

MICHAEL SCHNEIDER SJ · FRANKFURT A. M.

Theologia viatorum

Der Mensch ist ein »homo viator«.¹ Ein Leben lang auf dem Weg zu sein und mit sich an kein Ende zu kommen gehört zur Grunderfahrung menschlichen Daseins. Nicht anders die Erfahrung im Leben des Glaubens. Die Heilige Schrift des Alten Bundes beschreibt das Leben des Glaubenden als einen Pilgerweg. Für Israel ist der Weg, der zum Ziel führt, nicht vom Menschen selbst entdeckt und entworfen, vielmehr ist es »Gottes Weg«, der dem Menschen als Weg zum Heil vorgezeichnet ist. Daher die Bitte: »Herr, tu mir kund deine Wege! Lehre mich deine Pfade!« (Ps 25,4). Nur wenn der Mensch den rechten Weg, den Gott ihm schenkt und offenbart, auch wählt und geht, findet er Leben und Heil (Jer 21,8). Für den Christen ist der Weg keine Lehre, sondern Christus selbst (Joh 14,4–6). Ohne ihn gibt es keinen Weg und kein Gehen (Joh 13,33–36), deshalb geht er voran. »Der Mensch Christus Jesus« (1 Tim 2,5) nahm das menschliche Leben auf sich und wurde so der Weg aller. Sein Weg ist so radikal, daß er jede Marschausrüstung als unzureichend erscheinen läßt.² In der weiteren Ausdeutung des christlichen Lebensweges wurde schon früh (1 Kor 10,1–11; 1 Petr 1–2) gerade der Aufbruch des Stammvaters Abraham (Gen 12,1–5) und der Aufbruch des Volkes Israel (Ex 3,16–17; vgl. Jes 40–55) zum Gleichnis für jenen Pilgerweg, der zum himmlischen Vaterland führt: »Im Glauben sind alle diese gestorben, ohne die Verheißung erlangt zu haben. Nur von ferne sahen und begrüßten sie diese und bekannten, daß sie Pilger und Fremdlinge seien auf Erden. Denn die so reden, geben zu erkennen, daß sie eine Heimat suchen ... Nun aber verlangen sie nach einer besseren, nämlich nach der himmlischen Heimat« (Hebr 11,8–16).

Die Tatsache, daß der gläubige Mensch wesentlich ein »homo viator« ist, läßt an die Theologie die Frage stellen, inwieweit der Wegcharakter gläubiger Existenz den Vollzug theologischen Denkens und Redens bestimmt.

MICHAEL SCHNEIDER SJ, *Jahrgang 1949, Studium in Münster, Rom, Wien und Freiburg; Promotion 1981, Habilitation 1991, ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen und Dozent an der Universität Salzburg.*

Theologie müßte sich gerade von jenen Erfahrungen und Begegnungen inspirieren lassen, die den Weg des Glaubenden grundlegend bestimmen und tragen.

I. DAS ANLIEGEN

In den folgenden Ausführungen geht es um die Skizze einer Theologie, die den Pilgercharakter menschlichen Daseins in die Mitte theologischen Nachdenkens rückt. Dies wird im Rahmen einer lebensgeschichtlichen Theologie geschehen, die das Subjekt ins dogmatische Bewußtsein der Theologie erhebt. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben.

Dieser Ansatz bedingt eine wichtige Korrektur im gängigen Verständnis von Spiritualität und Theologie.³ Wie die Bildung die subjektive Seinsweise der Kultur darstellt, wird Spiritualität zuweilen als die subjektive Seite der Theologie verstanden, nämlich als die personale Aneignung und Verwirklichung des objektiven Auftrags und Dienstes. Aber wenn die spirituelle Bildung von der sachlichen Ausbildung getrennt bleibt, verglüht Spiritualität in einer welt- und wirklichkeitslosen Ergriffenheit. Die Authentizität christlicher Spiritualität wird sich daran messen, ob sie die Kraft zur Entäußerung besitzt, also sich den sachlichen Problemen stellt und an ihnen bewährt. Mit etwas mehr Spiritualität lassen sich die sachlichen Probleme von heute nicht aus der Welt schaffen, sondern lediglich vorläufig für das subjektive Empfinden erträglicher erscheinen. Kurzum: Spiritualität meint mehr als die subjektive Seite der Theologie. Insofern sie den ganzen Weg des Glaubenden umschreibt, darf Spiritualität als der alles bestimmende Inhalt theologischen Denkens verstanden werden, ohne den die Theologie ihre eigene Glaubwürdigkeit verliert. Nicht als überzeitliche Größe, sondern aufs engste – auch inhaltlich – mit dem Prozeß des menschlichen Lebensweges verbunden, impliziert die Spiritualität ihrem Wesen nach eine Theologie, die *auf dem Wege* bleibt.

Mit dem Anliegen einer *Theologia viatorum* verbindet sich zugleich ein geistliches Interesse. Immer wieder begegnet man Glaubenden, die ihre eigene Biographie als einen Lebenslauf verstehen, der nur äußerlich zum eigenen Glaubensweg gehört; von konkreter Bedeutung wird die Biographie meist nur im Rahmen der abendlichen Gewissenserforschung: »daß ich Gutes unterlassen und Böses getan habe ...« Die eigentliche Perspektive gläubiger *Revision de vie* wäre jedoch, die eigene Lebensgeschichte und ihre konkrete Weggestalt als eine Heilsgeschichte mit Gott zu betrachten, als konkrete »Exegese« des Glaubens.

II. GRUNDLEGUNG

Das Modell einer *Theologia viatorum* wird so zu entfalten sein, daß die Lebensgeschichte des Glaubenden als die Bedingung der Möglichkeit theologischen Erkennens ausgewiesen wird. Ein solches Verständnis der Theologie meint keine verkürzte Subjektivierung des Glaubensinhaltes, ist doch die Grundstruktur des Glaubens gekennzeichnet durch die Zusammengehörigkeit von »fides qua creditur«, dem subjektiven Glaubensvollzug, und »fides quae creditur« als dem objektiven Gegenstand des Glaubens. Diese Grundstruktur des Glaubens läßt den Wegcharakter der Theologie näherhin bedenken.

1. Theologie auf dem Wege

Letztlich geht es im Christentum nicht um das Problem, wie der Mensch zu Gott aufsteigen kann, sondern um die Frage, was Gott getan hat, um zum Menschen zu gelangen. Gott selbst hat dem Menschen sein *Geheimnis* erschlossen, und erst dadurch wurde es als Geheimnis erkennbar. Das bedeutet für den Glaubensweg, daß seine Gestalt unabgeschlossen bleibt. Allein der Kyrios besitzt den Überblick über die endgültige Offenbarungsgestalt, die sein Bund mit der Menschheit eschatologisch einnehmen wird.

Keiner hat Gott je geschaut, nur der Menschensohn schlägt die Brücke zum gedanklich Unerreichbaren: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«, denn »niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14,9.6). Aber selbst die »höchste Theophanie«, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, behält ihren apophatischen Charakter. Denn nicht nur der Vater, auch der Menschgewordene entzieht sich dem menschlichen Zugriff. Christus ist kein Anschauungsobjekt, über das sich eine Theorie bilden läßt. Deshalb schreibt Pseudo-Dionysios: »Bei der Menschwerdung Christi trat der Überwesentliche aus der Verborgenen in die Offenbarkeit unserer Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst in der Offenbarung.«⁴ Weiter heißt es: »Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.«⁵

Was Gott in Christus dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen auslegt. Die Tat Gottes ruft wiederum die Tat des Menschen hervor. Denn die verstehende Auf-

nahme göttlicher Kundgabe ist für den Menschen einzig als Tat, das heißt als Nachfolge realisierbar. Nachfolge als Tat heißt zugleich: Nachfolge als »Heiligkeit«, die als solche eher eine objektive als eine subjektive, mehr eine methodologische als eine asketische oder moralische Haltung ist.

Nachfolge als Heiligkeit hat ihren Ursprung im Menschensohn als dem einzig authentischen »Theologen«. Er ist der einzige »Ausleger« des Vaters, der die ursprüngliche Rede Gottes von Gott (theo-logia) in menschlich verständliche Sprache übersetzt. Dies konnte der Sohn jedoch nur vollbringen, indem er sich im Gehorsam gegenüber dem Vater »entleerte«, bis zu dem Punkt, da sich im Schweigen des Todes sein eigenes Wort erschöpfte. Doch vom Heiligen Geist in der Wahrheit geheiligt, wird seiner Bitte entsprechend seine »Heiligung« auch den Jüngern zuteil. In der Nachfolge der Jünger zeigen gerade die Heiligen exemplarisch, daß Nachfolge sich als biographische Exegese des Lebens Jesu vollzieht. Deshalb ist im folgenden nach der konkreten Grundgestalt einer exemplarischen Theologie als Nachfolge zu fragen.

2. *Theologie als Nachfolge*

Gott offenbart keine Sachinhalte, sondern sich selbst. Es gibt in der Bibel überhaupt keine »theoretische« Wahrheit, vielmehr verbindet sich die Offenbarung Gottes aufs engste mit der Lebens- und Glaubensgeschichte von Menschen und bleibt so konkret in ihr Leben verwoben, daß erst im existentiellen Lebensvollzug das von Gott Gehörte und Verkündigte angenommen wird.

Durch die Rückgebundenheit an die Biographie einzelner Menschen verliert sich das Wort der Offenbarung nicht in die Verinselung. Paulus schreibt: »Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm ... Brot ... und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (1 Kor 11,23–25). Der Apostel weiß darum, daß in dieser »Überlieferung« Christus und sein Wort, Eucharistie, Schrift und Kirche nach Art einer »Kon-Korporation« miteinander kon-präsent sind. Für Paulus wird die Biographie des Glaubenden nur aufgrund ihrer Teilnahme an der Kirche und ihren Sakramenten zu einer Auslegung Gottes. Durch seine Kon-Korporation mit dem Herrn erfährt der Glaubende auf tiefere Weise seine Kon-Präsenz, so daß es schließlich heißt: »Nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (vgl. dazu Gal 2,20).

Nicht anders als Paulus haben auch Johannes und die junge Gemeinde aus der Nachfolge Jesu gedacht und aus der Struktur ihrer Nachfolge ihre Lebensworte und ihre Theologie gebildet. Für sie wurde die Nachfolge als Antwort auf den Ruf des Herrn zur Erschließungs- und Vermittlungssitua-

tion für ein Denken aus dem Evangelium. Nachfolge kam für die frühen Christen nicht als äußere Zutat zum Evangelium hinzu, sondern formulierte sich in seinen Text und Inhalt hinein – und dies keineswegs im Sinn einer Verderbung und Verdünnung des Urtextes, sondern als eine für ihn selbst konstitutive, aus ihm nicht herauszulösende Dimension.

Die Rückbindung des Glaubens an den Vollzug der Nachfolge hat zur Folge, daß Nachfolge nicht durch Denken und Fragen zu ersetzen ist. In gleicher Weise hat auch die Theologie aus der Nachfolge heraus zu denken und ist nur dort Theologie, wo Nachfolge zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. So doziert die Theologie nicht über die Nachfolge, vielmehr wird sie, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus der Praxis der Nachfolge genährt und drückt somit ein praktisches Wissen aus. Theologie ist auf Menschen ausgerichtet, die Nachfolge leben und die Treue gegenüber der unverfügbaren Herkunft des Evangeliums und seiner Tradition in der Kirche wahren.

Weil die Nachfolge der authentische Ort von Theologie ist, bleibt der Theologe auf ein Gegenüber verwiesen, das er nicht durch sein eigenes Reproduzieren und Konstruieren erreicht, sondern dem er nur hoffend und verlangend den Weg bereiten kann. Gutiérrez schreibt hierzu: »Was nachträglich kommt, ist die Theologie, nicht der Theologe. In diesem Zusammenhang muß der Theologe ein ›organischer Intellektueller‹ sein, das heißt organisch verbunden sowohl dem volksbezogenen Befreiungsprojekt als auch den christlichen Gemeinden, die ihren Glauben aus der Option für dieses Vorhaben leben. Eine Betätigung dieser Art bringt manchmal das Risiko des physischen Todes mit sich, *immer* aber den Tod der Intelligenz des Intelligenten. Deshalb kann man sagen, die Rede vom ersten und zweiten Moment sei nicht nur ein Problem der theologischen Methodologie, vielmehr ist sie eine Anfrage an den Lebensstil, an die Art und Weise, wie man seinen Glauben lebt, und letztlich ein Problem der Spiritualität ... Unsere Methodologie ist unsere Spiritualität.«⁶ Theologie ist »reflektierte Nachfolge« und als solche in Dienst genommen vom Evangelium und von dem, der den Menschen auf Seinen Weg ruft. Die Grundgestalt einer solchen Theologie als Nachfolge findet sich exemplarisch dargestellt im Glaubenszeugnis theologischer Existenzen.

3. Theologische Existenzen

In der Geschichte der Theologie gab es immer wieder Menschen, die mit ihrem Leben dogmatische Bedeutung erhielten: nämlich als eine ins konkrete, epochale Kirchenleben übersetzte Dogmatik und als eine von der gelebten heiligen Existenz her rückübersetzte Lehre. Im Lebenszeugnis

dieser theologischen Existenzen findet sich eine exemplarische Theologie der Nachfolge von dogmatischem Rang.⁷ Die exemplarische Lebens-Theologie dieser theologischen Existenzen entfaltet eine »experimentelle Dogmatik«, die nicht vom Begriff her, sondern vom Leben her in das Glaubenszeugnis führt. Eine solche Theologie als existentielle Dogmatik bedeutet für die heutige Zeit der Glaubensnot eine Herausforderung: Gott mit dem Leben zu bezeugen in einer Welt der Abwesenheit Gottes ist kaum möglich – und doch das einzig Anziehende für einen Gott suchenden Menschen.

Die Lehre dieser theologischen Existenzen übersetzte die Gestalt des Glaubens in die Konkretheit des Lebens, ohne dabei das Ganze aus dem Blick zu verlieren. Vielmehr gaben sie einen Durchblick auf das Ganze, das gerade im Einzelnen aufleuchtete. Keiner dieser theologischen Existenzen hat das ganze Evangelium gelebt bzw. »theologisch« dargestellt, sondern immer nur einen Aspekt, und doch wird in ihrem Leben die ganze Botschaft des Glaubens sichtbar. Sie lebten das Ganze im Fragment, ohne dadurch den Durchblick auf das Ganze zu entstellen. Das Fragmentarische der Theologie führte sie nicht ins Beliebige, sondern in die äußerste Verbindlichkeit. Denn jede dieser theologischen Existenzen entfaltete eine Theologie, die trotz alles Fragmentarischen dennoch exakt blieb, weil der Redende gerade im Fragment seines Lebens dem ähnlich wurde, von dem er sprach oder vielleicht auch nur im Schweigen und Verweilen Zeugnis ablegte.

Das Glaubenszeugnis dieser theologischen Existenzen gibt einen wichtigen Hinweis für die Theologie. Bleibt sie auf dem Wege, wird sie den Mut zum Fragmentarischen im theologischen Denken aufbringen müssen. Theologie ist ein fragmentarischer Prozeß, und anders als in umkreisenden Wiederholungen läßt sich Theologie nicht betreiben, während eine Parzellierung in kontaktlose Einzeltraktate ihr sicherer Tod bedeutet. Theologie ist ein Weg, kein Bau oder System. Den Mut zum Ganzen im Fragment kann die Theologie von der Liturgie lernen: Auch die Feier des Kirchenjahrs stellt immer wieder das Ganze dar, aber in je neuer Einzelheit.

Das Fragmentarische theologischen Denkens meint keine Unverbindlichkeit, denn es geht ja um die Verkündigung der Wahrheit. Aber die Wahrheit sagen ist zu wenig, man muß sie – und wäre es auch im Fragment – demonstrieren. Die theologischen Existenzen weisen das Wort des Glaubens darin als wahr und zuverlässig aus, daß sie es im Fragment ihres Lebens verwirklichen. Nur wäre es ein Mißverständnis, wollte man das Lebens- und Glaubenszeugnis dieser theologischen Existenzen so zusammenstellen, daß man daraus eine überzeitliche, abstrakte Theologie entwirft. Weil die vielfältige Illustration und Exemplifizierung des Evangeliums im Lebensalltag dieser theologischen Existenzen weit über eine abstrakte Begrifflichkeit hinausgeht, sprengt sie jeden Versuch einer vor-schnellen Systematisierung. Indem aber die theologischen Existenzen in

ihrem Lebens- und Glaubenszeugnis aus der Totalität der christlichen Überlieferung denken und wirken, ist ihr Lebenszeugnis ein »theologisches Phänomen«, Theologie in Bild und Farbe, in Person.

Die Geschichte solcher Menschen, ihre Biographie, wird zu einer Art Mystagogie, zu einer Wegweisung ins Mysterium Gottes. Denn die Biographien der kanonisierten und auch nichtkanonisierten Heiligen sind eine Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu von Nazareth. Christlich lautet der Weg ihrer Lebens- und Glaubenserkenntnis: »Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme« (1 Kor 11,1). Indem die Zeugen Christi auf dem Weg der Nachfolge ihr ganzes Leben einzig auf Christus gründen, erweisen sie sich als die authentischen »Lehrer«, denn ihre Gott-Rede (Theo-logie) trägt notwendig die Form der Lebenshingabe in sich. Das Ausmaß ihres Lebenseinsatzes ist umfassender als vielleicht einzelne Beschränktheiten ihrer Formulierungen. Weil die Zeugen des Glaubens radikal von Christus her leben und »denken«, stellen sie in ihrer Biographie die einzig mögliche Form von Theologie dar.

Unter den theologischen Existenzen kommt den Heiligen eine einzigartige Bedeutung zu. Dabei sollte die Gestalt des Heiligen und nicht – wie man es oft zu tun pflegt – die des Sünders in diese kirchliche Lehre integriert werden. Die Theologie würde auf überzeugende Weise ihre Identität und Ganzheit bewahren, wenn sie viel eindeutiger gerade vom Zeugnis der Heiligen her denken würde.

Für die Frage einer Theologie *auf dem Wege* läßt sich zusammenfassend der Leitsatz formulieren: Nur das Existentielle ist Fundament einer wirklich lebendigen Theologie; deshalb müßten in das Konzept einer lebendigen Theologie als Nachfolge auch Ethik, kirchliche Frömmigkeit, Liturgie und Sakramente aufgenommen werden.

III. AUSFALTUNG

Die bisherigen Überlegungen zeigten, wie grundsätzlich theologisches Nachdenken durch den existentiellen Rückbezug des Offenbarungsglaubens bestimmt ist. Das konkrete Leben im Glauben bleibt für die Theologie so konstitutiv, daß die Erkenntnis und Rede von Gott sich von den konkreten Erfahrungen der Menschen nicht lösen kann. Deshalb gehört es zur Aufgabe der Theologie, die konkreten Menschen in den subjektiven Dimensionen ihrer Deutungen, Entscheidungen, Handlungen wie auch in den objektiven Dimensionen ihrer sozialen, geschichtlichen, biologischen und räumlichen Kontextualität und in ihrer lebensgeschichtlichen Prozeßhaftigkeit zur Sprache zu bringen. Einige Wegmarken einer solchen *Theologia viatorum* seien im folgenden genannt.

1. Der narrative Überschuß

Nur unter erschwerten Bedingungen wird der Theologe den Lebensgehalt des Glaubens in eine verantwortete Rede vor und von Gott bringen. Die theoretische und begriffliche Unbestimmbarkeit des Lebensgehaltes läßt sich nämlich in keine abstrakt begriffliche Theorie bringen und auch nicht nach Art kognitiver und begrifflicher Probleme lösen. Statt den Lebensgehalt christlichen Glaubens in ein dogmatisches System einzubringen, ließe er sich angemessener narrativ darstellen.⁸

Zu einer narrativen Ausrichtung der Theologie sind wir von der heutigen Biographieforschung her aufgefordert. So betont Hermann Pius Siller: »Erzählen und Erzähltbekommen von Biographischem (gehören) zu den elementaren Grundvorgängen des Christseins.«⁹ Ähnlich konstatiert Ottmar Fuchs: »Daß sich die Gläubigen ihre biographischen Lebens- und Glaubensgeschichten erzählen können und dürfen, erhebt nämlich die Narrativität bzw. ›Geschichtlichkeit‹ zum ›Existential‹ der Kirche selbst. Jede ›Handlungstheorie‹ der Kirche, ihre Institutionen und Gemeinschaften, muß demnach das Stichwort der ›Biographie‹ als unveräußerlichen und notwendigen Bestandteil ihrer selbst aufnehmen. Diese das einzelne und den einzelnen ernstnehmende Begegnungskultur kann und darf weder auf einen abstrakt-systematischen noch auf einen institutionell-systematischen Nenner gebracht bzw. von diesem ersetzt werden.«¹⁰

Gegenüber einem theologischen Verständnis, das den Glauben auf sein begrifflich-systematisch explizierbares Moment reduziert, läßt sich der christliche Glaubensvollzug mit all seinen prozeßhaften Erfahrungsdimensionen angemessener auf erzählende Weise zur Sprache bringen. Der narrative Ansatz erhält in Zeiten des Umbruchs und tiefer Leiderfahrung eine besondere Bedeutung: Wie die Neuheit der Glaubenserfahrung zu jeder Zeit nur erzählend identifiziert werden kann, so läßt sich auch die Nichtidentität erfahrenen Leidens in keine spekulative Argumentation begrifflich auflösen, sondern nur narrativ einholen.¹¹ Gerade die Treue zum Narrativen befreit die Theologie aus allen begrifflichen Fixierungen (der Vergangenheit) und läßt sie gegenwärtig nach einer überzeugenden Gestalt einer Theologie *auf dem Wege* suchen.

Das erzählende Moment bedeutet im Rahmen der vorgeschlagenen *Theologia viatorum* keine vorkritische Ausdrucksform des Glaubens, sondern ist als Trägerin des Erfahrungsgehaltes des Glaubens unverzichtbar für dessen Tradierung. Denn die gläubige Reflexion sieht sich nicht bloß auf ewige Wesenszusammenhänge verwiesen, sondern auf geschichtliche Widerfahrnisse und Zeugnisse in der Erfahrung derer, denen Neues im Leben mit Gott zustößt. Sie bezeugen, wie lebenswirksam und handlungsrelevant der Glaube ist, wie er situativ umgesetzt wird und die Wirklichkeit

verändert. Würde die Theologie eindeutiger und ausführlicher die Erfahrung solcher Glaubensexistenzen erzählen, käme sie nicht nur zu neuen Erkenntnissen, sondern sie würde auch die Probleme der Gläubigen möglichst aktuell und konkret auf dem Hintergrund ihrer Lebensgeschichte ins Auge fassen.

Die eigentlichen Lebens- und Glaubensprobleme im Alltagsleben entstehen nicht im theoretischen Bereich, sondern in der Praxis, nämlich wenn Deutungs- und Handlungsmuster fehlen bzw. bisherige Erfahrungen und Deutungen nicht mehr greifen. Zeiten gesellschaftlichen Wandels und zeitgeschichtlichen Umbruchs künden sich meist lange vorher in den Lebensgeschichten der Menschen als Probleme und Fragen an, die nach neuen Lösungen aus dem Glauben suchen und experimentieren lassen. Weil bisherige Deutungskategorien und erprobte Handlungsmuster sich nicht mehr als tragfähig erweisen und ihre Orientierungskraft verlieren, entstehen »Stilbrüche«. Ein neuer Lebensstil muß erarbeitet werden. Die neuen Möglichkeiten und Wege im Glauben, die unter dem Handlungsdruck im Alltag meist spontan und intuitiv erprobt werden, bleiben zwar oft unbefriedigend und defizitär, aber sie stellen oft wichtige Weichen für die Zukunft. Würde die Theologie über die Klärung des Begriffs hinaus auch um eine Phänomenologie der gläubigen Lebensstile bemüht sein, erhielte sie eine neue Lebendigkeit und Aktualität. Christliche Theologie wäre dann mehr als eine bloße Wissenschaft, sie erwies sich als Theorie einer Praxis, ja als »ars vivendi«.

2. Angesichts des Skandalon

Das narrative Vorgehen im Rahmen einer *Theologia viatorum* verläuft nicht im Ton belangloser Plaudereien und subjektiver Betroffenheiten. Die Heilige Schrift bezeugt, daß gerade im Erzählen vom Handeln Gottes immer auch die Unbegreiflichkeit Gottes sichtbar wird und als solche eine äußerste Herausforderung bedeutet, da der Glaubende auf seinem Lebensweg dem unergründbaren Geheimnis Gottes begegnet.

Diese Herausforderung gilt gleichermaßen für den theologischen Umgang mit dem narrativen Ansatz der Heiligen Schrift. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (DV 12). Die alten Bibelkommentatoren erinnern beharrlich daran, daß »der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht« (2 Kor 3,6). Da die Heilige Schrift kein äußerer Text bleibt, sondern das Herz Christi offenbart, muß dem auch ihre Auslegung entsprechen. Die Haltung, die der Leser und Deuter der Heiligen Schrift gegenüber einzunehmen hat, beschränkt sich nicht auf Ehrerbietung und Ehrfurcht, sondern muß sich selbst in eine Liebessprache wan-

deln. Diese Liebessprache ist aber derart, daß sie ihrem Wesen nach eine »durch-kreuzte« ist. Gottes Wort, das aus dem Herzen des Vaters kommt, macht, wenn es sich inkarniert, eine Passion durch – und zwar nicht nur im Augenblick der Menschwerdung, sondern auch wenn das Unsagbare auszusagen ist und schriftlich fixiert wird.

Weil die ganze Schrift Christus ist, legt das Ereignis des Kreuzes auf die ganze Schrift ein Mysterium der Verborgenheit und der härtesten Passion. Die Botschaft der ganzen Heiligen Schrift verkündet eine Kreuzigung, und zwar als »Torheit«. Gott hat »die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt« und »die Weisheit der Weisen zunichte gemacht« (1 Kor 1,19f.), indem er sich in die »Torheit« seines gekreuzigten Sohnes zurückzog. Seither ähnelt sein Wort dem, »was in den Augen der Welt töricht ist«, denn es sind nicht »gewandte und kluge Worte« (1 Kor 2,4), »damit das Kreuz nicht um seine Kraft gebracht wird (1 Kor 1,17). Das Wissen um diese Torheit bestimmt und prägt bis heute den Umgang mit der Heiligen Schrift.

Heutzutage vermittelt die Theologie bzw. Exegese eine harmonische Bibelwissenschaft. Aber das Wort der Schrift will dem Menschen nicht rein äußerlich bleiben – als ein Gewußtes und Bekanntes, sondern die ganze Biographie des Menschen bestimmen und prägen. Gottes Wort kann nicht gewußt, sondern nur gelebt werden, und zwar als gekreuzigtes. Deshalb bietet eine *Theologia viatorum*, die unter dem Ruf in die Nachfolge steht, kein abgerundetes System mit Antworten, Definitionen und Lösungen, vielmehr bleibt sie ein offenes System, das sich nie schließen läßt, da es immer wieder von der Liebessprache Gottes durchkreuzt wird.

3. Pluralität der Begegnung

Was für die Heilige Schrift und ihrem Zeugnis vom Skandalon des Glaubens gilt, hat für den Umgang und die theologische Auswertung der konkreten Lebens- und Glaubenszeugnisse eine wichtige Konsequenz. Innerhalb der Theologie spricht man von einem legitimen Pluralismus oder von einer berechtigten Vielfalt von Theologien, die schon in der Heiligen Schrift vorweggenommen sei. Dabei vergißt man, daß es sich hier nicht um eine Vielfalt von theologischen Theorien, sondern von »theologischen Begegnungen« handelt. Jesus ruft in jeder Begegnung etwas Besonderes, unverwechselbar Umrissenes wach. Petrus und Johannes, Martha und Maria von Bethanien, Nikodemus und Lazarus: alles einmalige und einzigartige Begegnungen, in denen Jesus sich auf je neue Weise offenbart.

Diese Vielfalt der Begegnung ist auch ein Grundelement einer *Theologie auf dem Wege*. Weder in der Spiritualität noch in der Dogmatik handelt es sich bloß um einen Pluralismus von Ideen, die ein Koexistenzrecht auf-

grund eines offenen, liberalen Prinzips beanspruchen, sondern um die Tatsache, daß verschiedene Menschen auf je einmalige Weise dem Herrn begegnet sind. Die einzigartige Begegnung fand ihren unverwechselbaren Ausdruck im Erzählen und Reflektieren. Genauso einmalig und einzigartig verlief auch die Begegnung der Heiligen mit dem Herrn. So wird eine *Theologia viatorum* den theologischen Pluralismus wahren müssen als Ausdruck der Vielfalt von Begegnungen und Annäherungen an das Geheimnis Christi. Ja, sie wird die Vielfalt dieser Begegnungen im Glauben nicht nur dulden bzw. zulassen, sondern sich ihnen bewußt zuwenden, indem sie die Begegnungen dieser Zeugen zum Grundinhalt theologischen Denkens macht.

4. Bekenntnishaft

Fachkenntnisse und -wissen allein führen noch nicht zur theologischen Erkenntnis, denn diese können auch von einem Atheisten erworben werden, aber Gott selbst wird ihm trotz Beherrschung der Dogmatik verborgen bleiben. Die rein wissenschaftlichen Erkenntnisse stehen deshalb nicht im Zentrum der Theologie, weil alles Erkennen für den Theologen letztlich zur Heilserfahrung wird, zur Teilhabe am Mysterium des inkarnierten Logos.

Für viele Kirchenväter war die rational-systematische Auseinandersetzung mit theologischen Fragen eigentlich keine rein wissenschaftliche Beschäftigung, sondern wurde zu einem existentiellen Fragen, das in das Gebet und die Doxologie einmündete. Deshalb verstanden die Kirchenväter ihre wissenschaftliche Theologie grundlegend als einen liturgischen Dienst. An Cyrill von Jerusalem läßt sich beispielhaft zeigen, wie die theologische Aussage über Gott an das Bemühen um den Lobpreis auf den dreieinen Gott gebunden ist: »Aber – wird man einwenden – wenn das Wesen Gottes unfaßbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht so viel zu mir nehmen, als mir guttut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht soweit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: ›Jeder Geist lobe den Herrn!‹ (Ps 150,6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu versuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: ›Niemand hat Gott je gesehen‹ (Joh 1,18).«¹²

Für Cyrill geht es im Reden über Gott um keine systematische Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit, sondern um ein staunendes Nachvollziehen jener Mysterien, die Gott der Welt eröffnet hat. Dieser Nachvollzug ereignet sich in der Liturgie. Sie ist nie Frömmigkeitsübung, auch nicht die vornehmste unter vielen anderen, sondern Hingabe und Innewerdung der Kirche, zeitliches Gegenwärtigwerden des göttliche Heilsplanes. In der Liturgie wird die im Menschensohn eröffneten Heilsgeschichte zur Synthese geführt.

Die liturgische Rückbindung theologischen Denkens ist letztlich Ausdruck ihres christologischen Fundaments. Daß es in der Theologie nicht nur um den Erwerb von Fachkenntnissen geht, zeigt sich gerade in dieser christologischen Fundierung theologischen Denkens. Christus gibt nämlich sein Zeugnisamt der Kirche so weiter, daß er ihr sich selbst gibt; dadurch schenkt er weit mehr, als was Menschen in persönlicher Nachfolge erfassen können. Aus diesem Grund ist die *Ecclesia* ein Raum christologischer Heiligkeit, die – vor allem in ihren Sakramenten – die Summe subjektiver Heiligkeit einzelner Glaubenszeugen übertrifft. Je mehr deshalb ein subjektiv-heiliger Zeuge oder Theologe sich aus der objektiven in die Kirche gelegten Heiligkeit nährt, desto besser und fruchtbarer wird sein theologisches Zeugnis sein.

Auch das Dogma bleibt an die Kirche mit ihrer Feier der Liturgie und der Sakramente rückgebunden. Dogma ist kein Lehrsatz, sondern in Worte geronnenes liturgisches Bekenntnis. Als die vollkommene Norm auch des geistlichen Lebens darf das Dogma insofern gelten, als jedes Leben im Glauben nichts anderes bedeutet als »*Dogma in actu*« (H.U. von Balthasar). Das Sinnziel des Dogmas liegt nicht in seiner äußeren Formulierung, sondern in dem Bemühen, den Weg des Glaubens unter der (christologischen und liturgischen) Glaubens- und Lebensformung durch das göttliche Mysterium verharren zu lassen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer Reflexion als Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit, die in der liturgischen Feier der einzelnen Sakramente grundgelegt ist und im Lebensvollzug eingeholt wird.

IV. AUSWERTUNG

Nicht im Bild der Herberge, sondern im Symbol des Weges findet das menschliche Leben seinen zutreffenden Ausdruck. Das Leben ist ein ununterbrochenes Gehen und Wandern, und im Vorankommen auf dem Weg liegt auch die Chance und das Gelingen eines Lebens. Weil der Mensch ein Leben lang auf dem Wege ist, ergab sich am Anfang unserer Überlegungen

die Frage, ob nicht der Wegcharakter gläubigen Daseins zum Inhalt einer *Theologia viatorum* werden und wie die konkrete Gestalt einer solchen Theologie aussehen kann. Die Antwort fand sich im Zueinander von Dogmatik und Lebensgeschichte, das nach einer neuen theologischen Doxographie und mystischen Biographie suchen ließ.¹³

ANMERKUNGEN

1 Zu folgenden Ausführungen vgl. H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: Ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, bes. S. 195–225; N. Brox, *Der Glaube als Weg*. München 1968; K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*. Freiburg 1975; St. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart 1994; J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk H. U. von Balthasars*. Würzburg 1991 (= *Bonner Dogmatische Studien* 9); J. B. Metz, *Biographie eines Christenmenschen heute*, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), S. 305–316.

2 Vgl. Origenes in seinem Johanneskommentar I,27 (GCS 10,34, 6–15).

3 Vgl. hierzu G. Greshake in einem Vortrag zum 60. Geburtstag von Regens Dr. J. Tóth; weiterhin M. Schneider, *Zur Neubestimmung der geistlichen Ausbildung heute. Zwischen Anpassung und Vergegenwärtigung*, in: *Erbe und Auftrag* 72 (1996), S. 280–304.

4 Epist. III (PG 3,1069 B; ed. Ivanka, 101 f.).

5 Epist. IV (PG 3,1072 B; ed. Ivanka, 102).

6 G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*. München/Mainz 1984, S. 75.

7 Ausführlich dargestellt vom Verf. in seinem Artikel: *Glaubenslehre und Mysterienlehre*, in: Ders. (Hrsg.), *Ex oriente et occidente. Die eine Kirche aus Ost und West*. St. Ottilien 1996, S. 375–392.

8 Daß es hierbei nicht um ein bloßes Erzählen geht, wurde vom Verf. dargestellt, in: *KRISIS. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen*. Frankfurt 1996.

9 H. P. Siller, *Biographische Elemente im kirchlichen Handeln*, in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*. Düsseldorf 1984, S. 187–208, hier S. 199.

10 O. Fuchs, *Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln*, in: R. Zerfuß (Hrsg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*. Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 87–123, hier S. 100f.

11 Vgl. dazu die Darstellung vom Verf. in: G. Fuchs (Hrsg.), *Die dunkle Nacht der Sinne*. Düsseldorf 1989, S. 126–178.

12 Cat. VI,5 (PG 33,545 A).

13 Das Anliegen des Artikels wird weiter ausgeführt in M. Schneider, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*. St. Ottilien 1997.