – vor dem Hintergrund der Qumrantexte muß sein Wehruf (Jes 6,5) mit »ich muß verstummen« übersetzt werden⁴¹ – spontan in die Zusage aus: »Hier bin ich; sende mich!« (6,8). Und Paulus umschreibt sein Ostererlebnis mit drei Fragen, in denen sich gleicherweise seine Freiheitserfahrung wie das Wissen um seinen definitiven Lebenssinn bekunden: »Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus unsern Herrn gesehen?« (1 Kor 9,1).

Nimmt man hinzu, daß sich im Bereich dieser genuinen Offenbarungsträger erstmals Zeugnisse jenes konfessorischen Redens finden – zum Beleg sei lediglich an die »Konfessionen« des Propheten Jeremia und die emphatischen Ich-Aussagen der Paulusbriefe erinnert⁴² –, so neigt sich die Waagschale in der Frage nach dem innovatorischen Denkertypus eindeutig dem des Existenzdenkers zu. Das hängt ursächlich mit dem Modus seiner Selbsterfahrung zusammen. Im Augenblick der vom visionären Durchbruch besiegelten Koinzidenz von Denken und Leben erfährt er sich als neu geboren und zu seiner wahren Bestimmung gelangt. Um es im Blick auf Paulus zu sagen: jetzt erst beginnt der Lebensabschnitt, der wirklich zählt. Gleichzeitig erscheint der visionär erschaute Sinn im Licht einer »zwingenden« Allgemeingültigkeit. Er will – mit betont innovatorischer Tendenz – mitgeteilt und, je nach Inhalt, in die Lebensgeschichte der andern oder in den Kontext der Wissenschaften eingebracht werden^{42a}.

Im religiösen Bereich nimmt diese »Übertragung«, wie vor allem dem Modellfall des Apostels Paulus zu entnehmen ist, missionarischen Charakter an. Obwohl Paulus dabei an der Übereinkunft mit der Lehre der »Altapostel« (Gal 2,1–10) und den Zeugnissen der ältesten Tradition (1 Kor 15,3–11) gelegen ist, verläßt er sich zuletzt doch ausschließlich auf die Evidenz seiner Vision. In der Frage der Legitimierung seiner Predigt macht er demgemäß auch keinen Versuch, die ihm zugefallene Einsicht in argumentative Zusammenhänge mit vorgegebenen Daten zu bringen: So wenig er (bei aller Betonung der Identität und Kontinuität) Interesse am vorösterlich-historischen Jesus nimmt (2 Kor 5,16), ist für ihn die »Vorgeschichte« der führenden Persönlichkeiten in der Gemeinde von Belang (Gal 2,6)⁴³. Statt dessen bezieht er sich in seiner Verkündigung immer wieder auf seine mystisch-visionäre Erfahrung zurück.

⁴¹ So K. Baltzer, Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975, 110.

⁴² Dazu G. von Rad, Die Botschaft der Propheten, München und Hamburg 1967, 166 ff; ferner G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1965, 40; 136 ff.

^{42a} Dazu der Abschnitt »Die Sprachgestalt« meiner Schrift »Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung«, Regensburg 1981, 24–29; ferner die Kapitel »Die Berufung« und »Die Verkündigung« meines Paulusbuchs »Der Zeuge«, Graz 1981.

⁴³ Zur Frage seiner persönlichen Legitimierung siehe E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels (von 1942), Darmstadt 1956.

Wie der Vergleich seines fundamentalen Selbstzeugnisses (Gal 1,15 f) mit dem dreifachen Bericht der Apostelgeschichte von der »Damaskusvision« lehrt, bleibt die Explikation der tradierenden Berichterstattung überlassen. Doch entwickelt der Visionär vielfach eine deutliche Neigung, in autobiographischen Berichten Auskunft über seine Lebensgeschichte zu geben, wie vor allen andern Augustinus, der Verfasser der »Bekenntnisse«, und sein später Nachahmer, Rousseau, beweisen. Diese konfessorische Neigung wirkt wie eine Umkehrung des Vorgangs, der zum visionären Durchbruch führt. Wird dort das Denken vom Leben eingeholt, so besinnt sich hier das Denken auf seinen biographischen »Hintergrund«.

Exemplarische Fälle

Das glaubensgeschichtliche Paradigma einer aus visionärer Erfahrung hervorgegangenen Innovation ist *Paulus*. Nachdem der Apostel im Galaterbrief mit wenigen – und im Vergleich zu der expansiven Berichterstattung der Apostelgeschichte geradezu frustrierend knappen, dafür jedoch sorgfältig gewählten und mit der Verkopplung von Auferstehung und Offenbarung an letzte Zusammenhänge rührenden – Worten über seine Ostererfahrung Auskunft gab⁴⁴, hebt er im Philipperbrief die innovatorische Bedeutung des Erfahrenen nicht weniger eindringlich hervor:

Was mir früher als Gewinn galt, habe ich um Christi willen als Verlust erkannt. Mehr noch: alles gilt mir als Verlust, verglichen mit der überwältigenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und als Unrat angesehen, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein (Phil 3,7 ff).

Und die Stelle läßt auch keinen Zweifel an dem bestehen, worauf sich dieser umfassende Umbruch der gesamten Sehweise bezieht. Was Paulus in seiner Ergriffenheit durch Christus (Phil 3,12) erfuhr, war die zugleich beseitigende und bewahrende »Aufhebung« des Gesetzes, dessen provozierende Normativität für ihn nun an das übergeht, was er im weiteren Kontext der Stelle das befriedende »Bewahrtsein der Herzen und Gedanken in Christus Jesus« nennt (4,7). Wenn irgendwo, liegt hier der (theoretische) Beginn der christlichen Freiheits- und Friedensgeschichte.

Kaum weniger einschneidend war der von *Augustinus* heraufgeführte Paradigmenwechsel, der zudem noch dadurch herausragt, daß er von einem reflexen Bewußtsein seiner selbst begleitet ist. In betonter Abkehr von der kosmischen Ausrichtung des vorchristlichen Denkens erklärt Augustinus an einer Schlüsselstelle seiner »Bekenntnisse«:

Jetzt erforschen wir nicht mehr die Himmelskreise, noch messen wir die Zwischenräume der Gestirne aus oder fragen nach dem Horizont der Erde: Ich bin es vielmehr, der zum Bewußtsein seiner selber kommt, ich der Menschengestalt (ego sum, qui memini, ego animus)⁴⁵.

⁴⁴ *Bornkamm*, A. a. O., 39.

⁴⁵ *Confessiones* X, 16,25. Dazu C. von *Bormann*, *Der praktische Ursprung der Kritik*, Stuttgart 1974, 22.

Man greift sicher nicht zu hoch, wenn man die Epoche des zum Bewußtsein seiner selbst und damit zu frömmigkeits- und theologiegeschichtlicher Wirksamkeit gelangenden christlichen Subjektivismus mit dieser Aussage beginnen läßt. Der zunächst kaum ersichtliche Zusammenhang mit der Ostia-Vision stellt sich dadurch her, daß Augustinus in der den Bericht von seinem visionären Erlebnis beschließenden Reflexion den Aufstieg zur ewigen Weisheit als eine stufenweise Überschreitung der Weltbereiche beschreibt, so daß sich der von ihm vollzogene Paradigmenwechsel der Grundkonzeption nach hier schon ankündigt⁴⁶.

Um so offener liegt die visionäre Herkunft im Fall von *Anselms* »Proslogion« zutage, das in der Vorrede nicht nur über seine dramatische Entstehungsgeschichte berichtet, sondern sich auch durch den ursprünglich vorgesehenen Titel – *Fides quaerens intellectum* – als Exemplifikation des damit aufgestellten Programms einer als Reflexions- und Argumentationswissenschaft konzipierten Theologie (im Sinne der mit dem »Proslogion« eröffneten Scholastik) zu verstehen gibt⁴⁷. Auch wenn Anselm, schon angesichts der anfänglichen Resonanzlosigkeit des Werks, die epochemachende Effektivität seines Ansatzes nicht absehen konnte, empfand er doch die im Zusammenhang damit gefundene Problemlösung als beglückende Vergünstigung, die ihn zur Veröffentlichung des Gefundenen verpflichtete⁴⁸.

Den Ausnahmefall einer »übernommenen Vision« bildet *Bonaventuras* »Itinerarium« (von 1259), das nach Auskunft des Prologs seine Entstehung der intensiven Versenkung seines Autors in die Vision eines gekreuzigten Seraphs verdankt, die seinem Ordensvater Franziskus kurz vor seinem Tod auf dem Alverna-Berg zuteil wurde⁴⁹. Von einem damit verbundenen Paradigmenwechsel kann insofern gesprochen werden, als Bonaventura gerade mit dieser Schrift – in entschiedener Abkehr von der aristotelisch ausgerichteten Scholastik – das Modell einer auf mystische Erfahrung gegründeten Theologie entwarf.⁵⁰ Eine gleichsinnige Fernwirkung seines Ansatzes kann man in der auf die frühpatristische (*Justin, Theophil, Irenäus*) Rekapitulationslehre zurückgreifenden These des *Duns Scotus* von der »unbedingten Prädestination Christi« erblicken⁵¹, die faktisch auf eine christologisch konzipierte Dogmatik hinarbeitet⁵². Als das »summum opus Dei« steht die Menschwerdung Gottes so sehr über jedem denkbaren Abhängigkeitsverhältnis, daß mit ihr theologisch der Anfang gemacht werden muß.

Vermutlich wirkte – und wirkt – sich auch die intellektuelle Vision, von der *Nikolaus von Kues* gegen Ende seiner »*Docta ignorantia*« (von 1440) berichtet, im selben

⁴⁶ Confessiones IX, 10,25. Dazu mein Beitrag »Die neuere Theologie und der Geist der Schwere«, in: Hochland 48 (1955/56) 297–307.

⁴⁷ Dazu außer *Allers* (Anselm von Canterbury, 71; 167) *K. Barth*, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (von 1931), Darmstadt 1958.

⁴⁸ Demgegenüber spricht die von *Eadmer* verfaßte *Vita Sancti Anselmi* unumwunden von einer intellektuellen Vision (I, 3,26).

⁴⁹ *Itinerarium mentis in Deum* I, 2.

⁵⁰ Dazu die Einführung von *Julian Kaup* zu der von ihm besorgten Ausgabe (München 1961, 27–43).

⁵¹ Dazu *E. Scharl*, *Recapitulatio mundi*, Freiburg/Br. 1941.

⁵² Dazu *W. Pannenberg*, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, Göttingen 1954.

Sinne aus, obwohl es die Dunkelheit der Wirkungsgeschichte mit sich bringt, daß in diesem Fall die theologischen Konsequenzen weit schwerer auszumachen sind. Immerhin klingt das abschließende Widmungsschreiben (an Kardinal *Julianus Cesari-ni*), das zunächst mit einer an die Proslogion-Vorrede erinnernden Wendung davon spricht, daß Cusanus nach langer und vergeblicher Suche auf der Überfahrt von Griechenland wie durch eine Gewährung von oben dazu geführt worden sei, »das Unbegreifliche auf unbegriffliche Weise in der wissenden Unwissenheit zu erfassen«, in einen Gedanken aus, der sich wie die Frage an die gesamte Theologie der Folgezeit, insbesondere aber an die heutige ausnimmt:

Wer in Jesus eindringt, dem muß alles weichen, und nichts kann ihm Schwierigkeiten bereiten, weder die Schriften noch diese Welt, da er dadurch in Jesus hineinverwandelt ist, daß der Geist Christi in ihm wohnt, der das Ziel aller geistigen Sehnsucht (*intellectualium desideriorum*) ist⁵³.

So unklar sich der lebensgeschichtlich-psychologische Kontext von *Luthers* »Turmerlebnis« auch darstellt, ging von ihm doch der zweifellos nachhaltigste Paradigmenwechsel im Entwicklungsgang der abendländischen Glaubensgeschichte aus⁵⁴. Denn mit der Neuinterpretation der »Gottesgerechtigkeit«, die den Inhalt dieses »Durchbrucherlebnisses« bildet, sah er sich dazu geführt, mit einer in der Christentumsgeschichte vor ihm nicht erreichten Radikalität, den Anfang mit dem Glauben zu machen. Dem entspricht der von ihm beschriebene Umschlag der Gefühle. Während er zuvor mit stockendem Blut das ihm verhaßte Wort von der Gerechtigkeit Gottes gelesen habe, sei er sich durch das neue Sinnverständnis, das ihm nach tage- und nächtelangem Nachdenken aufging, wie »neugeboren« vorgekommen, ganz so, als wäre er »durch die geöffneten Pforten ins Paradies selbst eingetreten«⁵⁵.

Während bei Luther eher ein Erleuchtungserlebnis vorliegt, das bis in die Struktur und Beschreibung hinein an die Eingebungen Anselms und des Kusaners erinnert, tritt mit *Jakob Böhme* ein echter Visionär auf den Plan, der sich von seiner christosophischen Botschaft zwar eine theologische Reformation, den Anbruch der »Lilienzeit«, erwartet, diese Hoffnung aber schließlich auf den von ihm selbst durchlaufenen Prozeß der inneren Wiedergeburt zurücknehmen muß⁵⁶. Gestützt auf den dialo-

⁵³De docta ignorantia II, c. 12. Auch *Jaspers* hebt in seiner Cusanus-Monographie (München 1968, 154) den hohen Stellenwert dieser Aussage hervor; dazu auch mein Beitrag »Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit«, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 146 (1966) 305–328.

⁵⁴ Ausdrücklich stellt *Hanns Lilje* (Martin Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1965, 67) das »Turmerlebnis« *Luthers* in einen Zusammenhang mit den augustinischen Konfessionen und dem *Mémorial Pascals*. Dem psychologischen Zusammenhang spürte Erik H. Erikson in seiner historisch-psychoanalytischen Studie »Der junge Mann Luther« (Originaltitel: *Young Man Luther*), Frankfurt/M. 1975, 221–245 nach.

⁵⁵ Aus der Vorrede zu Band I der Lateinischen Werke (von 1545), nach *H. Fausel*, D. Martin Luther. Leben und Werk 1483 bis 1521, München und Hamburg 1966, 56 f.

⁵⁶ *G. Wehr*, Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1971, 43 f.; ferner *E. Benz*, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, 576–582, der als Vorläufer Böhmes Heinrich Seuse und als Nachfolger den Kirchen- und Ketzehistoriker Gottfried Arnold nennt. Bemerkenswert ist die Parallele, in der die auf die innere Wiedergeburt zurückgenommene Geschichtshoffnung *Böhmes* zu *Kierkegaards* Umdeutung der zunächst als reale Lebenserwartung gedachten »Wiederholung« erscheint.

gisch-visionären Umgang mit der himmlischen Weisheit, arbeitet er mit aller Kraft auf eine Überwindung der durch Kontroversen belasteten und in Doktrinalismus erstarrten Theologie seiner Umwelt hin; doch erlangt er, vermittelt durch Baader und Schelling, wirklichen Einfluß nur auf die ostkirchliche Denkweise, vor allem in Gestalt der durch *Florenski* und *Solowjew* entwickelten Alleinheitslehre⁵⁷, die bei dem letzteren freilich mehr noch durch die drei Begegnungen mit der Lichterscheinung seiner »himmlischen Freundin« motiviert ist⁵⁸.

Noch schwerer ist der Einfluß *Pascals* auf die Entwicklung des theologischen Gedankens auszumachen, obwohl das vom »Mémorial« dokumentierte Erlebnis seiner »Feuernacht« (von 1654) ganz darauf angelegt war, eine Transformation der Denkweise herbeizuführen:

Feuer, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden, Freude, Friede. Gott Jesu Christi.

In diesem Erlebnis gewann Pascal den Anstoß zur Ausarbeitung seiner in der Fragmentensammlung der »Pensées« vorliegenden Apologetik, mit der er das, wenn lange Zeit auch kaum beachtete, Modell einer in ihrer anthropologischen Rückbezüglichkeit akzentuierten Glaubenslehre schuf⁵⁹. Wie *Harding Meyer* nachwies, ist sie demgemäß insgesamt als eine »Kunst zu überzeugen«, also in ständiger Rücksicht auf die Schwäche und Trostbedürftigkeit des Menschen entwickelt⁶⁰. In dieser positiven Kopflastigkeit wartet sie immer noch auf eine angemessene Rezeption im theologischen Denken. Immerhin gewann Pascal auf dem Umweg über die fundamentaltheologische Methodendiskussion Einfluß darauf, da der Schöpfer der Immanenzmethode, Maurice Blondel, wie *Eugen Seiterich* hervorhob, unter den wenigen Namen, die für ihn bestimmend wurden, denjenigen *Pascals* aufführt⁶¹.

Auch für das romantische Gegenstück zu *Pascals* apologetischem Entwurf, für Schleiermachers Reden »Über die Religion« (von 1799), die sich – wie die »Pensées« an die »pyrrhonistischen« Skeptiker – »an die Gebildeten unter ihren Verächtern« wenden und als die Grundlegung seiner »Philosophischen Theologie« zu gelten haben, läßt sich eine visionäre Herkunft, wenngleich nur sekundärer Art, glaubhaft machen. Bei der Ausarbeitung der dritten Rede klagt er Henriette Herz, daß sie ihm noch unfertig »im Kopfe liege, da ihm noch die Inspiration fehle, ohne die er nicht beginnen könne⁶²«. Und *Rudolf Haym* gibt in seiner einfühlsamen Charakteristik

⁵⁷ Dazu *Florenskis* Betrachtung über die Sophia (Auszug aus seinem Werk »Die Säule und Grundfeste der Wahrheit«), in: Christi Reich im Osten, Mainz 1926, 72–145; ferner W. Solowjew, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschtum, Stuttgart 1921.

⁵⁸ So das gleichnamige Gedicht, wiedergegeben in dem von *Ludolf Müller* besorgten Sammelband »Übermensch und Antichrist«, Freiburg/Br. 1959, 15 f.

⁵⁹ Eine Ausnahme macht *H. Bürklin*, Ein Gott für die Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, Freiburg/Br. 1976.

⁶⁰ *Meyer*, *Pascals* Pensées als dialogische Verkündigung, Göttingen 1962; dazu auch *L. Goldmann*, Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées *Pascals* und im Theater Racines, Neuwied und Darmstadt 1973, 423–461.

⁶¹ *Seiterich*. Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg/Br. 1938, 74.

⁶² Nach *F. W. Kantzenbach*, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1967, 49 f. Derselben Monographie zufolge bezeichnete Schleiermacher die erste Rede ausdrücklich als Apologie (a. a. O., 51.)

Schleiermachers zu verstehen, daß sich in diesem Selbstzeugnis die Grundfigur des ganzen Entwicklungsgangs des Heranreifenden darstellt, wenn er auch jeden Hinweis auf die den Schaffensprozeß insgesamt auslösende »Inspiration« schuldig bleibt⁶³. Dafür macht er glaubhaft, daß sich für den jungen Schleiermacher die anfängliche Lebensbedrängnis zu einem »Weisheitsweg« gestaltete, der ihn die entscheidende Sinnfindung von Akten anschauernder Versenkung erwarten läßt. Nicht umsonst sind für ihn »Selbstanschauung« und »Anschauung des Universums«, die Prinzipien der »Monologen« und »Reden«, sich gegenseitig fordernde und bedingende »Wechselbegriffe«. Das spricht um so mehr für seine Zugehörigkeit zum Typus der für die theologischen Innovationen ausschlaggebenden Existenzdenker, als er sich der autobiographischen Verankerung seiner Ideen bewußt ist. Um seine Reden über die Religion nicht mißzuverstehen, so versichert er in einem Briefwort, »müsse man außer der Religion auch ihn selbst kennen«⁶⁴.

Wenn *Georg Baudler* mit seiner These von der Beeinflussung Kierkegaards durch *Hamann* recht behält⁶⁵, muß dieser visionäre Denker schon um dieser Wirkung willen im vorliegenden Zusammenhang aufgeführt werden. Seine Einbeziehung ist um so wichtiger, als bei ihm das visionäre Moment eindeutig gegenüber dem verbal-auditiven zurücktritt, so daß die Hinkehr der modernen Theologie zu Wort und Sprache – gleichzeitig dokumentiert durch Barths »Theologie des Wortes Gottes« und die theologische Hermeneutik – erst von ihm her voll erklärbar wird. Denn während noch in Luthers »Turmerlebnis« der intuitiv erschaute »Sinn« im Vordergrund steht, vollzog sich die visionäre Denkwende Hamanns, mit Baudler gesprochen, »nicht im Schauen, sondern im Hören«⁶⁶. Kern dieses »Londoner Erlebnisses« (von 1758) ist die Erfahrung eines jedem ausdrücklichen Wort vorangehenden Angesprochenenseins, eines Zuspruchs »in der Tiefe des Herzens«, der ihm den »eigenen Lebenslauf« und mit ihm zusammen den Sinn im »Labyrinth der Welt« auf befreiende Weise lesbar macht⁶⁷. So wird er, mit dem Schlüsselwort von Baudlers Abhandlung ausgedrückt, »im Worte sehend«.

Hamanns Erlebnis steht in einem weitgespannten geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Es weist zurück auf die – auch für die Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins wichtige – Stelle in »De visione Dei« (von 1453) des Nikolaus von Kues, die in der Jasperschen Wiedergabe lautet:

Du sprichst in mein Herz hinein zu mir: Sei du dein eigen, und ich werde dein eigen sein (sis tu tuus, et ego ero tuus)⁶⁸.

Doch führt von Hamann auch in dieser Hinsicht eine Linie zu *Kierkegaard*. Schon in einer frühen Tagebuchaufzeichnung (vom 10. September 1836) bemerkt dieser, offensichtlich im Sinn eines kaum verhüllten Selbstzeugnisses, daß, selbst wenn Gott

⁶³ *Haym*, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1920, 446–611.

⁶⁴ A. a. O., 493.

⁶⁵ *Baudler*, »Im Wort sehen«. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns, Bonn 1970, 317–326.

⁶⁶ A. a. O., 52.

⁶⁷ A. a. O., 53 ff.

⁶⁸ *Jaspers*, Nikolaus Cusanus, 149. Auf die Bedeutung der Stelle hatte bereits *Ernst Cassirer* (Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig und Berlin 1927, 69 f) aufmerksam gemacht.

vom Himmel her zum Menschen sprechen wolle, zuvor das gebieterische und wirkmächtige Wort an ihn ergehen müsse: »Erwache, du, der du schläfst!«⁶⁹ Wie eine spiegelbildliche Wiederholung dessen wirkt Kierkegaards »Ostererlebnis« (von 1848), in dem man mit *Walter Lowrie* den inspiratorischen Anstoß zu seiner »Einübung im Christentum« (von 1850) und damit zu dem Werk seiner intensivsten und noch immer fortdauernden Einwirkung auf die Theologie der Folgezeit erblicken muß:

Mittwoch, 19. April. – Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine verschwiegene Heimlichkeit, meine Verslossenheit ist aufgebrochen – ich muß reden!

Der Einfluß, den Kierkegaard auf die Fortentwicklung des theologischen Gedankens nahm, ist so vielschichtig, daß sich außer der dialektischen Theologie, der »Christologie von innen« und der theologischen Methodenkritik⁷⁰ selbst *Gerd-Günther Grau* mit dem Versuch auf ihn berufen konnte, ihn als Kronzeugen für die von *Nietzsche* proklamierte »Selbstauflösung des christlichen Glaubens« in Anspruch zu nehmen⁷¹. Das lenkt am Ende dieser bruchstückhaften Übersicht schließlich den Blick auf diesen selbst, zumal Nietzsche die drei Bedingungen des »Paradigmenveränders« auf geradezu exemplarische Weise erfüllt: er ist Visionär, der sein Denken als die wissenschaftliche Konfession seines Lebens begreift und, ungeachtet seiner atheistischen Attitüde, wie kaum ein anderer die Gegenwartstheologie beeinflusste, wenn er sie auch in eine ausgesprochene Endposition, signalisiert durch die Radikalform einer »Theologie nach dem Tode Gottes« (*Sölle*), hineintrieb⁷². Und er ist Existenzdenker, der sich als solchen in den Konfessionen seines »Ecce homo« (von 1885) präsentiert. Inbegriff seines antichristlichen Inspirationserlebnisses ist, der Auskunft dieses übersteigerten Selbstzeugnisses zufolge, der »Ewige-Wiederkunft-Gedanke«, der sich für ihn zugleich zum »Typus« der Zarathustra-Figur verfaßt⁷³.

In der – dem Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« (von 1882) entnommenen – Beschreibung dieses Typus hebt Nietzsche vor allem das Moment der Überschreitung aller bekannten Wertsetzungen und Horizonte, den Ausbruch in ein »Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals« hervor, so daß der Zusammenhang mit der durch das »Gott ist tot« des »tollen Menschen« betriebenen Tilgung des Gott-Horizonts offensichtlich wird.⁷⁴ Nun führen Visionen aber nie »ins Nichts«. Selbst die Erleuchtung, durch welche Buddha der Leidverkettung alles Seienden ansichtig wird, bildet keine Ausnahme von dieser Regel. Darum spricht schon die visio-

⁶⁹ *W. Lowrie*, Das Leben Sören Kierkegaards, Düsseldorf-Köln 1955, 97.

⁷⁰ Dazu meine Beiträge »Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen« (in: Wer ist Jesus Christus? hrsg. von *Joseph Sauer*, Freiburg/Br. 1977, 165–200) und »Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode« (in: Mehrdimensionale Schriftauslegung? hrsg. von *Joseph Sauer*, Karlsruhe 1977, 9–34).

⁷¹ *Grau*, Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard, Frankfurt/M. 1963.

⁷² Näheres bei *J. Bishop*, Die »Gott-ist-tot«-Theologie (Originaltitel: Les théologiens de 'la Mort de Dieu'), Düsseldorf 1968.

⁷³ Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Zarathustra, § 1 ff.

⁷⁴ Dazu meine Studie »Gott ist tot« – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.

näre Herkunft der Toterklärung Gottes dafür, daß Nietzsche selbst mit diesem deziert »neinsagenden« Vorstoß bei aller gewollten Destruktivität etwas Positives im Sinn hatte, das die »Radikale Theologie« berechtigte, sein »Gott ist tot« als ein innertheologisches Ereignis zu behandeln⁷⁵.

Vision und Intuition

Es stünde schlecht um die innere Wandlungs- und Erneuerungsfähigkeit der Theologie, wenn sie die innovatorischen Impulse nur visionären Durchblicken und Durchbrüchen zu verdanken hätte. Auch wenn man bei ihr, besonders in Zeiten gleichbleibender soziokultureller Bedingungen, schon wegen ihrer Rückbindung an das kirchliche Dogma, mit längeren Phasen der Stagnation als bei andern Wissenschaften rechnen muß, steht doch die nachweisbare Menge der visionär bedingten Innovationen in keinem Verhältnis zu dem von ihr tatsächlich erzielten Fortschritt. Zudem besteht zwischen diesen und der Geschichte der religiösen Visionen ein nur sehr lückenhafter Zusammenhang. Nicht nur, daß die weitaus meisten der in der Geschichte der Ekstatiker und Mystiker überlieferten Visionen ohne erkennbare Auswirkungen auf den Gang der theologischen Erkenntnis blieben; vielmehr kommt es in diesen immer wieder zu Perspektiven- und Paradigmenänderungen, für die sich keine Veranlassungen visionärer Art nachweisen lassen. So machte die theologische Sprachtheorie auf die grundlegende Bedeutung der Athanasius-Schrift »De incarnatione« (von 320) aufmerksam, die durch ihre programmatische Bedeutung für die Konstituierung einer (im Gegenzug zur paulinischen Kreuzeschristologie entworfenen) Inkarnationschristologie als eine der folgenschwersten Weichenstellungen der Theologiegeschichte zu gelten hat, ohne daß eine visionäre Veranlassung dafür ersichtlich wäre⁷⁶. Ähnliches gilt für Anselm, der mit der Begründung der Satisfaktionstheorie in »Cur Deus homo«, von dem die Vorrede lediglich berichtet, daß es unter drängenden und betrüblichen Umständen »auf Bitten hin« verfaßt worden sei, eine – zumindest anfänglich – weitaus größere theologiespezifische Wirkung erzielte als mit seinem »Proslogion«.

Der nahliegende Gedanke, mit Hilfe des Rekurses auf das als »theologische Konklusion« bekannte Verfahren, das aus der syllogistischen Verknüpfung zweier Glaubenssätze oder eines Glaubenssatzes und einer philosophischen Proposition zu

⁷⁵ Näheres dazu in meinem Nietzsche-Artikel des von *Karl-Heinz Weger* hrsg. Lexikons der Religionskritik (Freiburg/Br. 1979, 241–247). Auf keine Vision, wohl aber auf die »Intuition«, daß der christliche Asketismus als eine »Metamorphose des urchristlichen Glaubens an die Wiederkehr Christi« zu gelten habe, geht die Position *Franz Overbecks* zurück, der sich dadurch prinzipiell bewogen sieht, am Christentum »ein jüngstes Gericht zu vollziehen«, und der auch, wenigstens vom Rand her, dadurch in den diskutierten Zusammenhang gehört, daß er autobiographische Aufzeichnungen mit dem auf Augustinus zurückblickenden Titel »Selbstbekenntnisse« verfaßte. Dazu die von *Jacob Taubes* besorgte und eingeleitete Ausgabe (Frankfurt/M. 1966).

⁷⁶ *J. Macquarrie*, Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie (Originaltitel: God-Talk), Würzburg 1974, 112–132; dazu auch mein Beitrag »Der Innenwert der Außenfront«, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978) 85–92; ferner den in Anm. 7 gegebenen Literaturhinweis.

neuen Erkenntnissen verhilft, führt tatsächlich nicht aus dem angedeuteten Dilemma heraus⁷⁷. Näher besehen erweist sich das Konklusionsverfahren nämlich nicht als das in ihr vermutete Instrument der Wahrheitsfindung, sondern als eine kognitive Strategie, die zur argumentativen Verifizierung eines auf divinatorischem Weg bereits entdeckten Sinnverhalts eingesetzt wird.

Diese »divinatorische« Erfassung von Wahrheiten, die das Moment der Spontaneität enthält, ohne – wie die Vision – aus dem durchschnittlichen Erkenntnisprozeß herauszufallen, ist gleichbedeutend mit der Intuition. Sie entspricht auf seiten des menschlichen Erkenntnisvermögens dem manifestatorischen Moment auf seiten der Wahrheitsereignis. Wie sich diese aus der Seinstiefe spontan entbirgt, wird sie in einem gleichsinnigen Zugriff wahr-genommen. Damit wird der Beitrag diskursiver Denkschritte zur theologischen Wahrheitsfindung keineswegs verneint. Wie gerade die von Anselm entwickelte Satisfaktionstheorie zeigt, gibt es unbestreitbar theologische Konstrukte, die auf dem Weg konklusionshafter Verarbeitung hypothetischer Annahmen zustande kommen⁷⁸. Doch läßt der unverkennbar »konstruktivistische« Charakter der Ableitung nicht weniger klar erkennen, daß Theorien dieser Art die Ausnahmen vom Regelfall jener Sinngebilde sind, die ihre Entstehung intuitiven Durchblicken und Zuordnungen verdanken.

Ort und Effizienz der Intuition lassen sich gestaltanalytisch an jenem Denker darstellen, der, ohne selbst Existenzdenker zu sein, einen Großteil seiner Lebensarbeit der Interpretation ausgesprochener Repräsentanten dieses Typs widmete: an *Guardini*. In seinen Monographien über Augustinus, Dante, Pascal, Hölderlin, Dostojewskij und Rilke versenkte er sich Mal um Mal in geistesgeschichtliche Gestalten, die durch eine Affinität zur schauenden Denkweise gekennzeichnet sind, sofern sie nicht sogar in die Reihe der großen Visionäre gehören⁷⁹. Die Intensität der interpretatorischen Bemühung spiegelt den Grad der Betroffenheit, die Guardini, strukturell gesehen, eine abkünftig-sekundäre Zugehörigkeit zu dem von ihm vorzugsweise gedeuteten Denkertypus sichert. Am unmittelbarsten drückt sich das in seiner kognitiven Grundeinstellung aus, die durch eine betonte Inklinaton zur intuitiven Erkenntnisweise gekennzeichnet ist. Die Initiation aller Sinnerfassung besteht für ihn demgemäß, wie er in einer erkenntnistheoretischen Reflexion erklärt, in einem unmittelbaren »Hinblicken und Sehen«, wobei der Blick des Geistes der Selbstmanifestation der Sache antwortet, so daß der intuitive Akt genauer besehen den Tatbestand eines Blick-Dialogs erfüllt, der auf die Übereinkunft von »Her-Blick und Hin-Blick« abzielt:

Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt. Das Wesen ist »evident«, herausblickend: es blickt an, und sein Anblicken macht erst das meinige möglich, ja ruft es. Mit seiner Eigenschaftlichkeit, damit, daß es

⁷⁷ Näheres dazu bei E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, 109–124.

⁷⁸ Dazu die Erläuterung der anselmischen Genugtuungslehre bei *Allers* (a. a. O., 121.128), die auch auf das Methodenproblem der Abhandlung eingeht (124).

⁷⁹ Dazu nochmals meine Schrift »*Interpretation und Veränderung*«, 28–32. Ergänzend dazu auch S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg/Br. 1926.

ist, was es ist, trifft es die Empfänglichkeit meines Auges. Mit der Sinnmacht seiner Bedeutung bestimmt es mein Sinngedühl, trägt es sich mir auf. Beim Sehen verhalte ich mich gegen diese Selbstmitteilung empfangend; gegen diesen Sinnbefehl gehorchend⁸⁰.

In spannungsreicher Übereinkunft mit Guardini hatte bereits *Joseph Bernhart* ähnlich votiert. Für ihn ist alles Sein »in Bewegung zu seiner Selbsterfassung«, zumal aber dort, wo es im Menschengestalt zur Höhe der Erkenntnis gelangt. So kommt auch der Geist

auf sich selbst zurück, sei es, daß er nach innen geht und sich mit sich befaßt, sei es, daß er die Welt ihm gegenüber vernimmt, sei es, daß er aus empfangener Welt Neues, Ungewesenes hervorbringt, das noch wiederum nicht von nirgends kommt, sondern aus schlafender Möglichkeit in ihm durch erweckendes Tun in ihm zur Wirklichkeit erstet^{80a}.

Für Bernhart geschieht das jeweils beim »Hervorbrechen einer echten Intuition aus den verdeckten Gründen der Geistseele«. Denn auch der »tätige Intellekt hat sein Unterhalb, und auf dieser Nachtseite erquillt ihm spontan das Beste seiner Habe«. Daran – und an die metaphysisch-theologischen Bedingungen dieser Gegebenheit – sollten gerade »wir Heutigen in dieser Weltstunde der Zerfahrenheit uns erinnern, damit am Fuße seines babylonischen Turmes nicht auch der Mensch im Stich gelassen werde – im Stich gelassen von sich selbst^{80b}.

Man braucht sich nur die paulinische Verdeutlichung der Glaubenserkenntnis vor Augen zu führen – der Zweite Korintherbrief spricht von einem schauenden Anverwandeltwerden an das Herrlichkeitsbild Christi (3,18) –, um einzusehen, wie sehr diese Konzeption dem neutestamentlichen Erkenntnismodell entspricht. Es kommt nur noch darauf an, die Sinnverhalte auszugrenzen, die dem intuitiven Erfassungsakt besonders nahliegen und sich von daher als seine bevorzugten »Gegenstandsfelder« erweisen.

Felder der Intuition

Auch wenn man davon ausgeht, daß jeder Erkenntnisakt, selbst der streng syllogistisch oder argumentativ operierende, ein intuitives Moment impliziert, das sich auf den zentralen Ideationsakt bezieht, ist die Suche nach den »Vorzugsfeldern« der Intuition, schon aus gegenstandstheoretischen Gründen, unumgänglich. Wie die theologischen Konstrukte im »Einzugsgebiet« der ausfolgernden und systematisierenden Denkoperationen liegen, sind Hypothesen, Analogien und Konfigurationen die von Haus aus der schauenden Denkweise zugeordneten Sinngebilde. Wenn von der divinatorischen Kraft der Intuition ein ökonomischer – und erfolgversprechender – Gebrauch gemacht werden soll, muß der Versuch unternommen werden, das angespro-

⁸⁰ *Guardini*, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 19 f.

^{80a} *Bernhart*, Denken und Dichten (von 1951), in: Gestalten und Gewalten, hrsg. von *Max Rößler*, Würzburg 1962, 162 f.

^{80b} A. a. O., 170; 174.

chene »Gegenstandsfeld« genauer zu sichten, um dem intuitiven Blick dadurch von vornherein die strukturgemäße Zielrichtung zu geben.

Ein Strukturwandel im theologischen Denken der Gegenwart kommt diesem Interesse wirksam entgegen⁸¹. Wie *Walter Kern* deutlich machte, ist dieser Wandel durch drei Tendenzen gekennzeichnet, zu denen er außer der Wende von der Überlieferung zur Entscheidung und von der Definition zur Kommunikation insbesondere auch diejenige vom Spektrum zum Brennpunkt, also zur konzentrativen Figur und Formel rechnet⁸². Unausgesprochen liegt dieser Beobachtung die Einsicht in die Relevanz der intuitiven Denkweise zugrunde. Denn die Entscheidung lebt von normativen Gesichtspunkten, die Kommunikation von Korrespondenzerfahrungen, die Konzentration von der Fähigkeit der Zusammenschau. Im Gegensinn gelesen gibt diese Strukturbestimmung einige Kriterien an die Hand, die zu einer, wenn auch noch so groben Auffächerung des intuitionsbezogenen Gegenstandsfelds verhelfen.

Das Entscheidungsinteresse der Gegenwartstheologie ruft, um damit die nur ganz fragmentarische Aufzählung zu eröffnen, die theologischen Rechtskriterien in Erinnerung, mit denen die Theologie von ihren biblischen Anfängen und mit besonderer Betonung aber seit der anselmischen Genugtuungslehre operiert und mit denen sich, wie in Luthers »Turmerlebnis«, nicht selten ein intuitives Moment verbindet. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bietet dafür der vorletzte von *Guardinis* nachgelassenen »Theologischen Briefen« (von 1976), der von Gottes Streit um sein Recht handelt und mit der Bemerkung, daß seinem Verfasser etwas aufgegangen sei, das die ganze Theologie, ohne sie sachlich zu ändern, »unter ein anderes Licht stellen könnte«, dem Postulat eines Paradigmenwechsels gleichkommt⁸³.

Handelt es sich hier um intuitiv »erfaßte« Blickpunkte, so richtet sich die Intuition in einem zweiten Fall auf die zunächst unersichtlichen Konsequenzen theologischer Positionen und Propositionen. So wirkt es wie die Wahrnehmung eines in seiner Inversionsstruktur anfänglich verborgenen Sinnverlaufs, wenn der Christushymnus des Philipperbriefs von dem bis zum Kreuzestod Gedemütigten versichert: »Dazu hat ihn Gott erhöht, und ihm einen Namen verliehen, der alle Namen überragt« (2,9). Dieselbe Grundfigur zeichnet sich im Eingangsgedanken der achten Weihnachtspredigt *Leos des Großen* ab, demzufolge der ewige Gottessohn Knechtsgestalt annahm, um uns in seiner Natur zu sich zu erheben⁸⁴. Daß es sich dabei um einen zunächst als Gestaltwahrnehmung gefaßten Gedanken handelt, läßt die fünfte Weihnachtspredigt vermuten, wenn sie den menschengewordenen Gottessohn als die »Leiter« bezeichnet, »auf der wir durch ihn zu ihm aufsteigen« können⁸⁵.

Demgegenüber entsprechen der heutigen Abkehr von der begrifflich operierenden Argumentations- und Disputationstheologie zugunsten theologischer Kommunikation strukturelle Analogien, da alles Verstehen auf Konvergenzerfahrung zu-

⁸¹ Zum Folgenden *G. Becker*, *Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven*, Regensburg 1978, 134 ff.

⁸² *Kern*, *Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der heutigen Glaubenssituation*, in: *Stimmen der Zeit* 189 (1972) 219.

⁸³ *Guardini*, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1976, 59.

⁸⁴ *Sermo* 28,1.

⁸⁵ *Sermo* 25,3.

rückgeht^{85a}. Damit ist freilich nicht gesagt, daß nach einer Zeit der dominierenden Dialektik (mit dem Paradox als bevorzugtem Denkmodell) eine Wiederkehr des Analogiedenkens (und womöglich der Allegorese) bevorstehe, da der – intuitiv erfaßte – Konvergenzpunkt durchaus auch in einer gemeinsamen offengehaltenen Negativität liegen kann. Ebensovienig besagt die Wende von der Definition zur Kommunikation, daß die Gegenwartstheologie den geheimen Ikonoklasmus, dem sie im Gefolge formalisierender und analytisch-kritischer Tendenzen verfallen war, bereits überwunden habe. Denn die radikale Entbildung kann zwar, wie *Gertrud von le Fort* in ihrem literarischen Vorfeld deutlich machte, am Ende der Destruktion aller Bildgehalte selbst wieder zum Bild und damit zum Gegenstand schauender Sinngewahrung werden⁸⁶, doch ist damit noch keine allgemeine Restauration des Aufgegebenen verbunden.

Schon ein kleiner Schritt führt von hier zu den vom Anschein ihres Gegenteils verhüllten Sinngehalten, wie sie von Formeln nach dem Modell des reformatorischen »*simul iustus et peccator*« behauptet werden. Eine vergleichbare Konzeption lag bereits der dreizehnten Strophe des Hymnus »*Lauda Sion*« zugrunde:

Sub diversis speciebus,
Signis tantum, et non rebus,
Latent res eximiae.

Obwohl das »Sehen« der erhabenen »*res*« ausdrücklich verneint wird, ist es durch die angesprochene Zeichenhaftigkeit der sakramentalen Gestalten doch wieder zugelassen; als Wahrnehmung des zeichenhaften Verweises auf das, was sich als ungreifbares Geheimnis dem Blick entzieht. Exponent dieser dialektisch gebrochenen Sehweise ist das christologische Konzept, das Kierkegaard in den »Philosophischen Brocken« (von 1844) von dem »Gott in Knechtsgestalt« entwirft: aus liebender Rücksicht bis zur Unkenntlichkeit verhüllt und dem vom Leid dieser Liebe berührten Herzen doch gerade so in seiner unendlichen Wahrheit ersichtlich⁸⁷. Wenn man davon ausgeht, daß der intuitive Blick – im Unterschied zum Begriff – auch gegensinnige Strukturen und Sinnüberlagerungen zu erfassen vermag, läßt sich die Vermutung, daß Konstrukte der beschriebenen Art auf Intuitionen zurückgehen, kaum von der Hand weisen.

Da Kierkegaard im größeren Kontext der Stelle Gott das »absolute Paradox« der sich selbst aufhebenden Grenze nennt⁸⁸, muß von hier aus noch der Bereich der Pa-

^{85a} Dazu außer meinem oben (Anm. 19) erwähnten Beitrag auch die Ausführungen meiner Schrift »Glaubensvollzug« (Einsiedeln 1967, 14 f) und meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (35–42).

⁸⁶ Paradigmatisch geschieht das in ihrer Erzählung »Die Abberufung der Jungfrau von Barby« (von 1940), die den gegenwärtigen Bildverlust in der Rückspiegelung auf den reformatorischen Bildersturm erörtert und im Sinne einer »negativen Mystik« deutet.

^{86b} A. a. O., 170; 174. Auf der Grenzscheide von Kognitionspsychologie und Erkenntnistheorie erörtert Th. W. Köhler das Intuitionsproblem in seiner Studie »Psychologische Beobachtungen zum Problem der intuitiven Erkenntnis und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen« (Salzburg – München 1981), die bei aller Anerkennung der wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten für eine systematische Einbeziehung der psychologischen Bewußtseinsanalyse in das erkenntnistheoretische Konzept plädiert.

⁸⁷ Kierkegaard, Philosophische Brocken (Ausgabe Richter) Reinbek bei Hamburg 1964, 31 ff.

⁸⁸ A. a. O., 36–46.

radoxien in Betracht gezogen werden. Wie sehr das Paradox, ungeachtet seines extremen Abstraktionsgrads, ins Bild drängt und dadurch zu schauender Erfassung anregt, zeigt ein Beispiel aus frühpatristischer Zeit, das im Interesse der (visuellen) Verdeutlichung des Christusgeheimnisses paradoxe Wendungen aufeinanderschichtet, um so, nach Art eines Clustereffekts, eine möglichst umfassende Wirkung zu erzielen:

Einer ist unser Arzt,
aus Fleisch zugleich und aus Geist,
gezeugt und ungezeugt,
Gott, der im Fleisch erschien.
Im Tod – wahrhaftiges Leben,
aus Maria sowohl als aus Gott,
leidensfähig zuerst, dann leidentrückt:
Jesus Christus, unser Herr⁸⁹

Auch hier spiegelt der Aufbau eher die Kontur einer Bildlogik als die einer spekulativen Ableitung, so daß wiederum auf die Herkunft aus einer intuitiven Konzeption geschlossen werden kann.

Keine der von *Kern* herausgestellten Tendenzen prägt das religiöse Bewußtsein – und mit ihm das theologische Denken – so nachhaltig wie das dem herrschenden Pluralismus entgegenwirkende Moment der Vereinfachung und Konzentration⁹⁰. Am offenkundigsten entsprach dem das – anfänglich heftig attackierte – Bemühen *Rahners*, einprägsame »Kurzformeln« des Glaubens zu entwickeln, welche die Pluralität der Mysterien ohne Abstriche an der Substanz auf einen möglichst einfachen Nenner brachten⁹¹. Wie *Rahner* zu verstehen gibt, sind derartige Formeln in erster Linie das Werk sprachlicher Gestaltung; doch vermöchte die Formulierungskunst nichts, wenn sie nicht von einer Sinnfigur ausgehen könnte, die sich nur dem intuitiven Durchblick durch die Vielzahl der Glaubensgeheimnisse zeigt⁹².

Dem Konzentrationsbedürfnis entspricht im heutigen Glaubensbewußtsein aber ein nicht minder ausgeprägtes Verlangen nach Expansion und Emanzipation. Im Bereich des theologischen Denkens entzündet es sich vorzugsweise an jenem »Halt«, den gerade der auf das Absolute zielende Gedanke »im Begrenzten« sucht und den *Jaspers*, der diesen Vorgang als erster beschrieb, das »Gehäuse« nennt⁹³. Bekannteste und zugleich effizienteste Erscheinungsform dieses Gehäuses ist das theologische System und dessen Baustein, der systembezogene Begriff. Im Blick auf den Gottesbegriff gab Nietzsche dem systemsprengenden Expansionswillen den vehementesten – und zugleich bildmächtigsten – Ausdruck: »Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!« Und: »Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont

⁸⁹ *Ignatius*, Epheserbrief 7,2.

⁹⁰ Dazu auch der Hinweis in meiner Schrift »Glaubensverständnis«, 21.

⁹¹ *Rahner*, Die Forderung nach einer »Kurzformel« des Glaubens, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 153–164.

⁹² Dazu mein Beitrag »Der eine Glaube und die vielen Mysterien«, in: Ich glaube, hrsg. von *Wilhelm Sandfuchs*, Würzburg 1978, 181–193.

⁹³ *Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen, Heidelberg 1954, 304–326.

wegzuwischen?« Doch gab er damit nur der Systemkritik ihre letzte Zuspitzung, wie sie kaum weniger radikal, nur allgemeiner, schon Kierkegaard geübt hatte⁹⁴. Auch hier liegt der Intuitionsbezug auf der Hand; denn das System könnte nicht als Horizont und Gehäuse denunziert werden, wenn es der sinnsuchende Blick nicht auf das Übergreifend-Größere hin durchdrungen und damit als Ort der Wahrheitsfindung in Frage gestellt hätte.

Zum »expansiven« Zug der Denkentwicklung gehören auch die – gleichfalls von intuitiven Sinngewahrungen eingegebenen – Versuche der offensichtlich in ein Stadium der Selbstkorrektur eingetretenen Theologie, die im Lauf ihrer Ausformungsgeschichte abgestoßenen Dimensionen im Interesse ihrer Glaubhaftigkeit und Menschennähe zurückzugewinnen⁹⁵. Um die Wiedereinholung des Ästhetischen bemüht sich, wie bereits betont, das großangelegte Triptychon von *Balthasars* (fast schon bis zur Vollendung des theodramatischen Mittelstücks gediehener) »Herrlichkeit«⁹⁶. Einem vergleichbaren Interesse dient die Konzeption einer »therapeutischen Theologie«, die, stimuliert durch die Entdeckung der schon in den neutestamentlichen Berichten auftretenden Neigung zu apologetischer Umdeutung der Wundergeschichten⁹⁷ und dem von Lessing beklagten Schwund der ursprünglichen Zeugniskraft, auf die Rückgewinnung des mit der Heilszusage gegebenen Potentials an heilenden Energien abzielt. Mit einer emanzipatorischen Tendenz verbindet sich das Emanzipationsstreben schließlich dort, wo im Gegenzug zu den das kirchliche Zusammenleben bisweilen belastenden Zwängen das Bild einer als »Raum der aufgehobenen Entfremdung« verstandenen Kirche entworfen wird⁹⁸.

Intuition heute?

Die Herausforderung, der sich die Gegenwartstheologie durch Wissenschaftstheorie, philosophische Sprachanalyse und Kritischen Rationalismus ausgesetzt sieht^{98a}, scheint dem intuitiven Denken heute um so weniger eine Chance zu lassen, als in der Hektik des herrschenden Wissenschaftsbetriebs für die elementaren Voraussetzungen der Intuition, Besinnlichkeit und Sammlung, immer weniger Raum bleibt. Doch ungeachtet der offensichtlichen Dominanz der desintegrativen Kräfte wird auch heute der theologische Erkenntnisfortschritt an die Intuition gebunden bleiben. Die durch die wissenschaftliche Verfahrensweise heraufbeschworene Gefahr liegt darin, daß der – nur durch Intuition ermöglichte – Fortschritt mit Progression und dadurch mit einer letztlich organisierbaren Größe verwechselt wird. Wenn diese Verwechs-

⁹⁴ Von *Kierkegaards* wiederholt erhobenen Vorwurf der »Unbewohnbarkeit« der denkerischen Systembauten war schon bei der Erörterung des Zusammenhangs von Vision und Existenz (siehe auch Anm. 40) die Rede.

⁹⁵ Dazu nochmals das unter dem Stichwort »Systemkritischer Aufweis« Ausgeführte.

⁹⁶ In diesem Sinn äußerte sich *Balthasar* schon in seiner »Rechenschaft 1965«, Einsiedeln 1965, 31.

⁹⁷ Dazu *R. H. Fuller*, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Originaltitel: *Interpreting the Miracles*), Düsseldorf 1967, 56 ff.

⁹⁸ Näheres in meinem gleichnamigen Beitrag, in: *Ortskirche – Weltkirche*, Würzburg, 304–324.

^{98a} Dazu mein Beitrag »Glaube und Kritik. Eine gegenseitige Herausforderung«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 26 (1975) 268–293.

lung nicht um sich greifen und zu strukturverändernden Folgen führen soll, bedarf es eines Korrektivs. Doch worin besteht es?

Schwerlich in binnentheologischen Gegengewichten. Sofern sie wie etwa in *Heribert Mühlens* insistentem Eintreten für das Recht des Pneumatischen⁹⁹ oder in dem Plädoyer von *Johann Baptist Metz* für das Wagnis einer Synthese von Theologie und Biographie gegeben sind, wirken sie eher wie Dammbauten, die den desintegrativen Faktoren zu wehren und neue Energien zu speichern suchen¹⁰⁰. Wohl aber kommt in Gestalt der Resonanz, welche die Gegenwartstheologie im kirchlichen Glaubensbewußtsein findet, ein, systemimmanent gesehen, »äußeres« Korrektiv ins Spiel. Denn auf bloße Progression reagiert dieses Bewußtsein mit Anzeichen der Verunsicherung und des Unbehagens und damit eindeutig kritisch. Einer sich immer nur schrittweise aber ständig ändernden Theologie gegenüber hat das gläubige Kirchenvolk den Eindruck, mit einer fortwährenden Kursänderung befaßt zu sein, die, ohne zu erkennbaren Zielen zu führen, jede Stabilisierung verhindert.

Gleichzeitig hegt das allgemeine Glaubensbewußtsein, schon aufgrund seiner engeren Verflochtenheit mit dem geistigen Zeitgeschehen, aber doch die Erwartung, von der heutigen Theologie neue Impulse zu empfangen, die einen umfassenderen Überblick, ein vertieftes Selbstverständnis und zumal eine intensivere Konzentration der eigenen Kräfte ermöglichen. Was es an der Theologie der Gegenwart, ungeachtet ihrer immensen Produktivität vermißt, ist die programmatische Aussage, der integrierende Leitgedanke, das zündende Wort, dem es allein gegeben wäre, die ungenützten Reserven zu mobilisieren und die resignative Stimmung, die sich immer breiteren Schichten des Kirchenvolks bemächtigt, in ihr positives Gegenteil zu verwandeln. In seinen »Gedanken zum Tauftag von D.W.R.« bekannte sich *Dietrich Bonhoeffer*, knapp ein Jahr vor seiner Hinrichtung, zu der Hoffnung, daß es eines – unvorhersehbaren – Tages gelingen werde, das Wort Gottes wiederum »so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und verwandelt«¹⁰¹.

Wenn das kein leeres Wunschbild bleiben soll, muß sich die Theologie auf diese Aufgabe konzentrieren. Um sich sammeln zu können, bedarf sie aber der integrativen Blickpunkte. Zu derartigen Blickpunkten verhilft ihr nach Ausweis ihrer eigenen Geschichte nur die Intuition. Sie gewahrt die Zentren, in welche die Sinnlinien des geistigen Kraftfelds zusammenlaufen, um sich dort zu neuen, noch unbekanntem Bedeutungen zu klären. Und sie schafft, zusammen mit diesen Klärungsprozessen, den semiotischen Druck, unter dem, im unkalkulierbaren Glücksfall, das zündende Wort zustande kommt. Dieser Glücksfall rechtfertigt jede vorbereitende Anstrengung – auch diejenige, deren es bedarf, um der fast schon obsolet gewordenen Intuition wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.

⁹⁹ Dazu der von *Claus Heitmann* und *Heribert Mühlens* hrsg. Sammelband »Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes«, München 1974.

¹⁰⁰ *Metz*, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 305–316.

¹⁰¹ *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München und Hamburg 1966, 153. Dazu das Schlußwort meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren«, 430.