

Schließlich gilt das Prinzip der Subsidiarität auch für die Theologie, nicht nur für den einzelnen Theologen, sondern auch für die theologischen Fakultäten und die katholischen Universitäten. Das neue Kirchenrecht hat deren legitime Autonomie formell anerkannt. Wie jede Wissenschaft kann auch die Theologie nur in der Luft geistiger Freiheit atmen. Dies kann bei der Theologie keine Freiheit von der Kirche sein, sondern nur eine Freiheit in der Kirche und im Glauben der Kirche. Doch auf der Grundlage und innerhalb des Rahmens des gemeinsamen Glaubens der Kirche muß Raum sein für unterschiedliche Schulen und Richtungen der Theologie.

Diese wenigen und knappen Andeutungen machen deutlich, daß die Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips im Bereich der Kirche weitreichende konkrete Folgen hat und daß sie zugleich nicht wenige schwierige und insgesamt noch ungelöste Probleme aufwirft. Ob man diese Probleme unter dem Stichwort der Subsidiarität oder dem der *iusta autonomia* diskutiert, ist letztlich unerheblich, vorausgesetzt, man meint in der Sache dasselbe. Die Sache, um die es geht, ist die Freiheit in der Kirche. Es gilt herauszustellen, daß und wie christliche Freiheit und Gemeinschaft in der konkreten katholischen Kirche sich nicht fremd sind, sondern unlösbar zusammengehören. Nicht zuletzt davon hängt heute die Glaubwürdigkeit der Kirche entscheidend ab.

Glaube als kollektive Vernunft

Eine notwendige Ergänzung zu Eugen Drewermann

Von Anton Zottl OFSF

Der Paderborner Dogmatiker und Tiefenpsychologe Eugen Drewermann behauptet: »Das Christentum ist keine Lehre – Die Leidenschaft für den lebendigen Gott erkaltet im Theologiebetrieb«¹: dem kann man nur zustimmen. Freilich nicht so pauschal und generalisierend, wie Drewermann das tut. Gerade die von ihm eingemahnte »Leidenschaft für den lebendigen Gott«, in der es doch nicht um (objekthafte) Gotteserkenntnis, sondern zunächst um die lebendige Person (und Geschichte) des Christus in der Gestalt Jesu geht, fordert ein präzises und verantwortliches Reden und Denken – und keine theologische Agitation. Daß es sich bei Drewermanns Behauptung um eine solche Agitation handelt, liegt nicht nur in der verkürzten Redeweise seiner Polemik gegen die historisch-kritische Exegese und damit gegen rationale Theologie überhaupt, sondern darin, daß er (mit S. Kierkegaard, R. Bultmann u. v. a.) durch Existentialisierung der Offenbarung² die Wahrheit des Heilsgeschehens (wieder

1 Publik-Forum Nr. 2 v. 29. Januar 1988, S. 29f.: entnommen E. Drewermanns Buch *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. – Antwort auf G. Lohfinks und R. Peschs »Tiefenpsychologie und keine Exegese«*. Olten 1988, S. 15-38.

2 Zur Wissenschafts-Intention und -idee der existentialen Theologie vgl. J. Moltmann, Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung, in: QD 114 (1988), S. 63-73; R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, in: QD 82 (1980), S. 135 ff.

einmal) auf den einzelnen hin derart privatisiert,³ daß die Authentizität individuellen Erfahrens wichtiger wird als der wahre Inhalt des Erfahrenen.

»Privatisierung« meint hier also nicht: die Rettung der Menschenwürde des einzelnen aus der Gefangenschaft einer »Ideologie« (was legitim wäre). »Privatisierung« meint hier auch nicht den (immer notwendigen) Protest gegen eine metaphysische oder religiöse Tyrannei, die immer dann entsteht, wenn der Apparat, das Allgemeine oder die abstrakte »Idee« (Lehre) das letzte Wort und so das Sagen haben, das Subjekt zur Funktion des Systems wird und der einzelne Mensch darin untergeht: auch ein solcher Protest wäre und ist (nicht nur um des Menschen, sondern auch um der Wahrheit willen) immer notwendig und daher auch legitim.

Nein: »Privatisierung« klagt hier die Entwurzelung des Menschen aus dem Gemeinsamen ein: das Herausbrechen des menschlichen Subjekts aus seiner sozialen Mitwelt. Meint also im ursprünglichen Sinne von *privatio*: Beraubung. Drewermann nimmt dem Menschen die »Lebenswelt«. Er macht ihn welt-los. Er löst ihn aus seiner objektiven Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichte und stellt ihn allein auf sich selbst und sein singuläres »Erfahren«: nicht Mit-sein, sondern Existenz sei der Mensch und sein Glaube, behauptet Drewermann. Nicht Vernunft, sondern Erfahrung. Nicht auch Heteronomie, sondern nur Autonomie. Nicht das Gemeinsame, sondern das Singuläre. Jeweils ohne jegliche Dialektik: ein typisch abendländisches Problem!⁴

Dabei geht es ja bekanntlich (mindestens seit Descartes) nicht eigentlich um die Frage, inwieweit das Denknotwendige auch das Sachnotwendige ist – also um eine Frage der Erkenntnis-Theorie bzw. der Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit –, und es geht auch nicht (spätaufklärerisch) primär um die »Autonomie des Subjekts«, wie man in Kirchenkreisen vielleicht sehr vorschnell verdächtigt, sondern vielmehr um eine neue regulative Idee der Wissenschaft. Sie »besteht darin, daß Theorien sich durch die Ermöglichung von Praxis bewähren sollen«.⁵ Diese »Praxis« jedoch meint nicht (mit Kant) eine Identität von Vernunft und Ethos, sondern sie akzentuiert Vernunft als erfolgversprechende, pragmatische »Nutzbarkeit« und nicht vorrangig als ethische Verpflichtung zu Intersubjektivität und Zeitlichkeit: beides gehört jedoch unumgänglich und notwendig zum Wagnis menschlicher Freiheit⁶ – ein Thema, das vor allem den Pastoraltheologen interessiert, der an der öffentlichen Praxis der Kirche kritisch zu arbeiten hat. Indem ich dies vorausschicke, mache ich zweierlei deutlich:

1. Die Fackel, die dieser ungemein fleißige Theologe mitten unter diejenigen wirft, die sich *auch* sorgen um die offensichtlich abnehmende Leuchtkraft christlicher Nach-

3 Eine solche »Privatisierung« hängt nicht notwendigerweise mit dem transzendentalen Ansatz dieser Theologie zusammen, sondern mit einer unvollständigen Rezeption der Vernunftkritik Kants: diese übersieht, daß Kants Denkrichtung auf die »Dialektik der praktischen Vernunft«, also auf Geschichte, Hoffnung und Eschatologie ausgerichtet war. Zu diesem Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger/W. Lütterfelds, Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Wien/München 1976. S. 42-76.

4 Vgl. E. Feil, Antithetik neuzeitlicher Vernunft. »Autonomie-Heteronomie« und »rational-irrational«. Göttingen 1987.

5 R. Schaeffler, a. a. O., S. 159.

6 Vgl. zu beiden Problemen: P. Kafka, Das Gesetz des Aufstiegs. Fortschritt – was ist das eigentlich? in: Süddeutsche Zeitung v. 7./8. Mai 1988 (Nr. 106, S. IX/X).

folge-Gestalt, darf nicht ausgetreten werden. Ganz ohne Zweifel droht den Kirchen immer wieder die Verkopfung: es wird mehr *über* den Glauben, die Hoffnung und die Liebe geredet anstatt *aus* ihrer erfahrenen Ergriffenheit. Wird nicht tatsächlich zu viel geredet und zu wenig gelebt? Für manchen christlichen Zeitgenossen scheint es völlig evident zu sein, daß in den Kirchen immer noch theoretisch-wissenschaftliche Debatten und belehrend-wortreiche Hirtenbriefe das einfache und glaubhafte Martyrium (Zeugnis) verdrängen. Als Pastoraltheologe teile ich deshalb Drewermanns Sorge: theologisches Reden und Denken darf niemals zur Ersatzhandlung werden. Weder eine wissenschaftlich abgestützte Systematik noch die lehramtlichen Erlässe kirchlicher Autoritäten können von sich her bereits die Nachfolge-Praxis garantieren. Wer das dennoch für richtig hält, der hat sicherlich den Weg des christlichen »Zeugens« verlassen bzw. überhaupt nicht verstanden.

2. Gerade weil mich selbst die von Drewermann sensibel angetippte »Wunde« schmerzt und weil die Blickrichtung seiner Denkbemühung und Kritik ohne Zweifel grundsätzlich stimmt, muß ich ihm hier widersprechen und ihn kritisieren. Natürlich nicht sein staunenswert umfangreiches Werk, denn das wäre hier weder im einzelnen noch exemplarisch möglich.⁷ Mir geht es hier nur um seine nicht nur dogmatisch, sondern vor allem pastoraltheologisch wichtige (und folgenreiche) agitatorische Behauptung: »Das Christentum ist keine Lehre.« Und es geht mir um die Gründe, die er dafür anführt. Darüber soll hier einiges gesagt werden.

I. VERNÜNFTIGKEIT DES GLAUBENS

Zunächst möchte ich sagen, worin man Drewermann recht geben muß.⁸ Er hat recht, wenn er sagt, daß das Christentum keine Lehre ist. Denn Glaube, Hoffnung und Liebe sind vor allem (nicht ausschließlich!) ein praktisches Ethos von Entscheidungen. Dieses Ethos ist keine Spielerei – auch keine intellektuelle. Letztlich geht es um Sinn und Zukunft der menschlichen Existenz.

Daß das Christentum nichts anderes sei als nur eine »Lehre« hat meines Wissens weder die Kirche noch ein maßgebender Theologe jemals behauptet. Darin ist also Drewermann in einem schlechten Sinne wirklich originell. Aber er hat unrecht. Der Mensch ist ja auch nicht »Sprache«, obwohl Sprechen für ihn ein lebensnotwendiger Akt ist. Ebenso muß man also sagen: die »Lehre« des Christentums bzw. die »Lehr-Gestalt« der Offenbarung ist ein lebensnotwendiger Akt der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist eine irdisch-menschliche Form des verantwortlichen Umgangs mit der (unverfügbaren) Offenbarung.

Aber wogegen agitiert Drewermann dann eigentlich?

⁷ Vgl. zur Kritik u. a.: G. Lohfink/R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgart 1987; ein kurzgefaßter Überblick über das hermeneutische bzw. verkündigungstheologische Konzept Drewermanns findet sich in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988), S. 114-118 (A. A. Bucher); ebd. s. auch S. 531-536; neuerdings ausführlich: A. Görres/W. Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann* (QD 113). Freiburg 1988.

⁸ Zum Thema Glaubenswissenschaft vgl.: H. Fries, *Fundamentaltheologie*. Graz 1985, S. 105-150.

1. Gegen religiöse Leerformeln

Soweit ich sehe, geht es ihm um den »Realitäts- und Erfahrungsverlust« christlicher Verkündigung. Es geht ihm um die offensichtliche Sterilität einer theologischen oder verkündigenden Rede, die nicht mehr deutlich machen kann, daß sie wirklich vom Menschen und von seinen Lebenserfahrungen spricht, wenn sie von Gott und seinem Heil spricht. Drewermann meint: Das, was ursprünglich bekennende Rede der Kirche (und ihrer amtlichen und nichtamtlichen »Zeugen«) war, sei nun zur ideologischen Doktrin⁹ verkommen, die nunmehr wie ein bürokratischer Erlaß oder als Denkvorschrift durch die Geschichte geschoben wird. Und das, was eigentlich das unbegreifliche Geheimnis des »Heils« in menschlicher Sprache verstehbar, erfahrbar und wirksam machen sollte – weil eben dieses »Heil« nicht schon deshalb nur ein »jenseitiges« ist, weil es Gottes freier Liebe entstammt, sondern weil es deshalb ein »diesseitiges« ist, weil es ja wirklich den Menschen meint und zu seiner Verwirklichung auch den Menschen braucht, um dann tatsächlich das »Heil des Menschen« zu sein¹⁰ –, das war (und ist) im Laufe der Christentums-Geschichte immer wieder in der Gefahr, zur bloßen Leerformel zu verkommen: welt-los, erfahrungslos, folgen-los, praxis-los.

Religiöse und theologische Leerformeln sind also deshalb welt-los, weil sie nicht die Lebenswelt des Menschen und sein Gerufensein in die Wahrheit erreichen oder auch nur anzielen, sondern nur eine mysteriöse »Hinterwelt«, über die sie behaupten, bestens informiert zu sein. In dieser »Hinterwelt« jedoch kommt der Mensch und sein Leben nicht vor. Religiöse Leerformeln sind daher auch zwischenmenschlich und sozial gar nicht zu vermitteln, d. h. verständlich zu machen. Leerformeln konstatieren¹¹ nur. Sie behaupten, ohne etwas zu bewirken. Sie stellen fest, ohne einsichtig machen zu können. Sie dozieren, ohne daß etwas sichtbar wird – jedenfalls wird nichts von dem deutlich, was für den Menschen wichtig ist und was seine faktischen Erfahrungen trifft. Mit Recht fordert deshalb Drewermann eine notwendige »Gleichzeitigkeit der Erkenntnis«¹², die, wenn sie fehlt, aus religiöser Rede eine fremdartige Ideologie macht.

9 Auch I. Kant bezeichnete eine religiöse Überlieferung und Rede, aus der sich »nichts fürs Praktische machen« läßt und was nicht »in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen und zweckmäßig ist«, als Dogmatismus und Aberglauben: vgl. J. Moltmann, a. a. O., S. 100. Vgl. zur Frage der Weitergabe des Glaubens HK 42 (1988), S. 497-560.

10 »Gott braucht Menschen, nicht um Gott zu sein, sondern um ein Gott der Menschen zu sein«: E. Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg 1987, S. 17.

11 J. L. Austin betont in seiner »Theorie der Sprechakte«. Stuttgart 1972, daß bloße Tatsachenaussagen und bloß konstatierende Sätze künstlich davon absehen, daß in ihnen immer auch Intentionen und Wirkabsichten, d. h. »illokutionäre Kraft«, implizit sind; sogenannte Tatsachenaussagen, die *bloß* konstatieren wollen, sind dennoch und in jedem Falle Handlungen, die in einer Sprechgemeinschaft geschehen und daher immer auch etwas bewirken, selbst dann, wenn sie dies bewußt gar nicht beabsichtigen. Dies gilt selbstverständlich auch für alle kirchlichen Sprechakte. Als »Leerformeln« bewirken sie die Wahrnehmung, beim Leser/Hörer eigentlich *nichts* bewirken zu wollen. Ihn also auch gar nicht als Adressaten anzu zielen. Es entsteht der Eindruck, eigentlich gar nicht von seinem Heil zu sprechen.

12 E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 1. Olten 1984, S. 58.

Wegen ihres Behauptungs-Charakters sind also religiöse Leerformeln, die nur von einer religiösen »Hinterwelt« zu reden vermögen, potentiell rechthaberisch, menschenverachtend und vielfach sogar terroristisch – wie die offenkundig immer noch nicht genügend »aufgearbeitete« Christentums-Geschichte zur Genüge belegen könnte. Schon aus diesem Grund können religiöse Leerformeln gar nicht vom »Gott der Liebe« sprechen. Und auch das, was »Heil« für den Menschen meint, kann mit Leerformeln nicht deutlich gemacht werden, weil sie eben – leer sind. Das heißt, sie haben mit den eigentlichen Sehnsüchten, Hoffnungen und Erfahrungen der Menschen wenig bis nichts zu tun. Möglicherweise wollen sie das zutiefst auch gar nicht ...

2. Gegen »Welt-losigkeit«

Freilich: hier wird Drewermann agitatorisch. Er wird ungenau und, wie ich fürchten muß: ideologisch. Er spricht von »Lehre«, beklagt aber die Erfahrungs- und Wirklichkeitsfremdheit von theologischen »Leerformeln«. Das eine ist nicht notwendig auch immer das andere. »Lehre« ist nicht immer und notwendig eine bloß feststellende, also konstatierende Rede. Sie muß nicht immer bloße Tatsachen-Feststellung sein, die am Leben des Menschen deshalb vorbeigeht, weil sie ihn, den Hörer oder Leser, gar nicht im Blick hat. Wer das so undifferenziert behauptet, ist weder auf der Höhe gegenwärtiger Wissenschaftstheorie, noch hat er genügend von den Einsichten der Sprachphilosophie bzw. vom kommunikativen Wirkcharakter von Sprechakten Kenntnis genommen. Vielleicht will er sogar nur zu einem Religions-Verständnis verführen, das pastoral erfolgversprechender ist, weil es für den einzelnen leicht verifiziert werden kann und für ihn daher auch nutzbringend zu verwerten (!) ist¹³ im Blick auf die eigene Identität, Selbstverwirklichung und Emanzipation.

3. Autonomie contra Heteronomie?

Ein solches Religionsverständnis und eine solche Pastoralmethode ist jedoch abzulehnen, weil sie der Wirklichkeit des Menschen und seinen Lebensbedingungen bzw. seinem sozialen Lebenszusammenhang nicht entspricht.¹⁴ Drewermann geht in der Sorge um die Identität und Autonomie des Menschen¹⁵ an eben diesem Menschen

13 Insofern ist ein solches Religions-Verständnis sehr der instrumentellen Vernunft verwandt, die nicht mehr als vernehmendes, sondern operativ-planendes Organ des Menschen verstanden wird. Dementsprechend bietet (nach J. Moltmann) »die moderne Religionskritik keine religiöse Sachkritik an den Inhalten des Glaubens, sondern ist nur mehr eine Kritik an den psychischen, politischen und sozialen Wirkungen dieses Glaubens«: a. a. O., S. 101.

14 Vgl. E. Feil, a. a. O.; s. a. R. Schaeffler, a. a. O., S. 154.

15 In beiden Zielsetzungen soll Wahrheit durch Unmittelbarkeit des subjektiven Erfahrens – gegen Erfahrungen gibt es bekanntlich keine Argumente – gesichert werden. Darin spiegelt sich ein durchaus moderner Zweifel an der »bloß« hinnehmenden Vernunft des Menschen. Eine der möglichen Reaktionen auf diesen Zweifel ist das Verstummen der hinnehmenden (meditativen) Vernunft zugunsten der praxisbewährten Vernunft – einer offensichtlich instrumentellen Vernunft also, welche gemessen wird an ihrer Leistungsfähigkeit zur Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse. Hier wird praktische Vernunft zur Ideologie-Theorie, welche als Kampfinstrument gegen Herrschaft und Entfremdung in jeglicher Form eingesetzt wird; Theologie fungiert hier (negativ) als konservierende Gegenkraft: vgl. R. Schaeffler, a. a. O., S. 162 ff.

vorbei. Wer Autonomie auf Kosten der Sozialität will, der denkt und handelt unmenschlich und un-christlich, weil er den Menschen in seine (immer und notwendig begrenzten) Eigen-Erfahrungen einsperrt und damit aus Welt und Geschichte ausschließt.

Drewermann vergißt oder vermag nicht zu sehen, daß die Lebenswelt und die Erfahrungen des einzelnen immer nur *eine* Quelle seiner wahren und eigentlichen Identität sind.¹⁶ Lebt der Mensch denn wirklich so isoliert – ohne Umwelt und ohne soziale Mitwelt? Ist Drewermanns Glorifizierung der tiefenpsychologischen »Archetypen« C. G. Jungs nicht ein Hinweis für sein »schlechtes Gewissen« in dieser Frage? Sind doch diese »Archetypen« (nach C. G. Jung) welt-geschichtliche Ablagerungen¹⁷ im Unbewußtsein des Menschen, die »dem subjektiven Denken und Fühlen vorausliegen« – und daher also objektiv (!) gültig sein sollen.¹⁸

Muß man gegen eine solche »Welt-losigkeit« nicht festhalten, daß das »In-der-Welt-sein« und das Stehen innerhalb der Geschichte und Gesellschaft für das Lernen des Menschen, sein Reifen und seine Freiheit existentiell notwendig, ja sogar konstitutiv sind? Benötigt er nicht gerade dazu unbedingt eben auch immer die »Lehre«, in der ihm Welt, Mensch und Geschichte begegnet und Wissen darüber bzw. möglicher »Sinn« vermittelt wird? Kann (und muß) er nicht gerade auch darin seine singuläre und immer nur perspektivische Wahrnehmungsfähigkeit ausweiten und so selbst seine eigenen Erfahrungen machen? Und: Ist nicht für jeden Menschen die soziale Mitwelt der anderen Menschen vor allem gerade im Bereich der Sinn- und Wahrheitssuche¹⁹ unverzichtbar?

Außerdem: Ist denn *die* Wirklichkeit wirklich so klar und eindeutig, daß man sie nicht immer auch mißverstehen kann? Kommt denn tatsächlich jedermann problemlos mit allen Widersprüchlichkeiten der Realität zu Rande? Immer und jederzeit? Das kann doch wohl kaum behauptet werden! Dann aber muß man fragen: ist es von da her nicht unbedingt notwendig, sich diese Wirklichkeit, diese Geschichte und diese Menschenwelt immer wieder neu und mühsam zu deuten und verständlich zu machen? Sie also im inter-subjektiven Umgang und Agieren und Austausch mit den anderen sich anzueignen bzw. sich selbst in dieser Inter-Subjektivität im eigentlichen Sinne erst zur Existenz zu bringen? Kann man denn auf Denken und Lehren und auf den vernünftigen Dialog wirklich verzichten? Darf man sich tatsächlich und ungestraft auf

16 Vgl. P. Bühler, *Christliche Identität: zwischen Objektivität und Subjektivität*, in: *Concilium* 24 (1988), S. 96-102.

17 Nicht bloß lebens-geschichtliche Verwundungen wie bei S. Freud.

18 Vgl. *Tiefenpsychologie und Exegese*, 1, a. a. O., S. 223.

19 »Soziale Mitwelt« ist nicht eine »Quasi-Natur« oder das »zum Mineral gewordene Menschliche«, das im Gesellschaftlichen sedimentiert ist – wie man aus dem cartesianischen Primat der Selbstreflexion schließen könnte. Auch Ortega y Gasset (*Der Mensch und die Leute*, Stuttgart 1958, S. 150) spricht von einem »primären Altruismus« schon auf Grund der menschlichen Leiblichkeit. Aber das »Wir« bleibt ihm letztlich unverständlich: der cartesianische Solipsismus und das *cogito* bleiben ihm das Fundament jeglicher Sozialität und »der Andere« letztlich »rätselhaft« (S. 129 f.). Sinnfindung ist Ortega y Gasset deshalb ein Ich-Akt und kein Prozeß der Inter-Subjektivität, wie B. Waldenfels (*Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt 1980, S. 211) hervorhebt. Vgl. K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München 1984. S. 2.

die eigenen, persönlichen Erfahrungen zurückziehen und so tun, als ob sie alles wären und alles andere nichts? Muß man nicht immer wieder und gegen die eigene Angst darum ringen, sich auch an das heranzuwagen und auch das zuzulassen und zu erfahren, was nicht »ich-selbst« bin, weil es einfach »Welt« ist? Und dennoch unterwegs bleiben, um diese »Welt« zu verstehen, zu begreifen und zu ergründen?

4. Vernunft als Widerstand

Muß nicht jeder Mensch seine Mitwelt in Geschichte und Gegenwart immer auch von sich distanzieren können, indem er sie kritisiert, um sie vernünftig (!) und nicht sozusagen »aus dem Bauch heraus« be-urteilen und auf Abstand halten zu können? Weil er ja sonst dem unverstandenen Fremden – der Außenwelt also – irrational ausgeliefert wäre? Wissenschaft und Lehre – auch theologische – ist und bleibt aus diesen Gründen unverzichtbar – gerade deshalb, weil Geschichte gegenwärtig bleiben muß (J. Derrida), um erfahrbar, kritisierbar und verstehbar zu sein. Genau dies soll »Lehre« ermöglichen und sicherstellen.²⁰

Mit Recht sprach die aus dem Nazideutschland geflüchtete Politologin Hannah Arendt von dem »unheimlichen Realitätsverlust der reinen Menschlichkeit«²¹, die sich nur auf sich selbst zurückzieht, die nur an Selbst-Erkenntnis und Selbst-Erfahrung und privater Humanisierung interessiert ist und die sich nicht mehr zwingt, sondern darauf verzichtet, auch das Unmenschliche jener Zeit noch verstehen zu müssen und all das, was zur konkret-geschichtlichen Lebenswelt faktisch dazugehört, gleichwohl es »Nicht-Ich« ist: die anderen Menschen, die fremdartig gewordene und mehr und mehr brutalisierte Mit-Welt und ihre ausgrenzende, leben-mordende Selbstbehauptung in Gesellschaft und Politik.

Aus all dem muß man doch folgern: *Jede* Privatisierung führt zu Realitäts- und Identitäts-Verlust. »Lehre«, die ja nichts anderes ist als »kommunizierbare Verständigung« und Ausbruch aus der »Tyrannei der Intimität«²² ist ein wesentliches Instrument der Sozialisierung des Menschen und eine spezifische Weise des Umgangs mit *dem anderen*. »Lehre« verbindet mit dem Vergangenen. Sie versprachlicht das Erfahrene und macht es so mitteilbar. Sie führt über das Zufällige und das bloß Singuläre hinaus. Sie macht sozusagen aus wirren Farbkleckschen eine Gestalt und führt zu (zeitlicher) Kontinuität und zu (sozialem) Mit-sein. Jedenfalls sollte sie all das intendieren.

II. LEHRE ALS VERKÜNDIGUNG

Wem es wirklich um den Menschen geht, der kann und darf die Wahrheit nicht privatisieren und in die Zufälligkeit von Einzelerfahrungen hinein auflösen, nur um

20 Vgl. P. Bühler, a. a. O., S. 101.

21 H. Arendt, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: V. F. W. Hasenclever (Hrsg.), Denken als Widerspruch. Plädoyers gegen die Irrationalität, oder: Ist Vernunft nicht mehr gefragt? Frankfurt 1982, S. 39-66, 53.

22 R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt 1983, S. 293 ff.

effizient zu sein. So als wolle er mit G.E. Lessing sagen: »Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.«²³

1. »Öffentlichkeit« als Sicherung

Müßte man nicht heute, nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, gegen Lessing unbestechlich sehen und festhalten, daß eine solche Bevorzugung individueller Intimität auf Kosten der alles übergreifenden und daher öffentlichen »Wahrheit«, nur um mehr effizient zu sein, nicht nur der instrumentellen Vernunft verpflichtet bleibt, sondern auch durch diese Privatisierung bestimmten faschistischen oder autoritären Ambitionen in die Hände arbeitet? Durch Zerstörung der Öffentlichkeit und durch Ent-Politisierung kommt der einzelne gerade nicht zur Humanität, sondern er verkommt zu einer nur mehr blind funktionierenden Singularität. Wie sehr man auch verstehen kann, daß in Zeiten der Not und Verfinsterung der Mensch diese Zone wärmender Intimität nötig hat – Leuchtkraft kann nur das Gemeinsame schenken: das »Öffentliche«.²⁴ Genau dazu aber genügt die Privat-Erfahrung von »Wahrheit« und »Gott« nicht, will man nicht behaupten, daß es keinen Auseinanderfall von Wahrheit und betroffener Menschlichkeit geben kann – oder was man eben dafür hält. Ein solcher Auseinanderfall ist doch immer möglich!

Aus diesem Grund bedarf es vernünftiger (nicht: vernünftelnder) »Lehre«. Der Mensch ist angewiesen auf die präzise, begründende und differenzierende Rede. In ihr soll die Wahrheit selbst sichtbar werden – freilich stets und ausschließlich nur als Wahrheit in endlicher, begrenzter und überholbarer Gestalt. Denn »... auch Jesus offenbart Gott nicht nur, sondern verhüllt ihn auch, weil er in nichtgöttlicher, geschaffener Menschengestalt unter uns erschienen ist. Als Mensch ist er ein geschichtliches, kontingentes Wesen, das in keiner Weise die ganze Fülle Gottes repräsentieren kann ...«.²⁵ Meines Wissens hat weder ein Theologe noch das Lehramt der Kirche behauptet, daß die geoffenbarte Wahrheitsgestalt des Christus ohne Restbestand in theologischer »Lehre« umgriffen und begriffen bzw. ausgesagt wird oder überhaupt ausgesagt werden kann. Man sollte demnach theologische und kirchliche »Lehre« nicht in einer Weise karikieren, wie Drewermann das tut. Freilich: Wer sich zuerst einen Popanz bastelt, mag ihn ruhigen Gewissens bekämpfen und kritisieren, denn er bekämpft und kritisiert eigentlich nur ein Gebilde seines eigenen, wengleich sehr wohl verständlichen Unmutes.

2. Die »Menschlichkeit« des Heils

Andererseits darf man Franz Kafkas Mahnung nicht einfach wegstecken: »Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.«²⁶ Kafka artikuliert hier den anderen Pol des

23 Zit. nach H. Arendt, a. a. O., S. 66.

24 Vgl. H. Arendt, a. a. O., S. 65.

25 E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 13.

26 Zit. nach H. Arendt, a. a. O., S. 63.

Problems, der auch Drewermann zu Recht am Herzen liegt: »Wahrheit« ist nicht ein Wirklichkeits-Klötzchen, in welchem das menschliche Subjekt einfach nicht vorkommt. Wenn im Wissenschafts- und Lehrbetrieb unserer Kultur (und Kirche) das Subjekt des Geschehens – sei es nun der undurchschaubare Gott oder der sterbliche Mensch – ausgeklammert wird, mag das manchmal methodisch notwendig sein. Wird jedoch diese Ausklammerung zum Prinzip, geht der »Sinn« der erforschten und gelehnten »Wahrheit« verloren, und die (moderne) Maßlosigkeit des Wissenschaftsbetriebes nimmt ihren Lauf.²⁷ Dies gibt es grundsätzlich auch im theologischen Forschungsbetrieb. Pastoraltheologie hat hier eine zunehmend wichtiger werdende kritische Aufgabe: die Lebens-Bedeutung der »Lehre« nicht einfach »anzuhängen« oder aus ihr zu »folgern« bzw. nur noch »anzuwenden«, sondern alle theologischen Disziplinen und die kirchliche Verkündigungs-Sprache daraufhin zu beobachten und zu kritisieren, ob in ihr das Menschliche des Heils zu erkennen ist, ohne daß dadurch Gott »instrumentalisiert« wird.²⁸

Die Frage ist: Wie kann der Mensch zum Sinn finden? Distanzfähige Vernunft und kritikfähiges Begreifen sind doch sicherlich mehr als die maßlose Produktion von Müllhalden an Information. Die Kraft und Fähigkeit zu vernünftiger Argumentation und Lehre sind nötig, damit der Mensch von diesen Müllhalden an Information nicht erdrückt wird. Also Mensch bleiben und werden kann. So verstanden sind argumentierende Vernunft und orientierende Lehre sowohl Widerstand gegen einen sinn-leeren Informations-Schutt als auch Schutz-Orientierung in einer unüberschaubaren Welt, die weder von sich her noch von der singularisierten Individual-Erfahrung her einen eindeutigen Sinn zu erkennen gibt.

3. Die »Vernünftigkeit« des Mysteriums

Verstehen, begreifen und begründen – das ist auch für den Glauben und für das Glauben nötig. Es sei denn, man meint, daß der Gott-in-Christus und sein Heil-für-uns für uns Menschen so geheimnis-los und so durchschaubar sind, daß sich alles ohnedies von selbst versteht. Wäre dies richtig, dann bräuchte der Glaube weder die Denkanstrengung des Menschen noch eine sprachliche Artikulation dessen, was nun geglaubt, gehofft und geliebt wird. Meint Drewermann wirklich, daß Gott und sein Heil so selbstverständlich sind, daß sich das präzise Nachdenken und »Lehren« erübrigt? Passiert hier nicht eine noch tiefere Distanzlosigkeit und ein noch viel größerer Realitätsverlust als jener, den Drewermann einklagt?

Drewermann hat recht: Christentum ist keine Lehre. Ebenso gut könnte er sagen: Christentum ist nicht Kirche, ist nicht Sakrament, ist nicht Geschichte etc. Solche Redeweisen sind fundamentalistisch. Und sie sind ungenau. Sie täuschen Identität vor, wo es um das schlechthin Unverfügbare der Wahrheit in der verfügbaren Gestalt innerweltlicher Prozesse und um die Bedingtheiten der menschlichen Lebenswelt geht. Das Problem ist freilich nicht neu – weder im Bereich der Metaphysik noch der Erkenntnistheorie noch in der Theologie. Muß man nicht festhalten, daß z. B. das

27 Vgl. J. Mittelstrass, Leben in der Leonardo-Welt. Anmerkungen zur Frage, was Wissenschaft tun darf, in: Süddeutsche Zeitung v. 26./27. März 1988 (Nr. 72, S. 1, I.)

28 Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 14 ff.

»Wort Gottes« der Bibel nur in einem abgeleiteten, sekundären Sinne »Gottes Wort« ist? Denn: Das einzige, wirkliche »Wort« ist nur »der Sohn«! Ebenso muß gelten: Christentum ist keine Kirche, aber es lebt und wirkt nur als Kirche und als Sakrament. Christentum ist nicht Geschichte, aber es ist nur wirklich als Geschichte etc. So muß man eben auch sagen: Christentum *ist* keine Lehre, keine Tradition, keine Sprache etc., aber es ist lehrbar, es ist (vernünftig und argumentativ) verstehbar, weil es sonst gar nicht in die Geschichte und Kultur hinein zu vermitteln wäre. Eben wegen dieser Vermittlungs-Pflicht sind Versprachlichungen, vernünftige Distinktion und Ordnung, Einschränkung und Abgrenzung etc. vonnöten. Hier zeigt sich nochmals: Wer nur existentielle Betroffenheit oder atemlose Erschütterungen will und wer meint, auf argumentative Vernunft verzichten zu können, der liefert sich nicht nur der Irrationalität aus. Er wird zugleich weltlos. So gesehen gerät Drewermanns Attacke in bedenkliche Nähe zur Gnosis.²⁹

4. Die »Verantwortlichkeit« des Glaubens

Anders gesagt: Rationale und argumentative Auseinandersetzung mit dem Glauben ist einer der vielen Lebensakte des Christentums in der Welt der Menschen. Gerade weil es im Christentum um den Menschen und seine Geschichte geht, darf auf das Denken, auf Vernunft und auf die argumentative »Sagbarkeit« des Glaubens nicht verzichtet werden. Theologisches Forschen und kirchliche »Lehre« sind solche (menschlichen) Lebensakte. Natürlich ist weder ein theologischer Satz noch eine kirchliche »Lehre« identisch mit Offenbarung oder mit der Wahrheit schlechthin. Trotzdem kann um des Menschen willen weder auf argumentative Vernunft noch auf »Lehre« verzichtet werden, denn ohne diese »Lebensakte« ist dem »Geheimnis« für den Menschen personal und verantwortlich nicht zu begegnen und es nicht zu bejahen. Das gilt für alles »Institutionelle«, in dem sich das Geheimnis zeigt: für die Sakramente, für die Bibel, für die Katechese und so eben auch für die wissenschaftliche Theologie und kirchliche »Lehre«.

III. CHRISTENTUM ALS VERANTWORTUNGS-GEMEINSCHAFT

Drewermanns Reduzierung des Glaubens auf den Glaubens-Akt und der menschlichen Existenz auf Betroffenheit entstammt offenbar nicht nur pastoraler Sorge, sondern scheint ganz bestimmte Implikate zu haben. Eines wurde bereits genannt: Sein Blick auf die Betroffenheit steht in bedenklicher Nähe zur instrumentellen Vernunft, die bekanntlich unter Effektivitäts-Druck steht. Und seine Insistenz auf den individuellen Existenz-Akt des Glaubens impliziert ein Gesinnungs-Ethos, dem es primär um das Eigen-Heil geht. Nicht zur Geltung kommt, daß der Glaubensgehorsam und die Bereitschaft zur Nachfolge zunächst ein Angebot und ein Anruf ist, »dazu

²⁹ Gnosis meint bekanntlich nicht nur eine besonders qualifizierte »Erkenntnis«, sondern auch ihre ideologische Voraussetzung, daß »Endlichkeit« nicht sein soll – also für den Menschen Entfremdung und Gefangenschaft ist. Vgl. zu den verschiedenen Aspekten und Definitionen: J. Taubes (Hrsg.), Gnosis und Politik. München/Paderborn 1984, S. 9-81.

kommen zu dürfen«. D. h. »zugesellt« und »eingegliedert« zu werden in den Leib und das Leben des Christus. Und gerade in dieser Aufnahme und Eingliederung als christliches Subjekt geboren zu werden. Diese geburtliche Konstitution des Getauften geschieht zunächst nicht als »existenzielle Betroffenheit«, sondern dadurch, daß das freie (!) Ethos künftiger Verantwortlichkeit für das Ganze übernommen wird: diese beiden notwendigen Implikate des Christseins – die Gemeinschaftlichkeit des Christseins und das spezifische Ethos des Christseins (was nicht als »Moralisierung« mißverstanden werden darf) – klammert Drewermann aus. Und deshalb mißverstehet er auch das, was »Lehre« ist. Beides soll noch kurz bedacht werden.

1. Lehre als kollektive Vernunft

Bekanntlich betont die moderne Sprachphilosophie, daß »Sprachspiele« (z. B. auch das Sprachspiel »Lehre«) eigentlich »Lebensspiele« sind. Alle »Sprachspiele« symbolisieren und zeigen »Lebensformen«³⁰, alle zielen auf irgendwelche Hörer³¹ (oftmals genug nur imaginäre). Und alle stehen in einem »Dialog« mit dem Zeitgeist.³² Sie sind also nicht einfach nur Lebens-Ausdruck, sondern immer auch: Auseinander-setzung, also Praxis.

Drewermann kritisiert mit Recht die vielfache »Kopflastigkeit«³³ religiöser und kirchlicher Rede. Aber er übersieht vielleicht doch, daß es im menschlichen Leben nicht nur um die Wahrheit individueller Einzelerfahrungen geht – so wichtig sie für die Identitätsfindung des einzelnen auch sind. Letztlich findet eben der Mensch seine wahre Identität nur in einer gemeinsamen Welt. In gemeinsamen Erfahrungen. Nur eine gemeinsame Welt schafft reale und tragende »Bedeutungen« für den einzelnen. Und nur kommunizierbare Erfahrungen und mitteilbarer Sinn können den Menschen an die Wahrheit (auch an seine eigene) annähern.³⁴ Mit gutem Recht forderte deshalb Karl Rahner immer wieder die kollektive Vernunft für eine kollektive Wahrheitsfindung, »weil die Vernunft viel mehr sieht als der Verstand eines einzigen«³⁵ – auch und vor allem in der Kirche. Natürlich kann und muß man fragen, ob es diese kollektive Vernunft in den hierarchisch verfaßten Kirchen schon in genügendem Maße gibt. Und man muß natürlich auch immer wieder fragen, ob es kirchliche »Lehre« vor allem

30 P. Hünermann, Lebensvollzüge der Kirche, in: P. Hünermann / R. Schaeffler (Hrsg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie (OD 109). Freiburg 1987, S. 27-53, S. 42; B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg 1975, S. 34, 36.

31 Sprache gründet immer in einer bestimmten Dialog-Situation: dies ist ihre nichthintergehbare Gesellschaftlichkeit; vgl. B. Casper, ebd., S. 58-70; A. Halder, Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt. Die Bedeutung sprachlicher Formen für Kommunikationsgemeinschaften, in: P. Hünermann/R. Schaeffler, ebd., S. 54-74; P. Hünermann, ebd., S. 43.

32 A. Halder, ebd., S. 58.

33 So auch A. Halder, ebd., S. 66.

34 Ebd., S. 67, 72, 74.

35 W. Kern, Art. »Lehramt«, in: U. Ruh u. a. (Hrsg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Freiburg 1986, S. 241-246, bes. S. 244.

wegen eben dieser kollektiven Vernunft geben muß oder nur wegen der innerkirchlichen Ordnung und der Erinnerungs-Sicherung.³⁶

2. Lehre als Identitäts-Sicherung

Ohne Zweifel ist für diese Sicherung geschichtlicher Identität die sprachliche »Verschränkung des erzählenden und erklärenden *Darstellungszusammenhangs* mit dem vergangenen Ereigniszusammenhang notwendig. Wie es nie bloße Fakten gibt, sondern immer nur sprachlich ausgelegte, so gibt es auch keine bloße Darstellung dessen, was gewesen ist.«³⁷

Eine solche Sicherung geschichtlicher Identität ist selbstverständlich niemals dem einzelnen allein möglich, sondern nur, insoweit er einer erzählenden und erklärenden (!) Kommunikationsgemeinschaft zugehört. Dieses Erzählen und Erklären geht nach bestimmten interessen-geleiteten regulativen Ideen vor sich. D. h. die historischen Daten werden strukturiert, periodisiert und bewertet. Dabei muß man erkennen, daß diese interessegeleiteten regulativen Ideen einerseits selbst zur (vergangenen) Geschichte gehören (weil sie eben »damals« Geschichte bestimmt haben) – andererseits sind bestimmte regulative Ideen auch in der Gegenwart wirksam, von der aus in diese Geschichte zurückgeblickt wird, um gegenwärtiges Handeln auf Zukunft hin zu orientieren.³⁸

In der Identitätssicherung (*memoria*) hat also eine Sozietät immer mit zwei Formen von regulativen Ideen zu tun. Wichtig ist, daß man beide nicht einfach stillschweigend identisch setzt, denn sie gehören ja tatsächlich zu durchaus verschiedenen Geschichtsphasen. Dies verhüllt eine bloß »narrative« Identitäts-Sicherung, die, wie offenbar Drewermann will, auf die »erklärende« (Lehre) meint verzichten zu können. Nur dann, wenn sich eine Sozietät neben ihrer narrativen Identitäts-Sicherung auch mit der erklärenden – also der »Lehre« – abmüht, ist eine wirklich »kollektive Wahrheitsfindung« vernünftig, nicht-manipulativ und personal-verantwortbar möglich. Nur in der (stets neu zu verantwortenden und daher zu überprüfenden) »Lehre« werden die regulativen Handlungs- und Entscheidungskriterien der Gemeinschaft für die Gegenwart und auf die Zukunft hin eben allen Gliedern dieser Gemeinschaft reflex. Und nur so können sie jeweils auch kritisch verantwortet werden, denn »... menschliches Handeln ist nur in geschichtlicher Verantwortung möglich.«³⁹

36 Letzteres ist ohne Zweifel vor allem die Aufgabe der historischen Wissenschaften. Daß diese niemals nur simple Berichterstattung, sondern stets »interessegeleitet« sind, bedeutet, im hermeneutisch-interpretierenden Bemühen einen vorrangig-wichtigen, ja unverzichtbaren Akt zu sehen. Denn »Geschichte rekonstruiert Vergangenes nach den Ideen der Gegenwart, um gegenwärtiges Handeln im Blick auf seine Zukunft zu orientieren: sie verfährt konstruktiv mit pragmatischem Interesse«: P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*. München 1980, S. 133.

37 P. Eicher, ebd.; vgl. N. Brox, *Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie*, in: QD 109, a. a. O., S. 98-103.

38 Ebd., S. 134.

39 Ebd., S. 133.

3. Lehre als soziätäre Praxis

Drewermanns Hervorhebung und Betonung der Individual-Erfahrung ist natürlich wichtig und grundsätzlich legitim.⁴⁰ Aus vielen Gründen ist sie vielen Menschen willkommen, vielleicht sogar lebenswichtig – nicht nur in psychologischer Hinsicht. Daher muß (und darf) er wohl nicht in die Ecke der neuen Esoteriker, Ganzheitsdenker und Naturreligiösen gestellt werden. Auch darf man seine Kritik und Ablehnung einer Glaubens-»Lehre« nicht einfach zur Vernunft- und Wissenschaftsfeindlichkeit verkürzen. Aber: Drewermann bekämpft nicht nur (zu Recht) den »Logozentrismus«⁴¹ unserer Kultur. Und sein Trend zur Vereinzelung des erfahrenden religiösen Subjektes fördert nicht nur genaueklärerische Tendenzen unserer Zeit. Drewermann übersieht vor allem den soziätären Charakter des Christseins: die kirchliche Verfaßtheit und Praxis des Christentums. Natürlich hat er recht, wenn er behauptet, daß allgemeine Existenz- und Transzendenz Erfahrungen zunächst und notwendig individuell gemacht werden (müssen). Aber: Um sie verstehen zu können und darin auch Identität zu finden – dazu bedarf es selbst bei diesen allgemeinen religiösen Erfahrungen der sozialen Vermittlung. Diese zeigt sich im Erzählen, Zuhören, Deuten, Folgern etc. Immer ist es die Gesellschaftlichkeit, die eine religiöse Erfahrung verstehbar, strukturierbar und mitteilbar macht.

Dies gilt natürlich in hervorragendem Maße für den christlichen Glauben: er ist ohne soziätäre Grundlage, ohne Kommunikation und Interaktion⁴² weder tradierbar noch vernünftig, d. h. frei anzueignen. Nicht nur *das* Glauben, sondern auch *der* Glaube müssen immer auch (!) »gelehrt« werden, gerade deshalb, weil er nicht bloße Information über geschichtliche »Heilstatsachen« und ihren inneren Sinn ist, sondern weil der Glaubende vor allem die »Intentionen« des Handelnden und seines Tuns wahrnehmen soll: die rettende und schenkende Liebe Gottes, denn: »Das Handeln von jemanden erfahren heißt, ... seine Absicht kennenlernen, und das heißt, die Intention seines Tuns verstehen.«⁴³

40 Vgl. N. Copray, Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation. Düsseldorf 1983.

41 Nach dem franz. Philosophen J. Derrida ist der Logozentrismus ein metaphysischer Denkdiktus, der das Abendland in seiner Gesamtheit bestimmt. Diese immer noch (trotz Nietzsche und trotz Heidegger) herrschende Denkform unterstellt die Präsenzfähigkeit der Wahrheit, des Seins, des Subjekts, des Guten etc., indem sie den Abstand, also die Trennung zwischen dem Namen und der Sache, zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten streicht und simpel unterstellt, das eine »repräsentiere« das andere. Für Derrida muß eine solche unausgewiesene und kriterienlose »Repräsentation« zerstört und »dekonstruiert« werden. Die Differenz zwischen Sprache (Lehre, Bewußtsein) und Sache ist unüberwindbar – auch im sprechenden und handelnden Subjekt. Vgl. J. Georg-Lauer, *Le désir philosophique*, in: Neue Zürcher Zeitung, Fernausgabe Nr. 70 v. 25. März 1988, S. 40; A. Halder, a. a. O., S. 58.

42 Vgl. E. Coreth, Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion, in: QD 109, a. a. O., S. 11-26.

43 P. Eicher, zit. N. Brox, a. a. O., S. 102.

IV. LEHRE ALS ETHOS

Drewermanns Attacke auf die Lehrgestalt des Glaubens ist also eigentlich nur verständlich, wenn man die sozietäre Gestalt des Christlichen verschweigt oder mißachtet. Tut man das, so bedarf es dann auch keiner seiner vielfachen Ausdrucksformen in sinnlichen Symbolisationen und Institutionen (Bibel, Sprache, Sakramente, Dienste, Ämter etc.).⁴⁴ Darin zeigt sich nochmals die Privatisierungs-Tendenz, zu der Drewermann offenbar ebenso neigt wie manche neu-frommen Bewegungen in der gegenwärtigen Kirchen-Szene⁴⁵: sie klammern das Sozietäre zugunsten des Folkloristischen aus und erreichen somit nur eine *Lehre als Leerformel* und nicht eine Lehre als ethische Gestalt, die den Willen zur Gemeinschaft ebenso hat wie den Willen, in der innerkirchlichen Umgangs-Praxis miteinander die oben genannte »Intention« des in der Heilsgeschichte handelnden Gottes sinnlich, d. h. sozietär-praktisch sichtbar zu machen.⁴⁶

Wenn die Intentionalitäts-Prämisse (N. Brox) nicht einfach als dinghaftes, dokumentierbares und vom Historiker nachweisbares Faktum angesehen wird, sondern eine Deutung der Historie und ihre Auslegung ist, dann darf auch die »Liebes-Intention Gottes«, die in der Heilsgeschichte wirkt, nicht einfach autoritär behauptet und an-doziert werden, sondern eben sie muß als regulative Idee aller Lehre unmittelbar und evident erfahrbar sein. Dies ist jedoch nur in einem Lehr-Zeugnis⁴⁷, d. h. einer Lehr-Praxis möglich, das weder eine Vorrangigkeit des Gedanklichen/Begrifflichen/Geistigen gegenüber seiner sinnlichen Verlautbarung und Symbolisation behauptet und sich so das intellektuelle Daherreden leicht macht (wogegen ja J. Derrida ankämpft) noch eine theoretisierende »Lehre« ist, die sich – absichtlich oder unbewußt – aus dem vielfältigen Ethos der Zwischenmenschlichkeit heraushält und nur *über* dieses Ethos redet und es so gerade verfehlt.

Wenn das Lehr-Zeugnis wesentliche Gestalt findet in der Symbolgestalt einer ethischen Verantwortungs-Haltung dem Du gegenüber – ohne jegliche Tyrannei, sondern getragen von Ehrfurcht und Achtung, ohne Ängstlichkeit, sondern mit weitherziger Toleranz zugunsten einer Vielfalt des Christseins – dann wird eine solche »Lehre« tatsächlich voller erfahrbarer Erfahrungen sein für *jeden* – innerhalb und außerhalb der Kirche. Auf ein solch »lehrendes« Verantwortungs-Ethos⁴⁸, das nur das verspricht, was immer gleichzeitig und unmittelbar mit-erfahren werden kann, und das daher nicht nur glaubhaft, sondern in sich selbst stimmig und so auch evident

44 Vgl. Chr. Duquoc, Zur Rolle der religiösen Institutionen bei der christlichen Identitätsfindung, in: Concilium 24 (1988), S. 165 f.; vgl. auch R. Schaeffler, Wahrheit und Institution. Sprachphilosophische Überlegungen zu einem theologischen Thema, in: W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt (OD 91). Freiburg 1982, S. 152-200.

45 Chr. Duquoc, Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität, ebd., S. 157-164, 160.

46 So auch Chr. Duquoc, ebd., S. 162.

47 Über die Akzentverschiebung vom »Wort« auf das »Ethos« vgl. J.-P. Jossua, Art. »Zeugnis«, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4. München 1985, S. 332-342, bes. S. 333.

48 Vgl. S. Strasser, Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie, in: B. Waldenfels (Hrsg.), Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt 1983, S. 218-265; und: E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. München 1987.

ist – nämlich die letzte »Intentionalität« der Heilsgeschichte: Gottes unfassliche und abgründige Liebe zu einem jeden Menschen –, kann und darf niemals verzichtet werden – auch nicht zugunsten noch so tiefer religiöser »Erfahrungen« des einzelnen.

Wenn dies so ist, dann ist sowohl für das Christentum als Sozietät als auch für jegliche Menschwerdung des einzelnen nicht einfach eine *vernünftige* »Lehre«, sondern (ebenso und darin) eine *ethische* Vermittlungs-Gestalt »Lehre« notwendig. Eine solche ethische Gestalt meint nicht nur die Art und Weise »des Lehrens« dieser Lehre – sozusagen die pastorale »Methode« des Sprechens –, sondern bestimmte sprachlich gefaßte Inhalte, Wirklichkeiten, Perspektiven, Intentionen, Horizonte, Einsichten etc., die dem Leser/Hörer dargeboten werden als das, was die »kollektive Vernunft der Glaubenden glaubt«, d. h. will und praktiziert und lebt. Natürlich muß auch diese »kollektive praktische Vernunft des Glaubens« immer wieder darauf hin reflex überprüft werden, ob denn ihr »Sprachspiel« tatsächlich in der »Lebensform« derer wurzelt, die »lehren« und ob es auch der »Lebensform« derer entspricht (bzw. sie versprachlicht), an die es gerichtet ist. Ob es also wirklich *ethos* ist. Ob die »Lebensform« selbst das »Sprachspiel« ist und umgekehrt. Aber je mehr dies geschieht und je weniger dies einfach stillschweigend (oder verschämt und ängstlich) vorausgesetzt wird, desto deutlicher und glaubhafter und lebendiger wird die »Lehre« dieses Ethos sein. So kann und wird es dann auch wirklich unter den Menschen »zur Debatte« stehen. Nicht aus Neugier, sondern aus Betroffenheit: die erste will ja nur begaffen, die zweite aber begreifen (Gaston Bachelard).

Getreue Katholizität als Herausforderung an »Misereor«

Von Hans Stephan Puhl

Weder Harmlosigkeit noch Skandalträchtigkeit sollten wichtigstes Kennzeichen oder Gütesiegel für kirchliche Entwicklungsarbeit sein. Profilsüchtiges, lautstarkes Krakeelen und profilscheues Verwalten anvertrauter Aufgabenbereiche stehen gleichermaßen einem mutigen und dem eigenen Auftrag verpflichteten Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in Entwicklungsländern durch *Misereor* nicht gut an. Nun ist Entwicklungshilfe in den vergangenen 30 Jahren schwieriger geworden – die Ursachen hierfür sind mannigfaltig –, und in den Jahren seit dem letzten Konzil ist *Misereor*, wie die Kirche insgesamt, in unruhigere Gewässer geraten. Angesichts dieser Lage wäre es ein verhängnisvoller, freilich auch verständlicher Trugschluß, das Augenmerk auf die eigene Sicherheit zu lenken in der Hoffnung, so die Stromschnellen schadlos zu überstehen und von ruhigeren Gewässern aus später der eigentlichen Aufgabe: der Ladung, die zu überbringen ist, und dem Kurs wieder mehr Aufmerksamkeit widmen zu können. Dies wäre aus einem doppelten Grunde falsch: Einmal könnte der durch ein derartiges Sicherheitsdenken entstandene Verlust an Glaubwürdigkeit das zu rettende Schiff zusätzlich von innen leck schlagen und somit doppelt gefährden, und