

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

39. Jahrgang

1988

Heft 4

Der Spiegel des Glaubens

Zum Prozeß der theologischen Selbstkorrektur

Von Eugen Biser

Pathologische Symptome

Wer sich über die Situation des Glaubens Gedanken macht, sieht sich mit einer ganzen Reihe von pathologischen Symptomen konfrontiert. Sie lassen sich auf drei Haupterscheinungen zurückführen, denn der Glaube der Gegenwart leidet einmal an einer auffälligen Randunschärfe, sodann an einer offensichtlichen Kontakthemmung und schließlich an einer bedenklichen Konzentrationsschwäche.

Mit dem Begriff »Randunschärfe« ist jene Verunsicherung angesprochen, die in erster Linie die sich aus den zentralen Glaubensgeheimnissen ergebenden »Folgerungen« betreffen. So geriet etwa der Glaube an die Jungfrauengeburt unversehens ins Spannungsfeld einer feministisch akzentuierten Diskussion. Und es ist wohl nur eine Frage der Zeit, bis dem Glauben an die Aufnahme Mariens ein ähnliches Mißgeschick zustößt. Vor allem aber ist die sich aus dem Glauben an die Wiederkunft Christi ergebende Lehre von den Letzten Dingen ins Zwielficht geraten. Dabei mag es mit der — wenn neuerdings infolge der politischen Entspannung auch etwas abgeflauten — Befürchtung einer atomaren Weltkatastrophe und der damit stimulierten Weltende-Angst zusammenhängen, daß sich das Interesse der bisweilen recht hitzig geführten Debatte mehr auf die Existenz des Teufels und die Besiedelung der Hölle als auf deren lichten Gegenpol, also auf die Frage nach dem Himmel und dem ewigen Leben konzentrierte. Denkbar ist freilich auch, daß diesen Diskussionen nicht nur eine Verunsicherung, sondern eine offenbarungstheoretische Einsicht zugrundeliegt. Sie brachte KARL RAHNER mit der These auf den Begriff, daß die Gottesoffenbarung nicht der religiösen Neugierde, sondern der menschlichen Sinnsuche entgegenkommt und deshalb den Tatbestand einer göttlichen Selbstoffenbarung erfülle.

Wenn Gott redet, dann also nicht, um die durchaus begreiflichen Fragen nach den jenseitigen Bereichen, ihrem Aufbau und den in ihnen herrschenden Verhältnissen zu beantworten, sondern um dem Menschen das zu sagen, ohne das er nicht sinnvoll und glücklich leben kann: sich selbst.¹

Ebenso unverkennbar ist die »Kontakthemmung«, unter welcher der Glaube der Gegenwart leidet. Sie zeigt sich schon in der einseitigen Kanalisierung des religiösen Kommunikationsfeldes, bei dem das »Wort von oben« eindeutig gegenüber der möglichen »Rückmeldung« favorisiert ist. Doch fällt dabei noch schwerer die Sprachlosigkeit der »Basis« ins Gewicht, an der sich nach neutestamentlicher Vorstellung fortwährend eine gegenseitige Bestärkung im Glauben abspielen müßte. Denn die vielzitierte Mahnung des Ersten Petrusbriefs: »Seid jederzeit bereit, euch einem jeden gegenüber zu verantworten, der von euch Rechenschaft über eure Glaubenszuversicht verlangt« (3,15), bezieht sich zweifellos nicht nur auf Anfragen »von außen«, sondern mindestens ebenso sehr auf das »domesticum colloquium« (PAUL VI.), das im Binnenraum der geistgewirkten »Gotteswohnung« (Eph 2,21) zu führen ist. Eine bedenkliche Entsprechung hat diese Stagnation des Glaubensgesprächs im theologischen Ideentransfer, der durch auffällige Engpässe gekennzeichnet ist. Allzu leicht gerät über dem gewaltigen Nachruhm, den das Werk KARL RAHNER'S trotz aller Unterstellungen und Kritik erntete, die lange Zeit in Vergessenheit, während der es sich nur langsam und gegen eine ganze Reihe von Widerständen durchsetzte. Und immer noch gilt die Bemerkung, daß sich das unlängst abgeschlossene »Triptychon« HANS URS VON BALTHASARS, bestehend aus der »Herrlichkeit«, der »Theodramatik« und der »Theologik«, steil und einsam wie ein Felsmassiv über der theologischen Tageslandschaft erhebt. Wie aber sollte es hier, im Bereich der Theologie, zu einem lebendigen Ideenaustausch kommen, wenn es um das Glaubensgespräch des Kirchenvolks so prekär bestellt ist?

Auf die schwerste Krise verweist jedoch das mit dem Begriff »Konzentrationschwäche« gekennzeichnete dritte Symptom, das die Verunsicherung im Auferstehungsglauben betrifft. Wenn es zutrifft, daß eine wachsende Anzahl von Christen geneigt ist, den Glauben an die Auferstehung Jesu und dessen Konsequenzen gegen die asiatische Reinkarnationsvorstellung einzutauschen, liegt hier der Herd der angesprochenen Pathologie. Wenn es sich aber darum handelt, muß nach den Gründen dieser Verstörung gefragt werden. Und diese liegen, wenn man das mit der Vernachlässigung des paulinischen Osterzeugnisses gegebene Defizit beiseite läßt, im Bereich der umsichgreifenden Identitätskrise, die den heutigen Menschen dazu bringt, sein Leben als eine wiederholt durchzuspielende »Rolle« zu begreifen und ihm dadurch den durch den Christusglauben gegebenen Ernst (GUARDINI) abzusprechen.² Wo sich eine Indifferenz gegenüber der unverletzlichen Personwürde des Menschseins ausbreitet, schwindet die Bereitschaft, das Menschsein dort zu verankern, wo seine Todverfallenheit ein für allemal überwunden wurde. Am bedenklichsten wäre es, wenn sich beim Versuch einer zeitgeschichtlichen Erklärung herausstellen

¹ Am eindrucksvollsten in RAHNER'S »Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums«, Freiburg 1976, 122–142; dazu M. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentalthologie II, Freiburg 1985, 66; 71 f.

² R. GUARDINI, Das Ende der Neuzeit — Die Macht, Neuausgabe Mainz 1986, 89.

würde, daß das für das postmoderne Denken bestimmende Prinzip »Beliebigkeit« im Begriff steht, auch den Christenglauben zu unterwandern und ihn in seinem Zentralgeheimnis auszuhöhlen.³

Therapeutische Impulse

So alarmierend sich diese Diagnose ausnimmt, dürfen darüber die Heilungskräfte nicht übersehen werden, die eine genauere Überprüfung der Glaubenssituation erkennen läßt. Sie aber berechtigen um so mehr zu einer positiven Gesamtbeurteilung, als sie im Unterschied zu den Krisenerscheinungen ihren Ursprung nicht im Zeitgeschehen, sondern im Glauben selber haben. Die zweifellos zu registrierende Therapie hat somit den Charakter einer Selbstheilung, durch die sich der Glaube dem von außen her auf ihn eindringenden Erosionsprozeß widersetzt. Wie eine nähere Situationsanalyse lehrt, vollzieht sich diese Selbstheilung dadurch, daß sich der Glaube auf seine ureigene Mitte konzentriert. Der angedeuteten Konzentrationsschwäche wirkt somit eine »konzentriative« Bewegung im Glauben selbst (KERN) entgegen.⁴

Um an der »Peripherie« dieses Vorgangs einzusetzen, so ist ein dreifacher Übergang zu verzeichnen, durch den sich der Glaube der Gegenwart vom Wissens- zum Erfahrungsglauben, vom Satz- zum Vertrauensglauben und vom Gehorsams- zum Verstehensglauben wandelt.⁵ Im Kern des ersten Übergangs geht es um die Verlagerung des Glaubensvollzugs auf das Erfahrungsmoment, das trotz der Skepsis des späten GUARDINI, der sich in seinen früheren Jahren nachdrücklich dafür ausgesprochen hatte, heute zu bestimmender Bedeutung gelangt. In seinem Schwerpunkt begriffen hängt der zweite Übergang damit zusammen, daß der Glaube zunehmend als ein Akt der Wiedergeburt begriffen wird, der als solcher der Erweckung des Urvertrauens auf Gott gleichkommt. Demgegenüber wurde der dritte Übergang durch die — zweifellos als die schwerste Zäsur im heutigen Geistesleben anzusehende — Autoritätskrise erzwungen und durch die philosophische Hermeneutik strukturiert. Ihr ist es zu danken, daß die von der Glaubensdefinition des Ersten Vatikanums hervorgehobene Gottesautorität in eine hermeneutische Beleuchtung gerückt und dadurch für ein neues Glaubenskonzept fruchtbar gemacht werden konnte. Danach ist Glaube ein »Gott-verstehen«, das sich rezeptiv auf den bezieht, der dem Menschen das für seine Sinnfindung Wesentlichste zu sagen hat: sich selbst.

Damit ist dann aber auch schon die Mitte dieser konzentrativen Bewegung berührt. Sie ist mit dem gegeben, der ebenso in seinem Wort wie in seinem Schweigen, ebenso in seinem Handeln wie in seinem Leiden, zumal aber im Ereignis seiner Auferstehung die krönende und unüberholbare Gottesoffenbarung ist.⁶ Als Mitte des Glaubens ist Jesus aber

³ Dazu W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 260; 322 f.

⁴ W. KERN, *Alter Glaube in neuer Freiheit*, Innsbruck 1976, 97—102.

⁵ Näheres dazu in meiner Abhandlung »Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung«, Graz 1986, 171—208.

⁶ Dazu die erhellenden Ausführungen von H. Waldenfels, *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neuen Theologie*, München 1969, 243—269.

zugleich jener »Grund«, außer dem (nach 1 Kor 3,11) kein anderer gelegt werden kann. Sofern sich der Glaube der Gegenwart auf ihn bezieht, hält er somit Einkehr in seinem ureigenen Grund, so daß er wie kaum einmal zuvor im Begriff steht, sich selber durchsichtig und bewußt zu werden. Doch sprechen auch nachweisbare Fakten dafür?

Der Beweis erbrachte sich, so merkwürdig dies klingt, von selbst. Gemeint ist damit die mit Beginn der siebziger Jahre wie auf geheime Verabredung hin einsetzende Neuentdeckung Jesu, die einen intensiven christologischen Disput nach sich zog und sich in einer erstaunlich großen Anzahl von Jesusbüchern niederschlug. Da sich die theologische Interpretation dieses einhelligen Vorgangs zu zwei gegensätzlichen Modellen entzweite, verlor das Gespräch zusehends an Intensität, nicht zuletzt auch infolge der um die Befreiungstheologie und die Unfehlbarkeitsfrage entbrannten Debatten, die in den sich anbahnenden Konsens wie ein Störfeuer einfielen. Indessen sieht sich die Prognose, daß die Neuentdeckung als das glaubensgeschichtliche Zentralereignis der Gegenwart zu gelten hat, durch die Entstehung einer neuen Generation von Jesusbüchern seit Beginn der achtziger Jahre vollauf bestätigt. Obwohl es für eine abschließende Bewertung noch zu früh ist, läßt sich doch eine beziehungsreiche Akzentverlagerung beobachten. Stand bei der Mehrzahl der Jesusbücher der ersten Generation, die das Zielbild einer »Christologie von unten« verfolgten, das sozialkritische Verhalten Jesu im Vordergrund, so heute eher seine Bedeutung für die Lebensorientierung und die Entwicklung einer genuin christlichen Spiritualität. Wie ein Gegengewicht zur Reinkarnations-Anfälligkeit wirkt überdies die Konzentration des Interesses auf das Ereignis der Auferstehung Jesu und, soweit das Identitätsproblem mit ins Spiel kommt, seine Gestaltwahrnehmung im Spiegel der Gleichnisse (BAUDLER)⁷. Wenn diese Fakten auch nur den Stellenwert von Indizien haben sollten, spräche doch alles dafür, daß mit der Neuentdeckung Jesu die Achse gefunden ist, um die sich die glaubensgeschichtliche Wende der Gegenwart bewegt.

Theologiegeschichtlich gesehen stellt sich das alles wie eine Gegenbewegung zum zentralen Vorgang des vorigen Jahrhunderts dar. Wie damals der romantische Aufbruch durch die siegreiche Neuscholastik eingeebnet wurde, vollzieht sich heute eine Freisetzung »romantischer« Motive aus dem »Komplex« der Systemtheologie, die noch weit über das Zweite Vatikanum hinaus die Glaubensreflexion bestimmt hatte.⁸ Auffällig ist in diesem Zusammenhang vor allem die wiederholte Entsprechung zu Modellen und Programmzielen, wie sie von MÖHLER, HIRSCHER, SCHELL und DEUTINGER entwickelt worden waren. Auf beträchtliche Strecken nimmt sich die skizzierte Situationsbeschreibung wie eine Erneuerung der von ERWIN KELLER herausgestellten Grundanliegen JOHANN BAPTIST HIRSCHERS aus.⁹ Insbesondere gilt das von seiner Bemühung um Überwindung »kasuistischer Ängstlichkeit« zugunsten einer geistgewirkten Gottesfreundschaft, von seinem Verständnis der christlichen Moral als einem »Sich-ausgestalten« Jesu Christi im Leben des Menschen und von seiner Deutung des Glaubens als »Neugeburt des inneren Menschen« und seiner Wertung der Tugenden als »Früchte« der vom Gottes-

⁷ G. BAUDLER, *Jesu im Spiegel seiner Gleichnisse*, Stuttgart und München 1986, 30–33; 56 ff.

⁸ Dazu meine Schrift »Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive«, Freiburg 1987, 93 ff.

⁹ E. KELLER, *Johann Baptist Hirscher (1788–1865)*, in: H. FRIES und G. SCHWAIGER (Hrsg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II*, München 1975, 40–69.

geist bewirkten Neugeburt. Doch damit ist auch schon ein gegensinniger Ablauf behauptet, der die Frage nach den strukturellen Verhältnissen im Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie aufwirft. Wenn Theologie, wie bereits unterstellt wurde, der spekulative Spiegel dessen ist, was sich im Glaubensleben des Kirchenvolks abspielt, müßte sich auch ein theologischer Reflex der beschriebenen »Glaubenswende« nachweisen lassen. Doch läßt sich dieser Nachweis auch tatsächlich erbringen?

Theologische Selbstkorrektur

Zweifellos bietet die theologische Landschaft der Gegenwart das Bild starker Gegensätze und Verwerfungen. Doch fehlt es ebensowenig an Konstanten, die vermutlich nur deswegen nicht genügend wahrgenommen werden, weil sie nicht so sehr in festen Strukturen als vielmehr in dynamischen Abläufen bestehen. Versucht man, hauptsächlich auf diese zu achten, so stellt sich sogar ein überraschend einheitliches Gesamtbild dar, das den Eindruck erweckt, als sei die Gegenwartstheologie insgesamt im Akt einer umfassenden Selbstkorrektur begriffen, die letztlich darauf abzielt, die im Zug der vorwiegend wissenschaftlichen Ausformung des theologischen Gedankens abgestoßenen Bereiche zurückzugewinnen. Daß von einem regelrechten »Stadium« dieser Selbstkorrektur gesprochen werden kann, ergibt sich aus der Beobachtung, daß die darauf hinizielenden Tendenzen in auffälliger »Synchronie« das Werk der »Wiedereinholung« betreiben. Im Stil der verschiedenartigen Strategien heben sich insbesondere drei derartige Tendenzen ab, die wenigstens in ihren Hauptvertretern angesprochen seien.¹⁰

Wie es dem subjektivistischen Denkansatz des neuzeitlichen Bewußtseins entsprach, gestaltete sich auch die auf ihren szientifischen Charakter bedachte und um ihr Mitspracherecht im wissenschaftlichen Disput bemühte Theologie immer stärker in diesem Sinne aus. Sie war und blieb bis in die unmittelbare Gegenwart hinein die Theologie der sie jeweils entwerfenden Einzelpersönlichkeiten, durch deren Namen sie dann auch aufgrund einer zur Selbstverständlichkeit gewordenen Sprachgewöhnung gekennzeichnet wurde. Es lag dann durchaus in der — paradoxen — Konsequenz dieser Entwicklung, daß sie durch nicht weniger ausgeprägte Einzelgestalten korrigiert wurde, von denen MOLTSMANN, METZ und BOFF zu überregionalem Ansehen gelangten. Damit ist auch schon gesagt, daß die Gegensteuerung von der Politischen Theologie und ihrem lateinamerikanischen Derivat, der Befreiungstheologie, ins Werk gesetzt wurde. Wie CLAUS BUSSMANN herausstellte, ging es ihr zentral um ein neues Verständnis des theologischen Subjekts, das ihrer erkenntnistheoretischen Prämisse zufolge nicht so sehr in der Persönlichkeit des entwerfenden Theologen als vielmehr im Kollektiv der hinter ihm stehenden Glaubensgemeinschaft besteht.¹¹ Aus der Verknüpfung der in ihr lebendigen Überzeugungen und aufbrechenden Intuitionen reifen die Erkenntnisse, auf die er so zurückgreift, daß sie in

¹⁰ Dazu die Ausführungen in »Die glaubensgeschichtliche Wende«, 209—266.

¹¹ C. BUSSMANN, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980, 27.

ihm ihren wissenschaftlichen Sprecher finden. Wenn man dem hinzufügt, daß sich gerade die Befreiungstheologie ausdrücklich als eine »Theologie des Volkes« versteht, wird zudem deutlich, daß hier eine Korrektur in Gang kam, die auf die Zurückgewinnung der durch den Subjektivierungsprozeß verlorenen Sozialdimension abzielt.

Demgegenüber hat die theologische Bemühung, die dem Triptychon BALTHASARS zugrunde liegt, die Wiedergewinnung der ästhetischen Dimension zum Ziel, deren Recht schon aus der Tatsache erhellt, daß sich die Verkündigung Jesu vornehmlich der Bildworte und Gleichnisse bedient, um den Gedanken des Gottesreichs zur Geltung zu bringen, und daß die auf Bildvergleichen beruhende Analogie von ORIGENES bis CUSANUS das beherrschende Prinzip des theologischen Denkens blieb. Man übertreibt mit der Feststellung nicht, daß sich im Bereich der Theologie mit der Ausgrenzung der ästhetischen Dimension ein innerer Bildersturm abspielte, der vermutlich damit begann, daß der Gedanke der »Argumentationsunfähigkeit« des Bilddenkens an Boden gewann. Mit dem Grundsatz »*theologia parabolica non est argumentativa*« war für die zunehmend auf die Strenge der Argumentation abhebende Vernunft der Stab über die Bilder gebrochen. Das läuft dann freilich auch auf die Einsicht hinaus, daß der Entwurf einer ästhetischen Theologie nicht nur auf die Veränderung der regionalen Verhältnisse ausgeht, sondern von seiner Gesamtanlage her eine Revision der Denkformen betreibt, auch wenn dies im konkreten Fall nicht in der Absicht ihres Initiators liegt.

Während die Situationsbeschreibung im Blick auf die soziale und ästhetische Korrektur auf ausgearbeitete Modelle verweisen konnte, steckt die Wiedergewinnung des therapeutischen Bereichs noch in den Anfängen. Gleichwohl darf sie angesichts der menschlichen Notsituation die höchste Dringlichkeitsstufe für sich beanspruchen. Denn seit der insistenden Anrufung Hiobs durch KIERKEGAARD — »Wenn ich Hiob nicht hätte!« — mußte es allen, insbesondere den Erziehern und Seelsorgern klageworden sein, daß der heutige Mensch seine zentrale Schwierigkeit nicht mehr so sehr mit dem göttlichen Gesetzgeber und Richter als vielmehr mit Gott dem Schöpfer hat. Ihm ist das Faktum seines Daseins zur Last und Zumutung geworden; er leidet an einem konstitutionellen Selbsterwürfnis, an einer Unfähigkeit zu sich selbst, und er fühlt sich in einem existentiellen Sinn des Ausdrucks »krank«. Instinktiv hält er deshalb nach einer möglichen Heilung dieser ihm im Innersten versehrenden Wunde Ausschau. Die besondere Tragik der gegenwärtigen Situation bringt es mit sich, daß ihm sein gestörtes Verhältnis zu Christentum und Kirche den Blick auf die rettende Instanz verstellt. Umgekehrt wird man sagen können, daß sich dieses gestörte Verhältnis in dem Maß normalisieren wird, wie sich die authentische Sprecherin von beiden, die Theologie, dazu durchringt, ihm nicht nur lehrhafte Auskünfte über Rettung und Heil zu bieten, sondern ihm dieses nach dem Vorbild Jesu unmittelbar zuzusprechen. Das ist gleichbedeutend mit ihrer Bereitschaft, ihm im Haus ihrer Gedanken einen Ort des Aufatmens, der Geborgenheit und der Erhebung einzuräumen. Indessen fehlt es nicht an Indizien dafür, daß auch dieser Prozeß bereits in Gang gekommen ist.¹²

¹² Dazu F. ARNOLD, *Der Glaube, der heilt. Zur therapeutischen Dimension des Glaubens*, Regensburg 1983; W. BEINERT (Hrsg.), *Hilft Glaube heilen?*, Düsseldorf 1985; ferner meine Studie »*Theologie als Therapie*«, Heidelberg 1985.

Der Kategorienwechsel

Mit dem Stichwort »Bewohnbarkeit« wurde im Grunde schon angedeutet, daß die Einbeziehung der verlorenen Bereiche eine tiefgreifende Umstrukturierung des theologischen Ideengebäudes nach sich zieht. Diese aber hat ihrerseits einen mehr oder minder einschneidenden Wechsel im kategorialen Instrumentarium zur Voraussetzung. Der in dieser Richtung bestehende Sinndruck macht sich offensichtlich am nachhaltigsten im Feld der therapeutischen Theologie bemerkbar, und er wurde auch tatsächlich, bezeichnend für den Tatbestand, von einem Schwerkranken und von ihm in einem diagnostisch-therapeutischen Kontext wahrgenommen: von FRANZ ROSENZWEIG in seinem als Prolegomena zum »Stern der Erlösung« konzipierten, jedoch erst posthum veröffentlichten »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« (von 1964).

Für Rosenzweig beginnt die »Erkrankung« des Denkens schon mit dem Initiationsakt des philosophischen Staunens, das nicht nur hellseht, sondern, wie die bekannte Redewendung sagt, auch »starr« macht und darin die Starrheit der vergegenständlichten Sache widerspiegelt. Was aber vergegenständlicht wurde, ist aus dem lebendigen Kontext seiner Geschichte herausgebrochen und dadurch um seine Dignität und Seinsmächtigkeit gebracht. Dem Zugriff des Wesensdenkens unterworfen, ist es auch immer schon ins »Gewesene« zurückgestoßen. »Heilsam« wäre demgegenüber ein Denken, das in Akten der Geistesgegenwart die Dinge aus dem Geschichtsgang »aufruft«, ein Denken in Namen, wie es der biblische Schöpfungsbericht beschreibt, wenn der Mensch die ihm zuerschaffene Welt durch Akte der »Benennung« ordnet (Gen 2,19f.)

Gegen den Einspruch seines Schöpfers muß daran festgehalten werden, daß auch das Balthasarsche Triptychon den Tatbestand eines Kategorienwechsels erfüllt, wenn das Mittelstück, die »Theodramatik«, die für die traditionelle Theologie maßgeblichen Denkformen der platonisch-aristotelischen Metaphysik durch theatralische Kategorien wie Bühne, Spiel, Handlung und Rolle ersetzt und demgemäß den Gang der Heilsgeschichte und ihre Ereignisse als ein sich zwischen Gott und der Menschheit abspielendes Drama begreiflich zu machen sucht.¹³ Denn nur unter dieser Annahme entgeht das Werk der Gefahr, lediglich eine pittoreske Abschilderung der Heilsgeschichte zu bieten, anstatt, wie es doch offensichtlich in seiner Intention liegt, sie in ihrem konfliktreichen Ablauf, in ihren »Akten« und »Pausen«, in ihren Verflechtungen und Entscheidungen, Gewährungen und Reaktionen auf neue und zeitgerechtere Weise denkbar zu machen. Vom Ansatz zu einem Kategorienwechsel wird man auch dort sprechen können, wo sich im Zug narrativer Theologiemodelle die Tendenz durchsetzt, die biblischen Berichte im Interesse einer Aktualisierung zu »übertexten« und wo in bewußter Abwendung von einer fixierenden Begrifflichkeit dem Bild und Bildbezügen ein Mitspracherecht bei der Formung des theologischen Gedankens eingeräumt wird.

Eine verblüffende Sachlage ergibt sich auch im Feld der Sozial-Korrektur. Denn hier ist, insbesondere in der Frage einer möglichen Wiederherstellung des Kollektivsubjekts,

¹³ Dazu meine Besprechungen seiner Theodramatik »Theologischer Kategorienwechsel« und »Das göttliche Spiel«, in: Theologische Revue 72 (1976) 441–445; 77 (1981) 265–276 sowie die am gleichen Ort unter dem Titel »Dombau oder Triptychon?« erschienene Würdigung seiner Theologie: 84 (1988) 177–183.

die romantische Theologie eindeutig dem heute erreichten Entwicklungsstand voraus, so daß der Rekonstruktionsversuch im Grunde nur auf längst Erkanntes zurückzugreifen braucht. Noch bei dem Nachzügler der Schule FRIEDRICH PILGRAM finden sich eindeutige Aussagen, die bei der Bestimmung des Glaubenssubjekts die Totalität des Gottesvolkes im Auge haben. »In der *communio* und *communicatio* mit Gott«, meint er, ist nicht einmal die Menschheit etwas Selbständiges, »sondern eben nur Moment, ein Moment, das innerhalb der ganzen Wirklichkeit des Reiches Gottes steht und aus ihr erst geworden ist, in ihr — auch in ihrer ganzen Entwicklung — enthalten ist und von ihr umspannt wird«. ¹⁴ Unüberhörbar klingt in diesem Satz die Überzeugung des frühen JOHANN ADAM MÖHLER nach, daß Gott, der das Ganze schuf, nur von der in Liebe geeinten Glaubensgemeinschaft zulänglich erkannt werden könne. ¹⁵ Freilich unterbaut Pilgram diese Konzeption noch durch den der aristotelischen Anthropologie entnommenen, insgeheim aber christologisch vertieften Gedanken, daß der Mensch deshalb das Subjekt von Welt und Geschichte sei, weil er als Geistwesen zu allem Seienden in Beziehung stehe und insofern als das »konkret-Allgemeine« oder, wie Pilgram formuliert, das »positive Allgemeine« zu gelten habe. Daß Pilgram überdies der Position einer das Soziale einbegreifenden Theologie nahesteht, beweist er mit seiner Forderung, daß eine christliche Gesellschafts- und Staatslehre auf den Gedanken des Gottesreichs gegründet werden müsse; denn das Christentum sei »das Reich Gottes, an sich und faktisch auf Erden, soweit es verwirklicht, selbst wirklich und Wirklichkeit ist«. Eindrucksvoll bestätigt er damit den einem moraltheologischen Paradigmenwechsel gleichkommenden Ansatz HIRSCHERS, daß eine Sittenlehre, die der Gefahr der Heteronomie entgegen wolle, auf das Programmziel Jesu, das von ihm verkündete und in ihm angebrochene Gottesreich, begründet werden müsse.

Der Paradigmentausch

Im Blick auf die von ihm geforderte Selbstüberschreitung der Gegenwartstheologie sprach HANS KÜNG in seiner Programmschrift »Theologie im Aufbruch« (von 1987) von einem notwendigen Paradigmenwechsel, ohne allerdings den damit geforderten »Wechsel« eindeutig zu bestimmen. Wer ihm darin gegen die von METZ geltend gemachten Bedenken recht geben möchte, sieht sich genötigt, über das bisher herrschende Paradigma Auskunft zu geben und überdies zu sagen, gegen welches andere es ausgetauscht werden müßte. Wie so oft hilft auch in dieser Frage der ideengeschichtliche Rückblick weiter. ¹⁶

Wenn man bedenkt, daß die seit der Reformation auseinanderdriftenden Theologien durch die Übereinkunft in der — wenngleich unterschiedlich ausgelegten — Rechtfertigungslehre verklammert blieben, wird man sich spontan an die Abhandlung »Cur Deus

¹⁴ F. PILGRAM, *Neue Grundlagen der Wissenschaft vom Staate* (von 1870), in: L. SCHEFFCZYK, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die Deutsche Katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, 259.

¹⁵ J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen 1843, 100.

¹⁶ Dazu der Abschnitt »Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen?« meiner Schrift »Glaubenswende«, 140—155.

homo« zurückverwiesen sehen, mit der ANSELM VON CANTERBURY diese Lehre gegen andere Modellvorstellungen von der Erlösung wie etwa die von der »Recapitulatio mundi« zum Sieg führte. Hier ist die Rechtfertigung zwar die Frucht des Kreuzes, das Kreuz jedoch der Zweck der Menschwerdung: Gott wurde Mensch, um sich durch das Opfer seines Sohnes mit sich selbst zu versöhnen. Nimmt man hinzu, daß Anselm mit diesem Theorem lediglich eine längst schon vorgegebene Modellvorstellung systematisierte, so zeigt sich, daß das die abendländische Theologie beherrschende Paradigma im Motiv der Inkarnation bestand. Sie war von ihren Anfängen her das, was sie bis heute trotz wiederholter Versuche einer Kursänderung blieb: Inkarnationstheologie.

Das Wort vom Anfang gilt indessen nur bedingt. Denn bei ihrer paulinischen »Vorform« stand nicht die Menschwerdung, sondern das im Osterlicht aufleuchtende Kreuz Jesu im Zentrum der Interpretation. In dieser Vorform war sie »Passionstheologie«, getragen von dem Willen ihres Initiators, nichts anderes zu kennen als Christus und ihn als den Gekreuzigten (1 Kor 2,2). Der Übergang zum Inkarnationsparadigma hängt offensichtlich mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Denkwelt und dem Bedürfnis nach wissenschaftlicher Verständigung mit ihr zusammen. Tatsächlich trat jetzt an die Stelle der paulinischen Paradoxien das Denken in Sinnvergleichen und Analogien, an die Stelle des Zeugnisses das Argument, an die Stelle der Vergegenwärtigung das System. Verborgen blieb jedoch der — allenfalls von LUTHER und KIERKEGAARD gefühlte — Kompensationsvorgang, der mit diesem szientifischen Gewinn einherging. Denn die Auferstehung des Gekreuzigten konnte als Lebensinhalt aufgenommen, als Offenbarung entgegengenommen, als Weisheit erschaut, als Hoffnung eratmet und als Friede empfunden werden, nachdem PAULUS bezeugte, daß ihm in der Damaskusvision, also in der Stunde seiner Heimsuchung durch den Auferstandenen, das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen worden sei (Gal 1,15 f.). Von der Inkarnation gilt dagegen das Irenäuswort, daß sich diejenigen »übernehmen«, die — wie die Gnostiker — versuchen, das Geheimnis der Geburt Jesu aus Gott, das unaussprechlich ist, auszuloten; zwar wisse ein jeder, wie aus der Denkkraft des Geistes das menschliche Wort hervorgeht. Wer aber versucht, diesen Hervorgang auf den eingeborenen Gottessohn zu beziehen und vorgibt, dadurch sein Geheimnis erschlossen zu haben, bringe sich geradezu in den Anschein, »Geburtshelfer bei seiner Hervorbringung gewesen zu sein«, obwohl er doch nur seine ewige Geburt dem Hervorgang des Menschenwortes gleichgestellt habe (Adversus haereses II,28,6).¹⁷

Wenn es nun aber zutrifft, daß das Glaubensgeschehen der Gegenwart durch eine »Wende« gekennzeichnet ist, und wenn diese Wende sich in der dreifachen Selbstkorrektur der Theologie dieser Zeit spiegelt, ist damit die Rückkehr vom herrschenden, aber zur Systemtheologie führenden Paradigma zu dem des Kreuzes und seiner kerygmatischen Vergegenwärtigung gefordert. Denn mit der theologischen Selbstkorrektur geht ein Umbau des Systemgebäudes zugunsten einer »bewohnbaren« Theologie einher, während die durch den Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben bestimmte Glaubenswende auf ein Paradigma hinarbeitet, das Erfahrung vermittelt. Auch im Hinblick darauf

¹⁷ Näheres dazu in dem Kapitel »Die Geburt des Glaubens aus dem Wort« in dem demnächst erscheinenden Sammelband »Glaubensimpulse«, Würzburg 1988, 20—39.

wird man vom Anbruch der »paulinischen Stunde« sprechen müssen. Denn die Verkündigung des Apostels hat ihre Mitte in einem Erlebnis, das ihm gleicherweise zur Identitätsfindung wie zu seiner theologischen Grundkonzeption verhalf. Deshalb legt er sein grundlegendes Zeugnis, wonach ihm das seit Urzeiten verborgene Gottesgeheimnis ins Herz gesprochen worden sei (Gal 1,15 f.), dreifach, protologisch (in 2 Kor 4,6), eschatologisch (in Phil 3,12) und mystisch (in Gal 2,20) aus. Auf diese Zielmarke hin muß ihm der von der theologischen Situation geforderte Paradigmenwechsel folgen. Wie eine Ankündigung dessen wirkt die Stelle, an welcher HERMAN SCHELL in seinem Jesusbuch (von 1903) Paulus, der keinesfalls als Stifter des Christentums gelten könne, von Jesus distanziert, um ihn dann um so großartiger zu würdigen: »Ob Paulus in seinem Leben oder in seinen Schriften betrachtet wird: er ist ein Feuerbrand, der von Christus glüht, er ist ein Sturm, in dem Christus seine Macht offenbart; er ist ein Buch: aber dieses Buch enthält nichts und will nichts enthalten als Jesum Christum den Gekreuzigten. Jesus ist der ganze Lebensinhalt des Apostels Paulus. Dadurch ist er zum Weltapostel geworden, daß Jesus sein Lebensinhalt geworden ist und daß er diesen Lebensinhalt als so groß empfunden hat, daß er, der Pharisäer, die nationalen Schranken des überlieferten Heilsglaubens sprengen mußte... In Paulus ist Jesus gewissermaßen für die Durchschnittsmenschen flüssig geworden, um auch in ihnen als Lebensinhalt wirksam zu werden: für jene Vielen, Allzuvielen, für jene Mühseligen, Verwahrlosten, denen gerade... der Heiland not tut und nahegebracht sein will. Paulus ist die weltläufigste Übersetzung Christi: in ihm ist das Leben und Sterben Jesu, seine Lehre und Liebe zum lebhaftesten, kräftigsten, bewegtesten, innigsten Menschenleben geworden — und allen ein Muster, wie ihnen Jesus Lebensbrot, Lebensinhalt, Lebensziel werden kann und soll. Paulus ist ohne Jesus nichts, als Christusträger ist er der große Weltapostel für alle Zeit«. ¹⁸

Hinter Schell aber taucht hier, kaum vermutet, erneut die Gestalt HIRSCHERS auf, der im Zug einer biblischen Neubegründung der Moraltheologie zumindest mittelbar auf den anstehenden Paradigmenwechsel hinarbeitete. Er spricht zwar nicht von der paulinischen Kreuzespredigt, wohl aber vom Zentralthema der Verkündigung Jesu, vom Gottesreich, dessen Proklamation Jesus, wie gerade die heutige Deutung erkennen läßt, mit innerer Konsequenz in den Tod führte und so im Kreuz ausmündet. Wenn das noch einer zusätzlichen Vergewisserung bedürfte, so ginge sie von dem Leitwort aus, das unübersehbar über der geistigen Lebensarbeit und dem sie krönenden Martyrium EDITH STEINS steht und als das ihr zugesprochene »Paßwort« zu gelten hat: Kreuzeswissenschaft. Mit ihm verweist sie für einen jeden, der sehen kann, die heutige Spiritualität und insbesondere auch die Gegenwartstheologie auf den von ihnen zu beschreitenden Weg.

Das mystische Stadium

Mit der Aufhellung des sich anbahnenden Kategorien- und Paradigmenwechsels ist die gegenwärtige Glaubenswende aber noch keineswegs ganz ausgeleuchtet. Denn es wäre

¹⁸ H. SCHELL, Christus, Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung, Mainz 1906, 14.

schwerlich dazu gekommen, wenn nicht das Christentum insgesamt in jenem Übergang begriffen wäre, den KARL RAHNER mit dem lapidaren Satz umschreibt, daß der Christ der Zukunft entweder ein Mystiker oder — überhaupt nicht sein werde. Ihr volles Profil gewinnt diese These erst im Zusammenhang mit NIETZSCHES destruktiver Stadienlehre, derzufolge das Christentum zunächst »als Dogma« zugrunde ging, um dann jedoch eine um so größere Macht über das Verhalten der Menschen zu gewinnen; jetzt aber stehe es im Begriff, auch seine moralische Autorität zu verlieren, da seine gegenwärtige Verfassung seiner Selbstauflösung »als Moral« gleichkomme.¹⁹ In die Rahnersche Perspektive gerückt folgt jedoch auf das dogmatische und moralische Stadium nicht die von Nietzsche erwartete Selbstaufhebung, sondern — und dies aus innerer Notwendigkeit — das mystische. Inzwischen deutet vieles darauf hin, daß sich das spannungsreiche Verhältnis von kirchlicher Führung und Kirchenvolk letztlich aus dem dramatischen Übergang des moralischen Stadiums in das mystische erklärt und dadurch auch seine zu erhoffende Lösung findet.

Auch das wirkt wie eine längst schon vorgegebene, bei ihrer Entstehung aber nicht zum Zug gekommene Tendenz. Sie tritt in aller Offenheit schon in den dichterischen Zeugnissen der Romantik zutage. Im Entwurf zu seiner Friedenshymne erlebt HÖLDERLIN, wie der »Versöhnende«, Christus, der Ursprung und Inbegriff des Friedens, »Freundesgestalt annimmt« und so das Verheißungswort, daß er die Seinen aus dem Stand der Knechtschaft erheben und in ein Freundschaftsverhältnis zu sich ziehen wolle, einlöst. Und der Nachgeborene der romantischen Schule, MARTIN DEUTINGER, spricht sich mit großer Entschiedenheit gegen ein »knechtisches«, nur der Legalität verschriebenes Christentum aus, um nicht weniger nachdrücklich für ein Christentum im Geist der Gottesfreundschaft einzutreten.²⁰ Für eine stärkere Einbeziehung des Erfahrungsmoments plädiert noch eine Generation später der derselben Denkrichtung verpflichtete Systematiker ALOIS VON SCHMID, indem er dem »mystischen Postulat« die erkenntnistheoretische Begründung nachschob. Für ihn ist es mit dem formalen Glauben noch nicht getan; vielmehr müsse das Geglaubte »auch innerlich in seinen Wirkungen« erfahren werden, da Erfahrungen dieser Art nicht nur »auf einzelne, sondern auch auf die menschliche Gesellschaft« regenerierend zurückwirken. Sie könnten sogar dazu verhelfen, die »so zerrissene, aus vielen Wunden blutende moderne Menschheit«, wenn die Not aufs höchste gekommen, wieder für ein lebendiges Christentum zu erobern und dadurch eine »Periode neuen Kulturfortschritts« heraufzuführen.²¹

Aus dieser Zeugenreihe ragt aber wiederum die Gestalt HIRSCHERS hervor, der aufgrund seiner theologischen Position ohnehin den leichteren Zugang zur Mystik hatte. Mit seinem Reich-Gottes-Konzept verpflichtet er die Moraltheologie auf ein ausgesprochen mystisches Programm. Denn mit der Ansage »das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen« (Mk 1,15) erhebt Jesus zwar den Anspruch, das ganze Dasein, angefangen von der persönlichen Lebensgestaltung bis zur politischen Ordnung nach Gott auszurichten und

¹⁹ F. NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral III, § 27.

²⁰ M. DEUTINGER, Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes (von 1862—65), in: Theologie in Aufbruch und Widerstreit, 424.

²¹ A. VON SCHMID, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie (von 1900): A. a. O., 521 f.

seiner Herrschaft zu unterwerfen; doch geschieht das in der Sprache einer Verheißung, die zudem von dem »nahegekommenen« Gottesreich wie von einer Person redet. Auch überrascht die Tatsache, daß Jesus in diesem Programmwort nicht, wie man von seinem Taufenerlebnis her erwarten könnte, von Gott, seinen Ratschlüssen, seinen Willensverfügungen und vom Verhältnis des Menschen zu ihm spricht, sondern statt dessen einen Mittelbegriff — »Reich Gottes« — gebraucht, in dem die Beziehung Gottes zur Welt und der menschlichen Gemeinschaft zu ihm im Vordergrund steht. Darin kommt der spirituelle Zug dieses Programms zum Vorschein. Es will die Verwandlung des Menschen, deutlicher noch gesagt: seine Anverwandlung an den, der Inbegriff der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Von diesem mystischen Prozeß verspricht sich Jesus die Rettung des »Hauses Israel«, das er bereits vom Feuer des Zeitgerichts bedroht sieht. Für ihn stehen nach einer von MARTIN BUBER wieder aufgenommenen Tradition Mystik und Politik in einem engeren Verhältnis, als die gängige Begriffsbestimmung vermuten läßt. Für ihn braucht die Politik bisweilen mystische Direktiven und Impulse, wenn sie nicht in die Irre gehen und ins Verderben führen soll.²²

Wenn es sich aber so verhält, haben HIRSCHER und die Erneuerer seines Grundgedankens als die Wegbereiter der Idee zu gelten, daß das Christentum im kommenden Jahrtausend nur überleben kann, wenn es ihm gelingt, seine spirituellen Reichtümer zu aktivieren, um sich aus einem noch weithin von heteronomen Strukturen bestimmten Zustand in sein mystisches Stadium zu erheben. Im Maß wie ihm dies gelingt, wird auch das Bestreben jener Denker die längst verdiente Rechtfertigung erfahren, die, mit HIRSCHER und DEUTINGER gesprochen, darauf ausgingen, den Geist der knechtischen Furcht durch den der Freiheit, der Liebe und der Gottesfreundschaft zu überwinden.

²² J. B. VON HIRSCHER, Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland (von 1823), leicht gekürzte Ausgabe von L. FRATZ unter dem Titel »Heilswissen oder Spekulation?«, Köln 1967, 36—39; 50—55; 63—74.