

Theologie und Kirche*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

»Es wird wohl kein verständiger Christ bestreiten wollen, daß die Fürsorge für das Wort Gottes unter den Menschen allein der Kirche anvertraut ist.«¹ Dieser Satz stammt nicht etwa von einem in seiner Lehramtsroutine festgefahrenen kurialen Funktionär, der nur noch seine Amtsbefugnisse vor Augen hat und nicht mehr imstande ist, die Fülle der Probleme wahrzunehmen. Er wurde vielmehr im Jahre 1935 auf dem Höhepunkt des nationalsozialistischen Kirchenkampfes von einem Schüler Rudolf Bultmanns formuliert, der in der vordersten Linie der bekennenden evangelischen Kirche stand und in einer beschwörenden Rede die Kirche an ihre Verantwortung für den theologischen Unterricht erinnerte. Es war Heinrich Schlier, der mit diesen Worten alles andere als bloß akademische Theorien oder bürokratische Belehrungen äußert. Der Versuch des Staates, das lutherische Christentum in ein deutsches Christentum umzuwandeln und es dadurch für den Totalitarismus der Partei nutzbar zu machen, hatte ihm wie vielen seiner Weggefährten die Augen dafür geöffnet, daß Theologie entweder in und aus der Kirche ist oder nicht ist. So trägt dieser Satz ein Schicksal in sich: den Verzicht auf das Lehramt an der Universität, das von einer ängstlich und ratlos gewordenen Kirche nicht mehr getragen wurde, sondern sich in seine scheinbare akademische Freiheit zurückgezogen, sich damit aber zum Spielball der herrschenden Mächte gemacht hatte und nun dem Zugriff der Parteimacht offenstand.² In dieser Lage wurde klar, daß die Bindung an die Kirche die Freiheit der Theologie ist und daß sie mit jeder anderen Freiheit sich selbst und die ihr anvertraute

* Vortrag im Rahmen der »President's lecture« des St. Michel College, Toronto (14. 4. 1986); in italienischer Sprache vorgetragen in Brescia (22. 3. 1986) und in Bologna (30. 4. 1986).

1 H. Schlier, Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht. In: ders., Der Geist und die Kirche. hg. von V. Kubina u. K. Lehmann. Freiburg 1980, S. 241-250; Zitat S. 241. Erstveröffentlichung Wuppertal-Barmen 1935.

2 Vgl. dazu die biographische Zeittafel zu Schliers Lebensweg, a.a.O., S. 304. Schlier gab 1935 die *Venia legendi* zurück, nachdem eine Beurlaubung an die Kirchliche Hochschule nicht genehmigt worden war. Zuvor schon war eine Berufung an die Universität Halle ebenso abgelehnt worden wie Schliers Ernennung zum außerordentlichen Professor in Marburg; beides wegen seiner Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche. Als Einführung in Schliers theologisches Denken kann dienen A. Schneider, Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von H. Schlier. Frankfurt 1981; sachkundige Rezension dazu von P. Kuhn. In: »Theologische Revue« 82 (1986), S. 31-34. Beachtenswert auch J. Junttila, Corpus Christi Pneumaticum. Heinrich Schlier in käsitys kirkosta. Helsinki 1981; finnisch mit ausführlichem Resümee in deutsch.

Sache verrät. Es wurde klar, daß es theologisches Lehramt nicht geben kann, wenn es ein kirchliches Lehramt nicht gibt, weil dann ja Theologie keine andere Gewißheit hätte als die einer jeden Geisteswissenschaft, d. h. die Gewißheit der Hypothese, über die man streiten, aber auf die man nicht sein Leben stellen kann. Wäre es so, dann wäre es Anmaßung, wenn Theologie irgend etwas anderes sein wollte als Geschichte und eventuell Psychologie oder Soziologie oder auch Philosophie des Christentums.

Diese Einsicht drängte sich damals mit brennender Schärfe auf, obgleich sie keineswegs von der Mehrheit der Theologen als evident anerkannt wurde. Sie wurde zur Grenzlinie zwischen liberaler Anpassung, die allerdings aus Liberalität schnell in Dienstbarkeit des Totalitarismus umschlug, und der Entscheidung für die bekennende Kirche, die zugleich Entscheidung für die Theologie in der Bindung an das Bekenntnis und damit an die lehrende Kirche war. Heute, in äußerlich friedlicher Zeit, sind die Konturen nicht ohne weiteres so scharf zu sehen. Gewiß werden katholische Theologen das Lehramt im allgemeinen grundsätzlich in seiner Existenz nicht bestreiten.³ Die Vorgabe der kirchlichen Überlieferung und ihrer Ordnung ist – anders als in der reformatorischen Tradition – für den Katholiken in diesem Punkt unzweideutig. Aber das von innen her Notwendige und Positive des Lehramts hat heute auch im allgemeinen Bewußtsein der katholischen Theologie seine Evidenz verloren. Die kirchliche Autorität erscheint als eine wissenschaftsfremde Instanz, die es eigentlich aus der Logik der Wissenschaft heraus nicht geben dürfte. Wissenschaft – so scheint es – kann nur ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit folgen; ihre Gesetzmäßigkeit aber ist es, daß in ihr nichts anderes als das vernünftige, das sachliche Argument zählt. Daß anstelle des Arguments und der durch Argumente erzielten Einsicht eine Autorität entscheide, was zu lehren oder nicht zu lehren sei, das gilt als wissenschaftswidrig: Es diskreditiert die Theologie im Organismus der Universität. Nicht Autorität entscheidet, sondern Argumente, und wenn dennoch Autorität zu entscheiden versucht, kann dies nur Anmaßung von Macht sein, gegen die man sich zur Wehr setzen muß.⁴

Daß auch katholische Theologie heute weithin so denkt, hat sie in eine widersprüchliche Lage gebracht. Für sie gilt nun wieder und verstärkt das, was Romano Guardini an seinen theologischen Lehrern in der Zeit der

3 Der heutige Diskussionsstand der deutschsprachigen Theologie wird gut sichtbar in dem von W. Kern herausgegebenen Sammelband: *Die Theologie und das Lehramt*. Freiburg 1982. Wichtig besonders der materialreiche und ausgewogene Beitrag von M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungsselektions*, S. 17-62.

4 Vgl. die freilich noch einmal anders gewendete Lehramtskritik von P. Eicher, *Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen*. In: W. Kern, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 116-151.

modernistischen Krise und kurz danach feststellte, daß nämlich ihr Katholizismus nur ein »durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus« war.⁵ So hinkte ihr Denken nach beiden Seiten hin: Es konnte als Liberalismus nicht überzeugen, weil der widerwillig ertragene Dogmengehorsam es begrenzte. Es konnte aber ebenso wenig den Katholizismus empfehlen, der nur Fessel, nichts Eigenes, Positives, Lebendiges und Großes war. In einer solchen Zwiespältigkeit kann man auf die Dauer nicht stehenbleiben. Wenn Kirche und kirchliche Autorität für Theologie ein wissenschaftsfremder Faktor ist, dann sind Theologie und Kirche gleichermaßen gefährdet. Denn eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet; eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebiges auf. Deswegen muß die Frage nach dem inneren Zusammenhang beider von Grund auf neu bedacht und zur Evidenz geführt werden: nicht um Interessenssphären abzugrenzen; nicht um Macht zu erhalten oder zu beseitigen, sondern um der Redlichkeit der Theologie und schließlich um der Redlichkeit unseres Glaubens selber willen.

Das Thema ist unermesslich; es kann in einer Vorlesung auch nicht annähernd vollständig behandelt werden. Ich kann nur versuchen, einige Gesichtspunkte herauszugreifen, die zum Weiterdenken führen sollen. Dabei möchte ich bewußt die Frage des Lehramts zwar nicht ausklammern, aber doch eher am Rande berühren, weil sie ungenügend gestellt wird, wenn nicht vorher das eigentlich Grundlegende geklärt ist: der innere Wesenszusammenhang, der Kirche und Theologie miteinander verbindet. Ihn darzustellen, gibt es viele Wege. Beim Zusammenbruch des klassisch-liberalen Modells in der Zeit zwischen den Kriegen und dann erst recht in der Zeit des Kirchenkampfes im Dritten Reich ist dieser Zusammenhang von den bedeutendsten theologischen Denkern der Epoche neu erfaßt und von jedem auf seine Weise dargestellt worden. Vielleicht der erste, der hier die Tür aufstieß, war der damalige Privatdozent Romano Guardini, bei dem zwei geistesgeschichtliche Vorgänge persönliche Erfahrung geworden waren: Der Kantianismus hatte den Glauben seiner Kindheit zerbrochen; die Bekehrung wurde zur Überwindung Kants, und die Überwindung Kants war Neuanfang des Denkens im Gehorsam gegen ein Wort, das aus dem lebendigen und verbindlichen Gegenüber der Kirche kommt.⁶ Nach dem Ersten Weltkrieg war es dann der

5 R. Guardini. *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Düsseldorf 1984, über den Bonner Moraltheologen F. Tillmann: ». . . kritische Haltung aber war, wie die später hervortretende »Bonner Richtung« zeigte, im Grunde ein durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus« (S. 33).

6 R. Guardini, a. a. O., S. 32ff.; 68-72; 83-87. Vgl. meinen Versuch: *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*. In: J. Ratzinger. *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*. Düsseldorf 1985, S. 128-133; H. B. Gerl, *Romano Guardini*. Mainz 1985, S. 52-76.

große evangelische Exeget und Historiker Erich Peterson, der im Disput mit Harnack und mit Barth das Ungenügen der Dialektik und ihres nur scheinbaren Ernstes wie das Ungenügen des Liberalismus aufdeckte, zum Dogma und schließlich zur katholischen Kirche fand.⁷ Auf seine Weise erkannte aber auch Karl Barth, wiederum im Streit mit Harnack, daß Theologie kirchlich ist oder nicht ist; daß er sein großes Werk »Kirchliche Dogmatik« nannte, war und bleibt ein Bekenntnis, ohne dessen Entscheid dieses Werk nicht existieren würde.⁸ Und schließlich ist der Name Heinrich Schlier zu nennen, der im Streit mit dem Nationalsozialismus und im Entscheid gegen eine hinkende akademische Theologie neu erfaßte, daß Theologie eben deshalb Kirche und kirchliche Lehrentscheidung braucht, weil sie ganz und gar für nichts anderes da ist als dafür, das Wort Gottes »in einer geordneten und ausdrücklichen Weise erkennen zu lernen«.⁹ Auch dieser Entscheid war wie die anderen – wir haben es schon gesehen – mit Schicksal befrachtet: zunächst mit dem Inkaufnehmen des Amtsverzichts unter der politischen Verfolgung, später führte ihn der so eingeschlagene Weg in die katholische Kirche. Es wäre reizvoll, am Denken dieser vier großen Gestalten, an ihrem Gegensätzlichen und an ihrem Gemeinsamen, das Thema Kirchlichkeit der Theologie zu beleuchten und zu bedenken.¹⁰

Das neue Subjekt als Voraussetzung und Grund aller Theologie

Aber das würde hier viel zu weit führen. So möchte ich es mit einem Ausgangspunkt versuchen, der auf den ersten Blick ohne Zusammenhang mit unserem Thema zu sein scheint, in Wirklichkeit aber meiner Überzeugung nach an den Grund heranführt, ohne dessen Bedenken hier nichts zu verstehen ist. Ich meine das Wort des Galater-Briefes, in dem Paulus das unterscheidend Christliche zugleich als umstürzende persönliche Erfahrung und als objektive Realität beschreibt: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Der Satz steht am Ende jener kurzen geistlichen Autobiographie, die Paulus vor seinen Lesern entwirft – nicht um sich selbst zu rühmen, sondern um im Verweis auf seine eigene Geschichte mit Christus und mit der Kirche die Botschaft klarzumachen, die ihm aufgetragen ist. Diese Apologie seines Weges führt ihn sozusagen immer weiter von außen

7 Die entscheidenden Zeugnisse dieses Weges sind gesammelt in: E. Peterson. Theologische Traktate. München 1951.

8 Vgl. H. U. von Balthasar. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951.

9 H. Schlier, a. a. O. (s. Anm. 1), S. 227.

10 Aus dem französischen Sprachraum müßte mit gleichem Gewicht noch hinzugefügt werden L. Bouyer. Vgl. den faszinierenden Rückblick auf seinen Weg und die umfassende Darstellung seiner Sicht von Theologie in dem aus Gesprächen mit G. Daix entstandenen Buch: L. Bouyer. Das Handwerk des Theologen. Einsiedeln 1980.

nach innen: Zuerst werden die äußeren Ereignisse seiner Berufung und seines Weges dargestellt, aber dann wird schließlich in diesem einen Satz das innere Ereignis blitzartig sichtbar, das in alledem geschah und alledem zugrunde liegt. Dieses innere Ereignis ist zugleich ganz persönlich und ganz objektiv. Es ist eigenste Erfahrung, und es sagt doch aus, was das Wesen des Christentums für einen jeden ist. Es wäre noch viel zu schwach ausgedrückt, wenn man es so erklären würde: Christ werden und Christ sein beruht auf Bekehrung, obwohl man mit einer solchen Aussage durchaus in die richtige Richtung zielt. Aber Bekehrung ist im paulinischen Sinn etwas sehr viel Radikaleres als etwa die Revision einiger Meinungen und Einstellungen. Sie ist ein Todesvorgang. Anders ausgedrückt: Sie ist ein Subjektwechsel. Das Ich hört auf, autonomes, in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Es wird sich selbst entrissen und in ein neues Subjekt eingefügt. Das Ich geht nicht einfach unter, aber es muß sich in der Tat einmal ganz fallen lassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.

Der Grundgedanke, daß Bekehrung ein Preisgeben der alten isolierten Subjektivität des Ich und das Sichfinden in einer neuen Subjekteinheit ist, in der die Grenzen des Ich gesprengt sind und so die Berührung mit dem Grund aller Wirklichkeit möglich wird – dieser Grundgedanke kehrt in einem anderen Zusammenhang im Galaterbrief noch einmal mit neuen Akzenten wieder. Paulus verfolgt das Thema, ob der Mensch sich sozusagen selbst zu sich selber machen kann oder ob er sich sich schenken lassen muß, mit Hilfe des Gegensatzpaares von Gesetz und Verheißung. Dabei betont er sehr nachdrücklich, daß die Verheißung nur im Singular ergangen ist. Sie gilt nicht einer Menge nebeneinanderstehender Subjekte, sondern sie gilt »dem Samen Abrahams« in der Einzahl (Gal 3,16). Es gibt nur *einen* Verheißungsträger, und außerhalb davon ist die verworrene Welt der Selbstverwirklichung, in der die Menschen sich gegenseitig konkurrieren und Gott konkurrieren wollen, dabei aber nur an ihrer eigentlichen Hoffnung vorbeearbeiten. Aber wie soll Verheißung Hoffnung sein, wenn sie nur für einen einzigen gilt? Die Antwort des Apostels lautet: »Ihr seid in Christus hineingetauft, ihr seid mit Christus umkleidet worden. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Frau – denn ihr seid alle ein einziger in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr Abrahams Same, Erben gemäß der Verheißung« (Gal 3,28). Es ist wichtig zu beachten, daß Paulus nicht etwa sagt: ihr seid eins, sondern er betont: ihr seid *einer*. Ihr seid ein neues, einziges Subjekt mit Christus geworden und so – durch die Subjektverschmelzung – im Raum der Verheißung.¹¹

11 Zur Auslegung von Gal 2.20 H. Schlier. Der Brief an die Galater. Göttingen 1962, S. 101-104; F. Mußner. Der Galaterbrief. Freiburg 1974, S. 182-187. Beide Kommentare auch zu den übrigen hier angesprochenen Galater-Texten.

Dieser zweite Text ist wichtig, weil er den objektiven Gehalt deutlich macht, der in der ersten Formel »Ich, doch nicht mehr ich« zwar auch zugrunde liegt, aber für den Leser nicht so deutlich sichtbar ist. Den Subjektwechsel, um den es hier geht, kann jemand nicht aus eigenem Vornehmen. Das wäre unlogisch und widersinnig. Dann bliebe er ja gerade wieder im »Werk«, in der unübersteiglichen Verslossenheit des eigenen Subjekts. Der Subjektwechsel schließt ein Passivum ein, das Paulus mit Recht als Tod, als Beteiligung am Kreuzesgeschehen bezeichnet. Er kann einem nur von außen her, vom anderen her widerfahren. Weil die christliche Bekehrung die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich aufbricht, darum kann sie einem nur vom Nicht-Ich her gegeben werden und sich niemals in der bloßen Innerlichkeit des eigenen Entschlusses vollenden. Sie hat sakramentale Struktur. Das »Ich lebe, doch nicht mehr ich« beschreibt nicht eine private mystische Erfahrung, sondern umschreibt das Wesen der Taufe.¹² Es geht um einen sakramentalen, d. h. um einen ekklesialen Vorgang. Das Passiv des Christwerdens verlangt das Aktiv der handelnden Kirche, in der sich die Subjekteinheit der Glaubenden leibhaft und geschichtlich darstellt. Nur von hier aus kann man das paulinische Wort von der Kirche als dem »Leib Christi« angemessen begreifen. Es ist mit dem Christus-Anziehen bzw. Mit-Christus-überkleidet-Werden identisch, wobei dies neue Kleid, das die Christen zugleich verhüllt und freimacht, die neue Leiblichkeit, der Leib des auferstandenen Christus ist.

Wer von dieser Einsicht her Paulus liest, stößt immer wieder von den verschiedensten Seiten her auf die gleiche Grundeinsicht. In der Tauftheologie des Römerbriefes wird sie mit dem Gedanken der Überlieferung, d. h. mit den Inhalten des christlichen Erkennens und Bekennens verbunden. Taufe wird hier beschrieben als ein Übereignetwerden in den Typus der Lehre hinein; die subjektive Entsprechung zu diesem Vorgang der Übergabe in einen gemeinsamen Erkennensraum hinein ist ein vom Herzen her kommender Gehorsam (Röm 6,17).¹³ Von einer nochmals anderen Seite her begegnet uns derselbe Gedanke im ersten Korintherbrief. Paulus entwickelt den der antiken Sozialphilosophie geläufigen Vergleich vom Leib und seinen Gliedern. Bei der Übertragung auf die Kirche folgt eine überraschende Wendung, die meist übersehen wird. Das führt dann zwangsläufig zu einer Mißdeutung der Grundlagen der paulinischen Ekklesiologie, die zwar Anleihen aus der damaligen Soziologie durchaus nicht verschmäh, aber von einer völlig anderen Grundkonzeption geleitet ist. Paulus sagt nämlich nicht: Wie es im Organismus viele zusammenwirkende Glieder gibt, so ist es auch in der Kirche. Das wäre ein rein soziologisches Kirchenmodell. In dem Augenblick, in dem er das antike

12 H. Schlier, a. a. O., S. 102.

13 H. Schlier, *Der Römerbrief*. Freiburg 1977, S. 207-210; E. Käsemann, *An die Römer*. Tübingen 1973, S. 171f.

Bild verläßt, verlegt er vielmehr den Gedanken auf eine ganz andere Ebene, indem er sagt: Wie es mit Leib und Gliedern ist, »so ist der Christus« (1 Kor 12,12). Das gegenübergestellte Subjekt ist nicht die Kirche, denn die ist nach Paulus überhaupt kein getrenntes und in sich selbst stehendes Subjekt. Das neue Subjekt ist vielmehr »der Christus« selbst, und die Kirche ist nichts anderes als der Raum dieser neuen Subjekteinheit, die damit viel mehr ist als bloße soziale Interaktion. Es handelt sich also um denselben christologischen Singular wie im Galaterbrief, der auch hier auf das Sakrament verweist, diesmal allerdings auf die Eucharistie, deren Wesen Paulus zwei Kapitel zuvor in dem kühnen Satz umschreibt: »Weil es ein Brot ist, darum sind die vielen ein Leib« (10,17). »Ein Leib« – das dürfen wir gemäß der biblischen Bedeutung von *Soma* sehr wohl auch mit »ein Subjekt« übersetzen, wenn wir dabei die Leiblichkeit und die Geschichtlichkeit dieses Subjekts mithören.

Bevor wir uns der Frage stellen, was denn dies alles nun eigentlich mit der Theologie zu tun habe, möchte ich wenigstens im Vorbeigehen andeuten, wie sich derselbe Sachverhalt im Johannes-Evangelium spiegelt. Wenn nämlich Paulus vor allem von der Frage nach dem Glauben und dem ihm zugehörigen Bekenntnis bewegt ist, so stellt Johannes sehr nachdrücklich die Frage des rechten Verstehens. Beiden geht es freilich dabei zuletzt um die Wahrheit unseres Seins. Johannes sieht sich der Tatsache ausgesetzt, daß alles bloß empirische – wir würden sagen: bloß historische – Reden von Jesus in einem geradezu absurden Knäuel von Mißverständnissen haften bleibt. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich dabei auf die Frage, woher er denn eigentlich komme. Wir stehen hier schon vor dem typisch historistischen Mißverständnis, welches glaubt, einen Sachverhalt dadurch erklärt zu haben, daß man seinen Entstehungsprozeß analysiert. Für Johannes ist dies ein grober Irrtum. Wenn man aber Jesus nicht durch die Klärung seiner Herkunft, durch die Rückführung auf Historie wirklich kennenlernen kann, wie dann? Johannes gibt darauf eine Antwort, die dem modernen Denken zunächst mythologisch erscheinen muß. Er sagt: Nur der Paraklet kann ihn bekanntmachen, der Geist, der der Geist des Vaters und des Sohnes selber ist. Man kann jemand nur durch sich selbst verstehen. Wenn man näher zuhört, sieht man bald, daß der Verweis auf die Pneumatologie Einweisung in die Ekklesiologie ist und daß es sich dabei um einen genau umschriebenen Verstehensvorgang handelt. Denn wie wirkt der Geist? Zunächst einmal dadurch, daß er Erinnern gibt, ein Erinnern, in dem sich das einzelne zusammenfügt zur Ganzheit, die dem vorher unverstandenen einzelnen seine rechte Bedeutung verleiht. Des weiteren kennzeichnet ihn das Hören: Er spricht nicht aus sich selbst, er hört und lehrt hören; d. h., er fügt nicht hinzu, sondern er führt in das Wort hinein, das im Hören Licht wird. Er vergewaltigt nicht, sondern er läßt das Gegenüber zur Sprache kommen und in mich hereintreten. Und darin liegt dann schon das Weitere: Er wirkt einen Raum des Hörens und des Erinnerns, ein »Wir«, das bei Johannes Kirche als

Stätte der Erkenntnis umschreibt. Nur in diesem Wir der Teilhabe am Ursprung, nur durch Teilhabe überhaupt geschieht Verstehen. Bultmann hat das sehr schön verdeutlicht, wenn er über das Zeugnis des Geistes nach Johannes sagt: »Es ist ›Wiederholung‹, Erinnerung im Licht der gegenwärtigen Gemeinschaft mit ihm.«¹⁴

Bekehrung, Glauben und Denken

Obgleich dies Ganze zunächst von unseren gängigen Fragen nach dem Begriff und nach den Methoden der Theologie ziemlich weit entfernt ist, beginnen sich doch wohl die Zusammenhänge allmählich abzuzeichnen. Fangen wir mit einer scheinbaren Banalität an: Theologie setzt Glauben voraus. Sie lebt von dem Paradox einer Verbindung von Glaube und Wissenschaft. Wer dieses Paradox aufheben will, hebt die Theologie auf und sollte den Mut haben, dies auch zu sagen. Wer es aber grundsätzlich annimmt, muß auch die Spannungen annehmen, die in dieser Paradoxie liegen. In ihr kommt die besondere Art des christlichen Anspruchs auf Wahrheit, das eigentliche Wesen des Christentums im Ganzen der Religionsgeschichte zum Vorschein. Denn das Phänomen Theologie im strengen Sinn des Wortes ist ein ausschließlich christliches Phänomen, das es anderwärts so nicht gibt. Darin wird vorausgesetzt, daß es im Glauben um Wahrheit geht, d. h. um Erkenntnis, die sich nicht nur auf das Funktionieren irgendwelcher Dinge bezieht, sondern auf die Wahrheit unseres Seins selbst; also darum geht, wie wir sein müssen, damit wir recht sind. Es wird vorausgesetzt, daß diese Wahrheit erst im Glauben zugänglich werde; daß der Glaube ein uns geschenkter neuer Anfang des Denkens ist, den wir nicht aus uns selbst setzen oder ersetzen können. Aber es wird zugleich vorausgesetzt, daß diese Wahrheit dann unser ganzes Sein erhellt und darum auch unseren Intellekt anspricht, von ihm verstanden werden will. Es wird vorausgesetzt, daß diese Wahrheit sich als Wahrheit an die Vernunft richtet, von ihr gedacht werden muß, um dem Menschen zu eigen zu werden und ihre volle Kraft zu entfalten. Während der Mythos in Griechenland wie in Indien nur vielfältige Bilder des immer ungreifbar bleibenden Wahren ausbreiten will, ist der Glaube an Christus in seinen grundlegenden Aussagen nicht austauschbar. Er hebt zwar die grundsätzliche Grenze des Menschen gegenüber der Wahrheit nicht auf, d. h., er beseitigt nicht das Gesetz der Analogie, aber die Analogie ist etwas anderes als die Metapher. Sie steht immer der Erweiterung und der Vertiefung offen, aber sie sagt in der Grenze

¹⁴ R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen 1957¹⁵, S. 427; vgl. zu dem über Johannes hier Ausgeführten den schönen Beitrag von H. Schlier, *Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium*. In: *Der Geist und die Kirche* (s. o. Anm. 1), S. 165-178.

des Menschlichen die Wahrheit selber aus. Insofern gehört Rationalität zum Wesen des Christentums, und zwar in einer Weise, wie sie von anderen Religionen nicht beansprucht wird. Wer ihren Gang unterdrückte, würde sich einer unverzichtbaren Dimension des Glaubens entgegenstellen. Darin liegt die Grenze, die das Lehramt der Kirche in seiner Zuordnung zur Theologie beachten muß.

Aber zunächst müssen wir den Gedanken zu Ende führen, der sich von Paulus und von Johannes her abzeichnete. Wir können jetzt sagen: Zur Theologie gehört Glauben, und zur Theologie gehört Denken. Das Fehlen des einen wie des anderen würde sie auflösen. Das bedeutet: Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht.¹⁵ Diesen neuen Anfang anzunehmen, nennen wir »Bekehrung«. Weil es Theologie ohne Glaube nicht gibt, gibt es sie nicht ohne Bekehrung. Bekehrung kann viele Formen haben. Sie muß nicht immer in einem punktuellen Ereignis geschehen wie bei Augustinus oder bei Pascal, bei Newman oder bei Guardini. Aber in irgendeiner Form muß dieses Ja zu diesem neuen Anfang bewußt übernommen, muß die Wende vom Ich zum Nicht-mehr-Ich vollzogen sein. Es leuchtet von daher wohl ohne weiteres ein, daß die Chance zu schöpferischer Theologie um so größer ist, je mehr Glaube wirklich zur Erfahrung wurde; je mehr die Bekehrung in einem schmerzhaften Prozeß der Verwandlung innere Evidenz erhielt; je mehr sie als der unerläßliche Weg erkannt wurde, in die Wahrheit des eigenen Seins vorzudringen. Deswegen kann sich an den Bekehrten immer wieder der Weg zum Glauben orientieren; deswegen helfen sie uns am meisten darin, die Vernunft der Hoffnung zu erkennen und zu bezeugen, die in uns ist (vgl. 1 Petr 3,15). Der Zusammenhang von Theologie und Heiligkeit ist daher nicht irgendein sentimentales oder pietistisches Gerede, sondern folgt aus der Logik der Sache und bestätigt sich die ganze Geschichte hindurch. Athanasius ist nicht denkbar ohne die neue Christuserfahrung des Mönchsvaters Antonius;¹⁶ Augustinus nicht ohne die Passion seines Weges zur christlichen Radikalität; Bonaventura und die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts nicht ohne die ungeheure neue Vergegenwärtigung Christi in der Gestalt des heiligen Franz von Assisi; Thomas von Aquin nicht ohne den Durchbruch zum Evangelium und zur Evangelisation bei Dominikus, und so könnte man

15 Dies hat R. Guardini sehr nachdrücklich herausgestellt in seinem kleinen Buch: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament* (Herderbücherei 1962), S. 138-141.

16 Sehr erhellend dazu J. Roldanus. *Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius*. In: *Theol. Phil.* 58 (1983), S. 194-216.

fortfahren, die ganze Geschichte der Theologie hindurch. Die bloße Rationalität reicht noch nicht aus, um große christliche Theologie hervorzubringen: Im Grunde bleiben selbst so herausragende Gestalten, wie Ritschl, Jülicher, Harnack, aus dem Abstand späterer Generationen gelesen, theologisch seltsam leer. Umgekehrt kann natürlich eine ängstlich in sich verschlossene Frömmigkeit nicht zu einer Aussage führen, in der Glaube neue Evidenz empfängt und so wieder Botschaft über seine Grenzen hinaus an die nach Wahrheit suchenden Menschen wird.

*Der ekklesiale Charakter der Bekehrung
und seine Konsequenzen für die Theologie*

In diesen Überlegungen ist ein weiterer Schritt schon angelegt. Glaube verlangt Bekehrung, so sagten wir. Bekehrung aber ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem, was mir vorausgeht und was nicht aus mir selber kommt. Und dieser Gehorsam bleibt, weil dieses Vorausgehende nicht durch Erkenntnis zu einem Bestandteil meines eigenen Denkens wird, sondern umgekehrt ich mich ihm zueigne, es immer über mir bleibt. Für den Christen ist dieses Vorausgehende kein »Es«, sondern ein »Er«, besser: ein Du. Es ist Christus, das fleischgewordene Wort. Er ist der neue Anfang, von dem her wir denken. Er ist das neue Ich, in dem die Grenze der Subjektivität, die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt aufgesprengt werden, so daß ich sagen kann: ich, doch nicht mehr ich.

Von diesem Punkt aus eröffnen sich nun Ausblicke nach verschiedenen Seiten. Ich versuche nur, sie ganz kurz anzudeuten. Zunächst ist der Wir-Charakter dieses Vorgangs evident. Die Bekehrung führt nicht in ein Privatverhältnis mit Jesus, das dann im Grunde wieder nur ein Selbstgespräch bliebe. Sie ist Übereignung an den Typus der Lehre, wie Paulus sagt; Eintreten in das Wir der Kirche, das wir bei Johannes gefunden haben. Nur so ist der Gehorsam konkret, der der Wahrheit gebührt. Vor allem Guardini hat diesen Kern seiner Bekehrungserfahrung immer wieder dargestellt, der die Mitte seiner Theologie und ein Neuanfang in der Theologie nach dem Scheitern des liberalen Modells geworden ist. Sein Bekehrungswort, das ihm zur Wende des Lebens wurde, war Mt 10,39 gewesen: »Wer sein Leben finden will (wer sich selbst verwirklichen will), wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.« Nach allen Vergeblichkeiten der Selbstverwirklichung hatte sich ihm dieses Wort mit einer untrüglichen menschlichen Evidenz in seine Seele gebrannt. Man muß sich verlieren, um zu sich zu kommen. Aber wohin? Gewiß nicht ins Irgendwo. Ein solches Verlieren kann nur *einen* angemessenen Adressaten haben: Gott. Aber wo ist Gott? Guardinis Erfahrung lautet: »Den ›frei zugänglichen Gott‹ gibt es nicht. Gegenüber dem Anspruch des autonomen Gott-Suchens . . . ist Er der Unbe-

kannte, der »in unzugänglichem Lichte wohnt« (1 Tim 6,16).¹⁷ Nur der konkrete Gott kann anderes sein als eine neue Projektion des eigenen Selbst. Nur die Nachfolge Christi ist der Weg des Sich-Verlierens, der ans Ziel führt. Aber auch hier steht nochmals eine Frage auf: Welches Jesusbild ist mehr als Bild? Wo finde ich ihn wirklich, ihn und nicht nur Gedanken über ihn? Guardini weist auf die Vielzahl der Christusbilder hin und stellt fest: »Eine eindringendere Beschäftigung aber sieht wieder jene beunruhigende Ähnlichkeit der verschiedenen Christusbilder mit jeweils dem, der sie entworfen hat. Oft ist es, als seien diese Christusgestalten die idealisierten Selbstporträts derer, die sie gedacht haben.«¹⁸ Und die Antwort? Der, der Fleisch geworden ist, ist Fleisch geblieben. Er ist konkret. »Von der Kirche Christi her ergeht an den einzelnen immer aufs neue die Aufforderung, die eigene Seele zu geben, damit sie in ihrer Neuheit und Eigentlichkeit wieder empfangen werde.«¹⁹ Der Gehorsam gegen die Kirche ist die Konkretheit unseres Gehorsams. Die Kirche ist das neue und größere Subjekt, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart, Subjekt und Objekt berühren. Sie ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus: Eine andere gibt es nicht.²⁰

Das Stichwort Inkarnation eröffnet weitere Einsichten, die Heinrich Schlier in seinem Konversionsbericht eingehend entfaltet hat.²¹ Ich kann sie hier nur noch andeuten: Da ist zunächst der Zusammenhang von Tradition und lebendiger Überlieferung. Da ist im Zusammenhang damit die apostolische Vollmacht, die das Wort der Überlieferung deutet und ihm seine Eindeutigkeit gibt. Da ist schließlich die endgültige Entschiedenheit Gottes für uns. Von ihr her gibt es »nach dem Neuen Testament . . . das Faktum, daß der Glaube sich in konkreten Sätzen fixiert, die vom Glauben konkrete Anerkennung ihrer Wahrheit verlangen.«²² Weil es so ist, konnte Schlier sagen, daß er auf einem streng protestantischen Weg – nämlich *sola scriptura* – katholisch geworden sei. Wer ihm Freund sein durfte, weiß, daß er nichts von der Größe des protestantischen Erbes verloren, sondern es nur zu seiner ganzen Konsequenz gebracht hatte.

17 Das Bekehrungserlebnis ist geschildert in: Berichte über mein Leben (s. o. Anm. 5), S. 71ff. Auf die Stelle Mt 10,39 kam Guardini immer wieder zurück, wie H. B. Gerl, a. a. O. (s. o. Anm. 6), gezeigt hat (44f.); er hat sie in seinem letzten Buch: Die Kirche des Herrn (Würzburg 1965) noch einmal beeindruckend ausgelegt; dort S. 62 das hier angeführte Zitat.

18 Die Kirche des Herrn, S. 63.

19 Ebd., S. 64.

20 Vgl. ebd., S. 67-70.

21 H. Schlier, Kurze Rechenschaft, wieder veröffentlicht in: Der Geist und die Kirche (s. Anm. 1), S. 270-289.

22 Ebd., S. 279.

Ich breche an dieser Stelle den Gang meiner Überlegungen ab, weil das Entscheidende wohl deutlich geworden ist: Kirche ist für die Theologie keine wissenschaftsfremde Instanz, sondern ihr Existenzgrund und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Und Kirche wiederum ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern ein lebendiges Subjekt und konkreter Inhalt. Dieses Subjekt ist seinem Wesen nach größer als jede einzelne Person, ja als jede einzelne Generation. Glaube ist immer Teilhabe an einem Ganzen und gerade darin Führung ins Weite. Aber die Kirche ist auch nicht ein ungreifbarer geistiger Raum, in dem sich jeder das Seinige aussuchen könnte. Sie ist konkret, im verbindlichen Wort des Glaubens. Und sie ist lebendige Stimme, die in den Organen des Glaubens spricht.²³

Glaube, Verkündigung und Theologie

Es ist nicht notwendig, die daraus folgende Theorie des Lehramts und seiner Formen hier im einzelnen zu entfalten; darüber ist oft genug gesprochen worden. Aber einigen konkreten Fragen müssen wir uns noch stellen, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftreten. Denn die Probleme liegen im Konkreten. Es ist gar nicht schwer, in der Theorie anzuerkennen, daß Theologie von ihrem Wesen her kirchlich ist; daß Kirche nicht nur ein organisatorischer Rahmen, sondern ihr innerer Grund und ihre unmittelbare Quelle ist; daß Kirche folglich nicht inhaltlich inkompetent und theologisch stumm sein kann, sondern eine lebendige Stimme haben muß: die Fähigkeit, in einer Weise zu sprechen, die auch für den Theologen verbindlich ist. Freilich drängt sich hier noch einmal ein Fluchtweg aus solcher Konkretheit auf, der heute zusehends Fürsprecher findet. Der Kirche, so sagt man, ist das Hirtenamt gegeben; sie verkündigt für die Gläubigen, aber sie lehrt nicht für die Theologen. Aber eine solche Trennung von Verkündigung und Lehre ist dem Wesen des biblischen Wortes zutiefst entgegengesetzt. Sie wiederholt nur jene Teilung von Psychikern und Gnostikern, mit der schon die sogenannte Gnosis des Altertums sich einen Freiraum zu verschaffen gesucht hatte, der sie in Wirklichkeit aus der Kirche und aus dem Glauben hinausführte. Denn diese Teilung setzt das heidnische Verhältnis von Mythos und Philosophie, von religiösem Symbolismus und aufgeklärter Vernunft voraus, der die christliche Religionskritik entgegengetreten war, die als solche gerade auch Kritik eines religiösen Klassendenkens gewesen ist. Sie hat die Emanzipation der Einfachen vollzogen und auch ihnen die Fähigkeit zugesprochen, im wahren Sinn des Wortes Philosophen zu sein, d. h. das Eigentliche des

²³ Den Gedanken der Kirche als Subjekt der Theologie hat R. Guardini eingehend in seiner Bonner Antrittsvorlesung entfaltet: Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie. In: Auf dem Wege. Versuche. Mainz 1923.

Menschseins zu begreifen, so gut oder sogar besser als die Gelehrten. Die Worte Jesu über den Unverstand der Weisen und das Verstehen der Kleinen (besonders Mt 11,25 par) sind genau diesem Sachverhalt zugeordnet: Sie begründen das Christentum als eine Volksreligion, als einen Glauben, in dem es kein Zweiklassensystem gibt.

Und in der Tat: Die Verkündigung in der Predigt lehrt verbindlich; das ist ihr Wesen. Denn sie schlägt nicht irgendwelche Freizeitbeschäftigungen oder eine Art von religiöser Unterhaltung vor. Sie will dem Menschen sagen, wer er ist und was er tun muß, um er selbst zu sein. Sie will ihm die Wahrheit seiner selbst erschließen, d. h. das, worauf er leben und wofür er sterben kann. Für austauschbare Mythen stirbt man nicht; wenn der eine aus irgendeinem Grund zu Schwierigkeiten führt, kann man statt dessen einen anderen wählen. Und von Hypothesen kann man nicht leben; denn das Leben selbst ist keine Hypothese, sondern unwiederholbare Wirklichkeit, auf der das Schicksal einer Ewigkeit steht.²⁴ Wie aber sollte die Kirche verbindlich lehren, wenn diese Lehre gleichzeitig für die Theologen unverbindlich bliebe? Das Wesen des Lehramtes besteht eben darin, daß die Verkündigung des Glaubens auch für die Theologie der gültige Maßstab ist: Gerade diese Verkündigung ist ja der Gegenstand ihrer Reflexion. Insofern ist der Glaube der Einfachen nicht so etwas wie eine auf Laienmaße heruntergeschraubte Theologie, nicht so etwas wie »Platonismus für das Volk«, sondern die Verhältnisbestimmung ist genau umgekehrt: Die Verkündigung ist das Maß der Theologie und nicht die Theologie das Maß der Verkündigung. Dieser Vorrang des einfachen Glaubens entspricht übrigens durchaus auch einer grundlegenden anthropologischen Ordnung: Die großen Dinge des Menschseins werden in einer einfachen Wahrnehmung erfaßt, die grundsätzlich jedem zugänglich ist und die in der Reflexion nie ganz eingeholt wird. Man könnte – etwas salopp – sagen: Der Schöpfer ist sozusagen durchaus demokratisch vorgegangen. Zwar ist es nicht allen Menschen gegeben, theologische Wissenschaft zu betreiben; aber der Zugang zu den großen Grunderkenntnissen steht jedem offen. In diesem Sinn hat das Lehramt so etwas wie demokratischen Charakter: Es verteidigt den gemeinsamen Glauben, in dem es keinen Rangunterschied zwischen Gelehrten und Einfachen gibt. Es ist schon richtig, daß die Kirche in ihrem Hirtenamt zur Verkündigung ermächtigt ist und nicht zu theologisch-wissenschaftlicher Lehre. Aber eben das Verkündigungsamt ist das Lehramt auch für die Theologie.

Damit ist ein Teil der Frage schon abgefangen, die sich vorhin ankündigte. Wir hatten gesagt: Lehramt in der Theorie anzunehmen, ist nicht schwer.

24 Eine glänzende Analyse der Zivilisation der Hypothese bietet R. Spaemann. Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79. S. 251-270. bes. 264 bis 268.

Aber sobald es praktisch wird, erhebt sich eine schwerwiegende Befürchtung: Wird da nicht die Bewegungsfreiheit des Denkens in ungebührlicher Weise eingeengt? Entsteht da nicht notwendig eine kleinliche Überwachung, die großem Denken den Atemraum nimmt? Muß man nicht fürchten, daß die Kirche über den Verkündigungsrahmen hinaus auch in das eigentlich wissenschaftliche Geschäft eingreift und so sich vergreift? Diese Fragen sind ernst zu nehmen. Deswegen ist es richtig, nach Ordnungen im Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt zu suchen, die der eigenen Verantwortung der Theologie ihren gebührenden Raum sichern. Aber so berechtigt das ist, so muß man auch die Grenze solcher Fragestellungen im Auge behalten. Man arbeitet eigentlich schon an einer falschen Konstruktion der Theologie, wenn man Kirchlichkeit nur als Fessel sieht. Das war die Einsicht, die Guardini in der Begegnung mit seinen persönlich orthodoxen, wissenschaftlich dem Liberalismus nacheifernden Lehrern aufgegangen war und die ihn zu einem radikal neuen Anfang führte: Wenn Theologie ihr Eigentliches nur als Hindernis ansieht, wie soll sie dann fruchtbar werden können? Man muß Kirche und Dogma als gebende Kraft, nicht als Fessel ins theologische Kalkül setzen. Und in der Tat, erst diese »gebende Kraft« eröffnet der Theologie ihre großen Perspektiven.²⁵ Sehen wir es uns am Beispiel der Exegese an, die noch heute als das klassische Exempel dafür gilt, daß Kirche für den Theologen nur hinderlich sei. Aber was erreicht eine Exegese, die sich von der Kirche emanzipiert, eigentlich? In welcher Freiheit steht sie dann? Sie wird zum Antiquariat. Sie erforscht nur Gewesenes und stellt wechselnde Hypothesen über die Herkunft der einzelnen Texte wie über deren Verhältnis zur historischen Wirklichkeit auf. Diese Hypothesen interessieren uns nur deshalb mehr als andere literarische Theorien, weil noch immer die Kirche da ist und behauptet, daß diese Bücher nicht nur Gewesenes bezeugen, sondern von dem sprechen, was wahr *ist*. Die Sache wird übrigens auch dann nicht besser, wenn man die Bibel mit Privatphilosophien zu aktualisieren versucht, denn da gibt es bessere Philosophen, die uns trotzdem kaltlassen. Aber wie spannend wird Exegese, wenn sie wagt, Bibel als Ganzheit und als Einheit zu lesen. Wenn sie dem einigen Subjekt des Gottesvolkes und durch es hindurch gar dem Subjekt Gott selbst entstammt, dann spricht sie von Gegenwart. Und dann werden auch die Erkenntnisse über die Verschiedenheit ihrer historischen Konstellationen fruchtbar: Die Einheit muß dann in dieser Verschiedenheit entdeckt werden; die Verschiedenheit wird zum Reichtum der Einheit. Hier ist den Hypothesen, der Anstrengung historischen Erkennens ein weiter Spielraum geboten mit der einzigen Grenze, daß dabei nicht die Einheit des Ganzen zerstört werde, die auf einer anderen Ebene liegt als das sozusagen Handwerkli-

25 Vgl. Berichte über mein Leben. S. 86 u. ö.

che der verschiedenen Texte. Sie liegt auf einer anderen Ebene, aber sie gehört doch zur literarischen Wirklichkeit der Bibel selbst.

Und noch ein Beispiel möchte ich kurz andeuten: Als die neutestamentliche Kritik anfang, uns die verschiedenen Schichten des Christuszeugnisses aufzudecken, öffneten sich Perspektiven, aus denen wir Jesus neu sehen und bisher Unbedachtes von ihm erfahren konnten. Aber wo man beginnt, diese Schichten voneinander zu trennen und die Wahrheit mit dem hypothetischen Entstehungsalter zu identifizieren, wird das Christusbild immer ärmer, und am Ende bleiben nur noch ein paar Hypothesen übrig. Wie aufregend und schön wäre es, einmal wieder den Jesus zu suchen, den nicht diese oder jene vermutete Quelle beschreibt, sondern das wirkliche Neue Testament selbst. Und hier tritt etwas Unerwartetes in Erscheinung: Das Zerteilen der Bibel hat zu einer neuen Art von Allegorese geführt. Man liest nicht mehr den Text, sondern die vermuteten Erfahrungen vermuteter Gemeinden und schafft so eine oft höchst abenteuerliche allegorische Auslegung, mit der man am Ende lediglich sich selbst bestätigt. Lange Zeit schien es, als zwingte das Lehramt, d. h. die Glaubensverkündigung der Kirche, zu einer dogmatischen Überlagerung des biblischen Textes und hindere seine ruhige historische Auslegung. Heute zeigt sich, daß nur die Verankerung im Glauben der Kirche den historischen Ernst des Textes schützt und eine Wörtlichkeit ermöglicht, die nicht Fundamentalismus ist. Denn ohne das lebendige Subjekt muß man entweder den Buchstaben verabsolutieren, oder er entschwindet ins Unbestimmte.

So bestätigt sich hier noch einmal, was wir vorhin schon sahen, als wir den Zusammenhang von Bekehrung, Glaube und Theologie bedachten: Die fruchtbaren Neuanfänge der Theologie sind nie aus der Loslösung von der Kirche, sondern immer aus einer neuen Zuwendung zu ihr erwachsen. Die Abwendung von ihr hat stets das theologische Denken verarmt und verflacht. Der große Aufbruch der Theologie zwischen den Weltkriegen, der das Zweite Vatikanum ermöglicht hat, bezeugt diesen Zusammenhang in unserem Jahrhundert noch einmal eindringlich. Das soll nun keineswegs auf eine Art Apotheose des Lehramtes hinauslaufen. Die Gefahr engherziger und kleinlicher Überwachung ist kein Fantasiegebilde: Die Geschichte des modernistischen Streites zeigt das, auch wenn die gegenwärtig verbreiteten Pauschalurteile einseitig sind und dem Ernst der Frage nicht gerecht werden können. Eine Abdankung des Lehramtes und der Lehrzucht wäre freilich genauso wenig eine Antwort auf diese Frage wie das Bestreiten der Probleme.

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang noch einmal auf Heinrich Schlier zurückkommen, dessen theologische Reden aus den Jahren 1935 und 1936 zunächst stellvertretend stehen für das gläubige Ringen evangelischer Christen um die Wahrung der christlichen Identität gegen den Zugriff der totalitären Macht. Sie markieren aber darüber hinaus jenen Mut des Theologen, der die Pseudo-Theologie ihrer Unwahrheit überführt und den falschen

Mut der häretischen Verfremdung des Glaubens in die Schranken weist. Angesichts einer Situation, in der die amtlichen Organe der Kirche noch weitgehend schwiegen und in ihrer Furcht und Halbherzigkeit dem Mißbrauch des Christlichen offene Bahn ließen, wandte er sich direkt an die Studenten der Theologie und sagte zu ihnen: »... Überlegen Sie einen Augenblick, was besser ist: daß die Kirche in geordneter Weise und nach reifer Überlegung einem Theologen das Lehramt wegen falscher Lehre wieder abnimmt oder daß der einzelne in unverbindlicher Weise diesen oder jenen einen falschen Lehrer nennt und vor ihm warnt. Man darf ja doch nicht meinen, daß das Verurteilen aufhöre, wenn man jeden nach Gutdünken urteilen läßt. Hier ist konsequent nur die liberale Ansicht, daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, daß Gott wirklich unter uns entschieden hat.«²⁶

Von heute aus gesehen ist es leicht zu sagen, daß es damals wirklich um die Frage ging, ob Kirche weiterhin das Evangelium Christi verkünde oder zum Werkzeug des Antichrist werde. Es ist leicht zu sagen, daß auch scheinbare Liberalität in Wirklichkeit der Sache des Antichrist diene. Aber im geschichtlichen Augenblick, in dem der Mensch handeln muß, gibt es immer tausenderlei Für und Wider. Es gibt keinen geometrischen Beweis, der die Entscheidung überflüssig machen würde. Die Evidenz des Glaubens ist nicht diejenige der Geometrie; sie kann immer wieder dialektisch überspielt werden. Gerade weil es so ist, gibt es den Auftrag des apostolischen Amtes, das nach sorgfältiger Überprüfung die eigene Evidenz des Glaubens in die Form der Entscheidung bringt. Es ist zweifellos wichtig, Rechtsformen zu finden, die die sachgemäße Autonomie des wissenschaftlichen Denkens in ihren Grenzen schützen und den nötigen Freiraum des wissenschaftlichen Disputs sicherstellen. Aber die Freiheit des einzelnen Lehrenden ist nicht das einzige und auch nicht das höchste Rechtsgut, das hier zu wahren ist. Zu der Frage nach der Ordnung der Güter in der neutestamentlichen Gemeinde gibt es ein unerbittliches Herrenwort, dessen Ernst sich die Kirche nicht entziehen kann: »Wer einem von den Kleinen, die da glauben, Ärgernis gibt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen

26 So in dem 1936 auf der Tagung der rheinischen Theologiestudenten gehaltenen Referat: Die Kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten. In: *Der Geist und die Kirche*, S. 225-240; Zitat 232. Schlier hat den hier zuerst geäußerten Gedanken der Entschiedenheit im Streit der Nachkonzilszeit wieder aufgenommen und systematisch entfaltet in seinem grundlegenden Beitrag: *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen* (1970). In: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*. Freiburg 1971. S. 297-320.

würde« (Mk 9,42). Bei den »Kleinen« dieses Verses geht es nicht um Kinder, sondern dies ist der Name, unter dem in der Sprache Jesu seine Jünger, die künftigen Christen erscheinen. Und mit dem Ärgernis, das sie bedroht, sind nicht sexuelle Verführungen gemeint, sondern der Anstoß, der zum Verlust des Glaubens führt. »Ärgernis geben« heißt nach der Erkenntnis der heutigen Exegese »irremachen am Glauben« und damit »um das ewige Heil bringen«. ²⁷ Das erstrangige Gut, für das die Kirche Verantwortung trägt, ist der Glaube der Einfachen. Die Ehrfurcht davor muß innerer Maßstab auch aller theologischen Lehre sein. Dessen muß sich bewußt sein, wer nicht bloß private Forschung treibt, sondern im Namen der Kirche lehrt. Diesen Auftrag zu übernehmen und nicht im eigenen Namen, sondern im Namen des gemeinsamen Subjekts Kirche zu sprechen, schließt eine Verpflichtung ein, mit der der einzelne sich selbst Grenzen auferlegt. Denn ihm wird damit ja auch eine Autorität übertragen, die er als privater Gelehrter und ohne das Vertrauen der Menschen zum Wort der Kirche nicht hätte. Mit der Autorität ist ihm eine Macht gegeben, die Verantwortung ist, weil sie nicht aus eigenem kommt, sondern auf der Sendung beruht – auf dem Namen der Kirche, in dem einer nun sprechen darf. Wer im Zusammenhang kirchlicher Lehrzucht von Machtmißbrauch spricht, denkt heute im allgemeinen nur an den Machtmißbrauch durch das kirchliche Amt, den es zweifellos geben kann. Aber man vergißt meistens, daß es auch den Mißbrauch der durch die Sendung übertragenen Macht gibt, bei dem für ein bloß privates Wort die Bereitschaft des Hörens und Vertrauens ausgenutzt wird, die auch heute noch dem Wort der Kirche entgegengebracht wird. Die kirchliche Autorität tritt in den Dienst des Mißbrauches der Macht, wo sie ihn ruhig gewähren läßt und damit ihre Autorität dort zur Verfügung stellt, wo sie ihr gar nicht gegeben ist. Die Sorge um den Glauben der Kleinen muß für sie wichtiger sein als die Furcht vor dem Widerspruch der Großen.

An dieser Stelle will ich abrechnen, weil die Einzelfragen, wie nun die Sicherung der verschiedenen Rechtsgüter praktisch am besten ins Werk zu setzen sei, in Anwendungsprobleme hineinführen, die hier nicht diskutiert werden können. Wo aber alle sich vom Gewissen leiten lassen und aus dem gemeinsamen Grundakt der Bekehrung zum Herrn handeln, kann es keine unlösbaren Schwierigkeiten geben, auch wenn Konflikte nie ganz fehlen werden. Um Theologie und Kirche wird es um so besser stehen, je mehr alle Seiten aus ihrer Bindung an den Herrn heraus denken und handeln; je mehr jeder einzelne wie Paulus sagen kann: ich, doch nicht mehr ich . . .

27 Siehe R. Pesch, *Das Markusevangelium II*. Freiburg 1977, S. 114, mit Hinweis auf G. Stählin, *ThWNT VII*, Sp. 351 (σκανδαλον κτλ.).

Versuchung und Größe der Theologie

Lassen Sie mich mit einem kleinen Erlebnis schließen, in dem diese Fragen für mich anschauliche Gestalt gewonnen haben. Anlässlich eines Vortrags, den ich in Süditalien zu halten hatte, konnte ich im vergangenen Herbst die herrliche romanische Kathedrale des kleinen apulischen Städtchens Troia besuchen. In ihr fesselte mich vor allem ein aus dem Jahr 1158 datiertes, etwas rätselhaftes Relief auf der Kanzel. Ein Freund hatte schon lange zuvor meine Aufmerksamkeit dafür geweckt, weil sich nach seiner Auslegung darauf eine allegorische Darstellung der Theologie befinde, die eine wahre *laus theologiae* – eine Rühmung der Theologie in der Kirche und für die Kirche bedeute. Dieses Relief zeigt drei Tiere, in deren gegenseitiger Zuordnung der Künstler offenbar die Lage der Kirche seiner Zeit darstellen wollte. Zuunterst sieht man ein Lamm, auf das sich gierig ein gewaltiger Löwe gestürzt hat. Er hält es in seinen mächtigen Pranken und mit seinen Zähnen fest. Der Körper des Lämmchens ist schon aufgerissen. Man sieht die Knochen und sieht, daß schon Stücke weggefressen sind. Nur der unendlich traurige Blick des Tieres vergewissert den Zuschauer, daß das halbzerfetzte Lamm noch lebt. Gegenüber der Ohnmacht des Lammes ist der Löwe Ausdruck brutaler Gewalt, der das Lamm nichts entgegensetzen kann als seine hilflose Angst. Es ist klar, daß das Lamm die Kirche oder besser: den Glauben der Kirche und in der Kirche bedeutet. So haben wir es in der Skulptur mit einer Art von »Bericht über die Lage des Glaubens« zu tun, der höchst pessimistisch zu sein scheint: Die eigentliche Kirche, die Kirche des Glaubens, die scheint schon halb aufgefressen von dem Löwen der Macht, in dessen Pranken sie steckt. Sie kann nur noch in wehrloser Trauer ihr Schicksal erleiden. Aber die Skulptur, die das menschlich Aussichtslose der Lage der Kirche mit dem gebührenden Realismus schildert, ist auch Ausdruck der Hoffnung, die um die Unbesiegbarkeit des Glaubens weiß. Diese Hoffnung stellt sich auf merkwürdige Weise dar: Auf den Löwen stürzt sich ein drittes Tier, ein kleiner weißer Hund. Von seinen Kräften her scheint er dem Löwen gegenüber ganz unproportioniert, aber mit Zähnen und Klauen wirft er sich dennoch auf das Ungeheuer. Er wird vielleicht selbst Opfer des Löwen werden, aber sein Zugreifen wird die Bestie nötigen, das Lamm zu lassen.

Wenn die Bedeutung des Lammes einigermaßen klar ist, so bleibt die Frage offen: Wer ist der Löwe? Wer ist der kleine weiße Hund? Ich habe noch kein kunstgeschichtliches Werk darüber konsultieren können; ich weiß auch nicht, aus welchen Quellen mein vorhin erwähnter Freund seine Deutung des Bildes schöpfte, und muß daher die Frage nach seiner richtigen historischen Interpretation offenlassen. Da das Werk aus der staufischen Zeit stammt, könnte der Gedanke naheliegen, in irgendeiner Weise den Kampf zwischen Kaisermacht und Kirche dargestellt zu sehen. Aber wahrscheinlich ist es doch

richtiger, das Ganze von der klassischen Symbolsprache der christlichen Ikonographie her zu verstehen.²⁸ In ihr kann der Löwe den Teufel darstellen oder aber – konkreter – die Häresie, die der Kirche das Fleisch herausreißt, sie zerfetzt und auffrißt. Der weiße Hund ist Sinnbild der Treue; er ist der Hirtenhund, der für den Hirten selber steht: »Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe« (Joh 10,11). Da bleibt nun die Frage: Wo findet sich die Theologie in dieser dramatischen Auseinandersetzung dreier Wesen? Nach Meinung des Freundes ist der kleine, tapfere Hund, der den Glauben vor dem Zugriff des Löwen rettet, Bildnis der heiligen Wissenschaft. Aber je mehr ich nachdenke, desto mehr scheint mir, daß die Skulptur – wenn man sie schon auf dieser Linie deuten darf – diese Frage eher offenläßt. Das Bild ist nicht einfach Rühmung der Theologie, sondern Anruf, Gewissenserforschung, offene Frage. Klar umschrieben ist nur die Bedeutung des Lammes. Aber die beiden anderen Tiere, der Löwe und der Hund – stehen sie nicht für die zwei Möglichkeiten der Theologie, für ihre gegensätzlichen Wege? Der Löwe – verkörpert er nicht die geschichtliche Versuchung der Theologie, sich zum Herrn über den Glauben zu machen? Verkörpert er nicht jene *violencia rationis* – jene eigenmächtige und gewalttätige Vernunft, von der ein Jahrhundert später Bonaventura als Fehlform theologischen Denkens sprechen sollte?²⁹ Und der tapfere Hund – er steht dann für den entgegengesetzten Weg, für eine Theologie, die sich im Dienst des Glaubens weiß und es darum auf sich nimmt, sich lächerlich zu machen, indem sie die Maßlosigkeit und die Selbstherrlichkeit der bloßen Vernunft in ihre Schranken weist. Wenn es aber so ist, welche Anfrage ist dann das Relief auf der Kanzel von Troia an Verkündiger und Theologen aller Zeiten! Dem, der spricht, wie dem, der hört, hält es den Spiegel vor. Es ist Gewissenserforschung für Hirten und für Theologen. Denn beide können Fresser oder Hüter sein. Und so, als solche nie beendete Frage, geht dieses Bild uns alle an.³⁰

28 Vgl. J. Seibert, Lexikon christlicher Kunst, Freiburg 1980, Art. Hund (149) und Löwe (207f.).

29 Bonaventura, Sent Prooem, q 2 ad 6.

30 Von einer ähnlichen Analogie ausgehend hat den Zusammenhang von Theologie und Kirche geistvoll dargestellt G. Biffi, *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale*, Milano 1984.