

Die neue Kirchlichkeit der Theologie

Statt eines Selbstporträts

Karl Rahner SJ, Münster/München

Sie haben mich gebeten, im Rahmen der Evangelischen und Katholischen Studentengemeinde innerhalb der Reihe „Theologische Porträts“ einen Vortrag zu halten. Wenn man diese Reihe in ihrer Thematik voll respektieren wollte, dann müßte ich – und so war es auch ursprünglich von den Veranstaltern dieser Reihe gedacht – ein Selbstporträt entwerfen. Denn ich wurde ursprünglich eingeladen, nicht um als Theologe über einen anderen Theologen, sondern über meine eigene Theologie zu sprechen. Das wollte ich aber nicht tun. Nicht nur darum nicht, weil ein vernünftiger Mensch im allgemeinen nicht gern vor einem größeren Kreis über sich selber spricht, sondern weil mir meine Theologie, wenn es eine solche gibt und insofern sie gerade meine ist, gar nicht sonderlich interessant vorkommt. Denn ich bin der Meinung, daß eine Theologie erst dann wirklich interessant ist und im wahren Sinn ihr eigentliches Wesen findet, wenn sie gerade nicht die eigene Theologie eines einzelnen Theologen, sondern ein Beitrag zur Theologie der Kirche, wenn sie kirchliche Theologie, d. h. ein Moment an jenem Vorgang ist, in dem die Kirche das in ihr gesprochene Wort Gottes dadurch besser zu hören versucht, daß sie mit allen Mitteln und von allen Verstehenshorizonten aus, die einem Menschen zur Verfügung stehen, nochmals auf das reflektiert, was sie schon gehört hat, und so Theologie treibt. Ich möchte also über die neue Kirchlichkeit der Theologie sprechen. Neu daran ist vermutlich natürlich nur, daß das alte Problem, das im Lauf der Geschichte der Kirche seit den Zeiten des Gnostizismus bis heute immer wieder gestellt wurde, nach meiner Meinung heute – wenigstens bei uns Katholiken – eine neue Schärfe und Dringlichkeit erhält. Ein solches Thema hat mit einem Selbstporträt eines Theologen höchstens insofern etwas zu tun, als er, wenn er die Theologie um der Sache willen treibt, in etwa unvermeidlich auch sich selbst vorstellt. Diesbezüglich ist hier höchstens noch zu bemerken, daß die entscheidenden Themen eines Theologen natürlich andere sind als die Kirchlichkeit seiner Arbeit und man sich so also nicht nur indirekt, sondern auch bloß sehr teilweise vorstellt. Aber, wie gesagt, das ist ja unerheblich.

Ich will das Thema der neuen Kirchlichkeit der Theologie an einem sehr bescheidenen und subjektiven Punkt beginnen lassen. Ich setze natürlich in etwa voraus, daß es so etwas wie Theologie gibt und sinnvoll geben

kann. Ob das, was Theologie ist, Wissenschaft genannt werden soll, ist für die Frage der Möglichkeit und Bedeutsamkeit der Theologie nicht von grundlegender Bedeutung und hängt davon ab, was man unter Wissenschaft versteht, also von einer Frage, die eine einzelne Wissenschaft selber gar nicht beantworten kann. Es sei hier also einfach Möglichkeit und Sinnhaftigkeit von Theologie überhaupt und von christlicher Theologie im besonderen vorausgesetzt.

Ich beginne mit dem Satz, daß mir die eigene Meinung, insofern sie gerade die eigene im Unterschied von der anderer ist, nicht sonderlich wichtig und bedeutsam zu sein scheint. Natürlich weiß ich, daß ich im Willen, zur Sache selbst zu kommen, die mit meiner Meinung über sie nicht einfach identisch ist (und das setze ich auch für den Bereich des Glaubens und der Theologie voraus), mich und meine Meinung nicht einfach überspringen kann. Ich habe ja die Sache, um die es immer geht, nur in meiner Erfahrung, in meiner eigenen Meinung, aus der ich nicht ausbrechen kann, die ich selber in intellektueller Redlichkeit, so gut ich vermag, vor mir und vor anderen verantworten muß, zu der ich mich selber entscheide, die ich selber und kein anderer zum Gesetz meines Lebens erheben kann. Aber wenn ich so die Meinung als meine nicht überspringen kann, wenn die Sache selbst und das Gemeinsame nicht außerhalb der Meinung, insofern sie meine ist, gefunden werden kann, weil das Subjekt sich selbst nie entfliehen kann, dann ist doch darin noch einmal mir selber eben gerade dieses eine Ganze nicht interessant, insofern es die Erscheinung meiner Subjektivität ist, sondern insofern sich darin das zeigt und zeigen kann, was die Sache selber und was das ist, was allen gemeinsam ist. Selbst die Subjektivität ist nur interessant, insofern sie auch in etwa mitteilbar ist oder als ein Objektives noch einmal schweigend und vorbehaltlos vom Subjekt angenommen und durch seine eigene Geschichte durchgetragen wird. Ich gehe (etwas genauer und alltäglicher gesagt) immer davon aus, daß ich mich grundsätzlich und im ganzen nicht für gescheiter und redlicher halten kann als die anderen. Ich nehme zwar für mich im Einzelfall das Recht in Anspruch, sachlicher, weitblickender, gescheiter zu sein als ein bestimmter anderer, der mir mit seiner Meinung begegnet, aber ich tue auch dies nur, weil ich allen – grundsätzlich wenigstens – Verstand und Redlichkeit zubillige und darum auch mir, und nicht deswegen, weil ich meine Subjektivität als solche in ihrem Meinen bevorzuge. Ich bin der Meinung, daß ich immer gegen meine eigene Subjektivität in meinem Meinen höchst kritisch und mißtrauisch zu sein habe, weil man sich selber am schwersten wirklich objektivieren kann und so grundsätzlich der Gefahr der Selbsttäuschung radikaler ausgesetzt ist als der Täuschung durch andere und deren Meinung.

Eine solche Position setzt natürlich die Überzeugung voraus, daß die Sache selbst und so das Gemeinsame uns nicht hoffnungslos entzogen ist in sich selbst und seiner gegenseitigen Mitteilbarkeit, daß wir – wenn überhaupt – die gemeinsame Sache, aber wirklich sie selber, nur in Subjektivität besitzen und erwerben können. Gehen wir aber einmal von dieser Position aus, die sich selbst immer wieder setzt, wenn wir miteinander zu reden beginnen, dann scheint es mir selbstverständlich, daß mir grundsätzlich die Meinung des anderen ebenso wichtig sein muß wie meine eigene, ja daß mir meine eigene Meinung als gerade wirklich für mich gültige nur interessant sein kann in einer dauernden Auseinandersetzung und Ineinandersetzung mit der Meinung anderer, daß mit anderen Worten gerade je meine Wahrheit wirklich nur meine wird, wenn in einem dauernden gegenseitigen Nehmen und Geben die Subjektivität in Interkommunikation mit anderen und deren Wahrheit lebt. Wahrheit, die nur die je meine sein wollte, wäre die Hölle absoluter Einsamkeit, in der das Subjekt zu sich allein verdammt wäre. Die je meinige Wahrheit, die das Subjekt sich selber wahrhaft gibt, indem es sie von bloßer solipsistischer Subjektivität befreit, existiert nur im bleibenden Dialog, der selbst wieder nur geschehen kann in einem letzten Vertrauen, daß wir nicht einfach und schlechthin uneins sind, sondern gemeinsam eine Wahrheit suchen, die wir im Vollzug unseres Daseins schon gemeinsam besitzen, auch wenn wir es in der begrifflichen Reflexion, in der wir nur miteinander reden können, noch nicht wissen. Selbst der erbitterteste Streit der Meinungen, dem man nicht ausweichen darf, bloß um Ruhe zu haben, setzt noch einmal eine geheimnisvollere, tiefere Einheit voraus. Sonst brauchte man den Dialog gar nicht zu beginnen; er hätte keinen Boden, auf dem er überhaupt geführt werden könnte.

Das gilt im allgemeinen von der Wahrheit, die den Menschen als solchen betrifft und somit über eine rein partikuläre Feststellung regionaler Sachverhalte hinausgeht, um die sich die empirischen Wissenschaften kümmern. Das gilt aber auch vor allem dort, wo der Mensch sich seine letzte Wahrheit sagen oder wo er sie empfangen will, also dort, wo es sich um die Wahrheit der Religion oder des Glaubens handelt, wobei es hier jetzt nicht darauf ankommt, ob man die gemeinte Wahrheit die der Religion oder die des Glaubens oder wie immer nennen mag. Auf diesem Gebiet, das das Ganze und Umfassende und nicht noch einmal in eine höhere Ordnung Eingliederbare ist, kann die Wahrheit am allerwenigsten die bloß subjektive sein, die man in einem solipsistischen Individualismus findet. „Weltanschauung“ (wenn man das Gemeinte einmal so ungenau bezeichnen darf) kann am wenigsten das einfach auf eigene Rechnung und Gefahr Zusammengedachte sein. Denn sie bezieht sich auf den Menschen als gan-

zen, und dieser existiert nur in einer echten Interkommunikation mit anderen. Er hat sich im Vollzug seines Daseins nur, indem er sich den anderen – sich selber wagend – öffnet und anvertraut, und darum kann auch seine Selbstinterpretation, die als totale, so sie richtig ist, Religion und mindestens Gläubigkeit ist, nur im Akt dieser sich selber wagenden Interkommunikation geschehen. Religion, die von vornherein nur die eigene sein wollte, und die diese Haltung auch dann noch nicht überwunden hätte, wenn die eigene Meinung Herrschaft über die anderen gewinnen wollte, ist notwendigerweise das Beliebige, das eigentlich auch für einen selbst uninteressant sein müßte. Kann aber diese Wahrheit nur in der offenen Interkommunikation mit den anderen bestehen, dann impliziert sie auch als die eigene immer das gute Fremde der anderen, so hart und scheinbar unassimilierbar dies auch zunächst erscheinen mag, dann darf nicht vergessen werden, daß diese Interkommunikation, wo sie echt angenommen wird, so wie sie wirklich ist, notwendig auch ein Element des eigentlich Gesellschaftlichen, des Institutionellen, des gesellschaftlich Verfaßten einschließt. Sonst bliebe solche Interkommunikation im letzten doch in der Sphäre des rein Privaten stecken, bliebe immer noch ausgeliefert dem Belieben des individualistischen Einzelnen. Der andere wäre ohne alles Institutionelle für je mich doch nur da, soweit *ich* es gestatten würde, ihn nach meinem Belieben zuließe und ihn so doch wiederum nur als Moment meiner eigenen Subjektivität verstünde. Wahrheit hat dort, wo sie den Menschen als solchen meint, von vornherein und notwendig etwas mit Institution zu tun, insofern diese in einem natürlich noch sehr weiten Sinne des Wortes jene Wirklichkeit darstellt, durch die der andere eine reale Bedeutung für mich schon hat, ohne zuvor durch mein freies Belieben zugelassen und akzeptiert sein zu müssen. Natürlich kann die Wahrheit, die in der von mir nicht verfügbaren Institutionalität fordernd an mich herantritt, nur die meine werden, wenn ich sie nicht nur im Widerspruch zu ihr und unter Protest dulde, sondern auch annehme, sie in meine eigene Freiheit und Entscheidung hineinlasse. Aber das ändert nichts daran, daß die Wahrheit, die die ganze und echte für mich sein soll, auch als die der anderen auftreten muß, und daß sie eine echte Freiheit und Unmanipulierbarkeit gegenüber meinem eigenen Belieben nur dann hat, wenn sie über eine (in dem genannten, weiten Sinn gemeinte) Institutionalität verfügt, durch die sie wirklich auch real und nicht nur in dem idealen Gelten an sich von mir unabhängig da ist.

Es soll mit diesem eben nur angedeuteten Ansatz für das Verständnis der wesenhaften Kirchlichkeit der Theologie nicht gesagt werden, daß damit schon die eigentliche Kirchlichkeit erreicht ist. Es ist damit nur eine gewisse formale und transzendente Voraussetzung dafür angezeigt. Die

eigentliche Kirchlichkeit der Theologie hat natürlich noch inhaltliche Bestimmungen, die von der Theologie selbst genauer entwickelt werden müssen. Wollte man das tun, müßte man sprechen von der „Gnade“ des Glaubens als der Gnade radikalster Interkommunikation unter Menschen von Gott her, müßte man handeln von dem Christusereignis als der eschatologisch unüberbietbaren und siegreichen Erscheinung der Selbstmitteilung Gottes an die Welt, müßte man auch in diesem Zusammenhang von Tod und Auferstehung Christi sprechen, müßte man genauer sagen, was Kirche als Gemeinschaft des einen Bekenntnisses zu dieser eschatologischen geschichtlichen Erscheinung der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die Welt bedeutet. Das alles kann hier natürlich nicht geschehen. Wir bleiben bei diesem eben angedeuteten Ausgangspunkt für ein Verständnis der Kirchlichkeit der Theologie.

Sie bedeutet in unserem Zusammenhang, daß es für die Theologie des Einzelnen eine konkrete, von ihm unabhängige, aktiv handeln könnende Instanz geben muß, der er sich stellt, der er in freier Glaubensentscheidung einen wirklichen, bestimmenden Einfluß auf sein theologisches Denken einräumt, mit der er in einem dauernden gegenseitigen Dialog steht, und zwar so, daß sein theologisches Denken wirklich nicht bloß ein Selbstgespräch mit den eigenen Gedanken wird. Für ein katholisches Verständnis ist es (von allem genaueren Theologischen abgesehen) schon von diesem angedeuteten Ansatz her eigentlich selbstverständlich, daß der Partner des Dialogs, in dem die Wahrheit gegeben sein kann, nicht einfach bloß das geschriebene Buch der Schrift als solches sein kann. Ein Buch muß geschichtlich und (in unserem Fall) existential interpretiert werden. Das aber, was so als Interpretation für den Leser gewonnen wird, ist sowohl im Vorgang der Interpretation als auch im Resultat eben dann doch nur die Meinung des Interpreten und wird vielleicht in einem idealen, aber gewiß nicht realen Sinn nochmals vom Buch selber zur Verantwortung gezogen. Mit einem Buch als Anlaß kann man einen Monolog, aber mit ihm als solchen allein keinen Dialog führen. Es wird gelesen, aber für sich allein spricht es nicht. Es kann eine unersetzliche Funktion in einem solchen Dialog haben, aber es kann ihn für sich allein nicht tragen. Es kann ein unersetzliches Mittel für aktives Reden der Kirche in diesem Dialog sein, Vermittlung des Dialogs, aber nicht eigentlicher Dialogpartner. Wollte man in diesem Zusammenhang bloß rekurrieren auf das Zeugnis des Geistes, der in der Schrift und durch sie hindurch spricht, würde man etwas sagen, das in sich durchaus richtig ist und in aller christlichen Theologie anerkannt wird, auch in der katholischen; aber man würde noch nicht bei der Frage stehen, wo der eigentliche Dialog in der Dimension des Menschlichen als solchen bleibt, der für die Theologie doch unersetzlich ist.

Die aktive institutionelle andere, auf mich je zukommende Seite dieses theologischen Dialogs kann gewiß nicht den Geist ersetzen, aber dieser Geist wird samt der Schrift nur dann eine aktiv handelnde Gegeninstanz zu dem je eigenen theologischen Meinen bilden, wenn er sich in der institutionell verfaßten Gemeinschaft, Kirche genannt, zur Geltung bringt.

Auch der Areopag der Theologen als solcher, die Diskussion der Theologen, konstituiert diese echte dialogische Situation für sich allein noch nicht. Er ist das Forum der Frage, des notwendigen Streites, der immer erneuten Bezweiflung, der immer erneuten Geltendmachung der je neuen Situation, innerhalb derer die Botschaft des Christentums neu bedacht werden muß, aber nicht das Forum, auf dem Entscheidungen fallen, Bekenntnis und nicht nur Theologie als immer erneute Frage gebildet wird. Vielleicht muß an diesem Punkte etwas noch ausdrücklicher gesagt werden, was bisher vielleicht zu implizit geblieben ist. Denn Theologie mag das immer neu fragende Bedenken des Wortes sein, das als Bekenntnis und Entscheidung in der Kirche gegeben ist. Aber sie bleibt auch so noch einmal an das Bekenntnis selbst verwiesen, sie bedenkt es, sie schafft es aber nicht durch sich allein aus *der* Fraglichkeit heraus, die sie repräsentiert und immer neu gegenwärtig macht. Das, was die Theologie immer neu sucht, sucht sie als das immer auch schon Gefundene, weil die Wahrheit des Menschen als ganze im Unterschied zu Teilfragen und partikulären Antworten immer schon gegeben sein muß, soll sie immer neu fragwürdig erscheinen und gefunden werden. Für die christliche Theologie ist diese immer schon gegebene Wahrheit, die die Theologie in Frage stellt und reflektiert, gegeben im Bekenntnis der Kirche. Der aktive, institutionell verfaßte und so real handlungsfähige Partner in diesem Dialog der Theologie ist die institutionell verfaßte Kirche, und diese nicht gedacht bloß in ihrem formalen Anspruch als solchem, sondern mit ihrem Bekenntnis, das nicht nur Frage, sondern auch Antwort ist, und zwar so sehr, daß sehr oft die Antwort erst die Frage, mit der sie nur leben kann, hervorruft. Dieses Bekenntnis, *mit* dem in Einheit die institutionell verfaßte Kirche aktiv handelnder Dialogpartner des Theologen wird, steht gewiß mitten drin in der Geschichte, es ist nicht die ein für allemal gesagte Formulierung, die nur monoton zu wiederholen wäre. Aber wenn dieses Bekenntnis wirklich echt in der Geschichte steht und sich darum von sich aus immer nach vorn in die Zukunft überholen will, ist es ein Bekenntnis, das dort, wo es wirklich mit einem absoluten Engagement vollzogen wurde, nicht nach rückwärts revidiert werden kann, sondern als Gesetz, nach dem man angetreten ist, auch für die Zukunft gültig bleibt. Dieses Bekenntnis, mit dem die Kirche als aktiver, vom Theologen wirklich unabhängiger Dialogpartner dem Theologen entgegentritt, muß somit immer neu be-

dacht werden in der Theologie; es bleibt aber und wandelt sich, um zu bleiben.

Von diesen, nur sehr kurz und unvollkommen angedeuteten Ausgangspositionen her sei es gestattet, wenn auch mit einem gewissen Sprung und Kurzschluß, einiges Konkretes über die Kirchlichkeit der katholischen Theologie zu sagen, so wie sie von einem katholischen Theologen von heute gesehen wird, wenn er schon oder noch von heute ist.

Auch katholische Theologie ist nicht nur die Repetition und schulmäßige Analyse dessen, was von der institutionell verfaßten Kirche und somit von ihrem Lehramt mit – freilich sehr gestufter – Verbindlichkeit als Bekenntnis dieser Kirche vorgetragen wird. Die Theologie hat diesem Lehramt gegenüber gewiß auch eine kritische Funktion, sie befragt diese Lehre immer wieder daraufhin aufs neue, was dieses Bekenntnis eigentlich sagen wolle, sie konfrontiert diese kirchliche Lehre immer aufs neue mit all den Fragen, Verstehenshorizonten und Erkenntnissen, die eine sich immer wandelnde geschichtliche Situation des Geistes des Menschen mit sich bringt. Die Theologie ist somit eine unerläßliche Voraussetzung für die lebendige Geschichtlichkeit und weitere Geschichte des Glaubens der Kirche und ihres Bekenntnisses. Dies ist zumal für die katholische Theologie der Fall, da ja das Selbstverständnis des katholischen Glaubens die Überzeugung einschließt, daß es eine Pluralität menschlicher Erkenntnisse gibt, die auch für den Glauben als solchen von Bedeutung ist, einen Pluralismus, der nicht einfach von der Kirche selbst verwaltet wird. Gerade wenn nach katholischem Glaubensverständnis die sogenannten profanen Erkenntnisse nicht von vornherein so sind und verstanden werden, daß sie überhaupt kein Verhältnis zur Glaubensaussage haben, wenn diese profanen Erkenntnisse vielmehr als solche den Glauben anfordern und bedrohen können und doch nicht einfach unter der Herrschaft der Kirche stehen, dann hat die Theologie als Sachwalterin solcher profaner Erkenntnisse vor der Kirche immer den Auftrag zu einem offenen Dialog mit der Kirche und ihrem Bekenntnis selbst. Sie spricht nicht nur von der Kirche her, sondern auch auf sie zu, so daß von ihrem formalen Wesen her trotz ihrer wesentlichen Kirchlichkeit, das heißt trotz ihrer Bezogenheit auf das Bekenntnis der Kirche, aus welchem Verhältnis sie nie austreten kann, ohne selbst zu sterben, ein wirklich dialogisches Verhältnis zur Kirche und ihrem Bekenntnis besteht.

Der Theologe hat also, wenn er seinem Auftrag gerecht werden soll, trotz aller Kirchlichkeit der Kirche gegenüber auch die Rolle des Kritikers, dessen, der einen schöpferischen Unfrieden stiftet, der das Unversöhnte erst einmal beibringen muß, um es zu versöhnen. Der Theologe ist nicht nur der Sachwalter des Bekenntnisses der Kirche vor der Welt, sondern

auch der Sachwalter der Welt mit ihrer immer in Bewegung seienden Erkenntnis und Tat vor der Kirche. Er kann also, gerade um eine kirchliche Theologie zu treiben, nicht einfach und in jedem Fall Konflikte mit der Kirche und ihrem Lehramt vermeiden wollen. Er muß der Kirche unbequem sein wollen und zwar als Träger jener Unruhe und jener permanenten Revolution, in der unter Schmerzen und Finsternissen das bleibende Bekenntnis der Kirche sich im Laufe der Geschichte immer neu präsentsetzt. Das alles ist unter der Voraussetzung eines wirklichen, von der Kirche nicht noch einmal gesetzten, sondern von ihr vorgefundenen Pluralismus religiös und weltanschaulich relevanter und doch nicht von der Wortoffenbarung als solcher selber gegebener Erkenntnisse – unter der Voraussetzung einer gnoseologisch konkupiszenten Situation (wenn wir das Gemeinte einmal so nennen dürfen) – eigentlich selbstverständlich, wenn auch über das genauere Wesen dieser Situation möglicher Konflikte dadurch noch keine exakte Vorentscheidung gefällt wird und von vornherein klar sein müßte, daß ein echter Konflikt ja dann gar nicht besteht und ausgehalten wird, wenn er durch ein absolutes Nein zum Dialogpartner Kirche und ihrem Bekenntnis aufgehoben ist.

Es kann hier dieser Aspekt des Dialogs des Theologen mit seiner Kirche nicht genauer konkretisiert werden, weil das zu weit führen würde. Daß eine solche Konfliktsituation selbst sich wieder wesentlich abwandelt, je nachdem mit welchen – mit wesentlich verschiedenem Glaubensengagement vorgetragenen – kirchlichen Lehren der Theologe konfrontiert wird, ist selbstverständlich. Aber auch nach katholischem Verständnis der Theologie hat der Theologe unter Umständen das Recht und die Pflicht, seine Diskrepanz zu einer zwar kirchenamtlichen, aber nicht mit einem absoluten Engagement der Kirche selbst vorgetragenen Lehre der Kirche anzumelden und seine Auffassung in einer Weise zu vertreten, die sowohl seinem Willen zur kirchlichen Effizienz seiner Meinung als auch der Aufrechterhaltung seines Dialogs mit dem Lehramt der Kirche und seinem Respekt vor der Lehre des Lehramtes gleichzeitig gerecht wird.

Wir können und wollen natürlich hier jetzt nicht all die Regeln entwickeln, die in der sogenannten Fundamentaltheologie für solche Fälle einer Diskrepanz zwischen dem Theologen und dem kirchlichen Lehramt behandelt werden. Man kann solche Regeln leicht und billig eines formalen Juridismus bezichtigen. Aber dort, wo man einer Meinung eine gesellschaftliche Bedeutung und Effizienz zubilligt und gleichzeitig die Einheit einer Gesellschaft sich nicht schlechterdings außerhalb der Wahrheit und eines verbindlichen Ethos denken kann, kann man solche Fälle von Diskrepanz und Konflikt nicht einfach von vornherein dadurch aus der Welt schaffen, daß man erklärt, die eigene Meinung gehe diese Gesellschaft überhaupt

nichts an, und umgekehrt sei es auch so. Würde man dies nämlich tun, dann würde die eigene Erkenntnis mindestens als solche auf das Faktum einer bloßen Innerlichkeit und einer beliebigen Meinung reduziert; die Gedanken wären zwar frei, aber im Raum einer Freiheit, der mit dem Raum der auch gesellschaftlichen Realität nichts mehr zu tun hätte. Man kommt also im allgemeinen und somit auch in der Kirche nicht daran vorbei, Regeln zu entwickeln, die den nicht von vornherein zugunsten der einen oder anderen Seite bereinigten Konflikt in einem Dialog so leiten, daß der Dialog nicht selber schon zerstört ist. Es sei nur im Vorbeigehen und um Mißverständnisse zu vermeiden darauf aufmerksam gemacht, daß solche Regeln natürlich sehr verschieden sein müssen, je nachdem, ob es sich um die bürgerliche Gesellschaft handelt, in der man zwangsläufig Mitglied sein muß, oder um eine freie Gesinnungsgemeinschaft, der man nicht angehören muß, wie die Kirche. Weil man im ersten Fall nicht ausscheiden kann, müssen solche Regeln mehr Freiheit gewähren und radikalere Konfliktfälle bei Aufrechterhaltung des innergesellschaftlichen Dialogs einkalkulieren als im zweiten Fall, in dem man seine Freiheit der Überzeugung bewahren kann auch durch *Ausscheiden* aus der Gemeinschaft, in diesem Fall der Kirche, und durch den Abbruch eines eigentlich innerkirchlichen Dialogs.

Es gibt also bei aller grundsätzlichen Kirchlichkeit der Theologie einen konfliktgeladenen Dialog zwischen der Theologie und der institutionell verfaßten Kirche mit ihrem Bekenntnis und ihrem Lehramt. Aber es gibt diesen Dialog wirklich als innerkirchlichen, und er soll ein innerkirchlicher sein. Er kann es auch nach katholischer Glaubensüberzeugung grundsätzlich bleiben; denn durch diese Überzeugung wird auch der Fall nicht als unmöglich ausgeschlossen, daß sich ein Theologe schuldlos in der Überzeugung finden kann, er widerspreche so absolut einem von der Kirche mit absolutem Engagement definitiv als gültig festgehaltenen Bekenntnissatz, daß unter dieser Voraussetzung der innerkirchliche Dialog aufgehoben und in einen Dialog verwandelt wird, der zwischen der Kirche und einem geführt wird, der nicht mehr dieser Bekenntnisgemeinschaft angehört, der draußen ist für die Kirche, obwohl er vielleicht noch bürgerlich zu ihr zählt und nicht eigentlich aus eigenem Entschluß aus ihr ausscheiden will. Wenn wir von diesem durchaus als möglich anerkannten Fall absehen, dann ist ein Dialog zwischen dem Theologen und dem Lehramt nur dann ein innerkirchlicher und die Theologie dieses Theologen eine kirchliche, wenn er in diesem Dialog diejenige Lehre der Kirche respektiert und für sich glaubend als verbindlich anerkennt, die die Kirche als von ihrem Glauben und ihrem eigenen Selbstverständnis untrennbar mit einem *absoluten* Engagement festhält und lehrt. Würde ein Theologe diese Vor-

aussetzung seines Dialogs von vornherein nicht akzeptieren, oder würde er sie dadurch implizit oder explizit aufzuheben versuchen, daß er der Kirche zumutet, einfach seine eigene theologische Meinung als Revision des Glaubensverständnisses und des Selbstverständnisses der Kirche anzunehmen oder als auf jeden Fall in ihr gleichberechtigt zu akzeptieren, dann wäre, ob man es weiß und zugibt oder nicht, der Dialog zwischen dem Theologen und der Kirche aufgehoben zugunsten eines theologischen Monologs, in dem der Theologe nur noch seine eigene Meinung produziert und gelten läßt. Die Kirche kann ein echter, aktiver und vom Meinen des einzelnen Theologen als solchen unabhängiger Dialogpartner nur sein, wenn sie nicht nur eine formale und abstrakte, in das Beliebigste durch das individuelle Denken verwandelbare Größe ist. Man kann nicht mit einem anderen als von einem unabhängigen Dialogpartner ernsthaft reden, wenn dieser schlechthin alles und jedes Denkbare ohne jede absolut gesetzte Grundüberzeugung zur Wahl und Diskussion stellen würde. Die wirkliche Diskussion setzt in einem gewissen Sinn das Indiskutable voraus, selbst wenn – wie in Metaphysik und Theologie – über es selber geredet wird. Der Umfang des Indiskutablen, das Boden, Horizont und Voraussetzung der Diskussion ist, mag je nach dem Diskussionspartner sehr verschieden sein, mag vielleicht in gewissen Fällen reduziert sein auf die indiskutable Überzeugung, daß Menschen miteinander fair und anständig reden müssen. Das ändert aber nichts an dem grundsätzlichen Prinzip, daß jede Diskussion theologisch und existentiell einen Boden hat, der Voraussetzung selbst noch dort ist, wo über ihn selbst geredet wird, und daß der Diskussionspartner frei seine eigenen Voraussetzungen bestimmen kann, wofern er sie nur deutlich bezeichnet und dem anderen Diskussionspartner mitteilt.

Die Voraussetzung eines *innerkirchlichen* Dialogs, also das absolut gesetzte Glaubens- und Selbstverständnis der Kirche, unter dessen Voraussetzung ein *innerkirchlicher* Dialog in der und für die Kirche zwischen ihr und dem Theologen geführt wird, nennt man in kirchlicher Sprache das Dogma der Kirche. Man kann es ablehnen; man kann erklären, man teile es nicht, man wolle mit der Kirche unter dieser Voraussetzung nicht reden, aber man kann dann keinen innerkirchlichen Dialog führen, man hat ohne diese Voraussetzung keinen wirklich von einem selbst unabhängigen Partner. Denn man will einen christlich theologischen Dialog führen und schreibt sich gleichzeitig das von niemand anderem in Frage zu stellende Recht zu, zu bestimmen, was christlich ist. Dann aber monologisiert man oder führt jenen Dialog, der zwischen allen Menschen besteht oder bestehen sollte und in dem es keine *worthaft* angebbaren, als Grundlage des Dialogs angenommenen Voraussetzungen mehr gibt. Man führt also einen

in etwa christlichen Monolog oder einen bloß humanen Dialog. Die Kirchlichkeit der Theologie setzt also die Akzeptation des Dogmas der Kirche voraus, und ein wirklicher Dialog mit einem von einem selbst unabhängigen Dialogpartner ist nur dann vorhanden, wenn man die Kirche selbst bestimmen läßt, was sie als ihr Dogma festhält. Damit ist nicht geleugnet, daß über das Dogma der Kirche selbst dieser Dialog geführt werden könne und müsse. Denn auch das Dogma der Kirche steht in der Geschichte, nimmt in dieser Geschichte eine immer neue Gestalt an, muß immer neu und zeitgerecht ausgesagt werden, ja behält seine Bleibendheit, ohne zur unverstandenen Formel abzusinken, nur in diesem Wandel. Eine, ja eine notwendige Weise dieses Wandels ist nach dem, was schon gesagt wurde, gerade der Dialog der Kirche mit dem Theologen als dem Repräsentanten der neuen Frage- und Verstehenshorizonte, in denen sich das bleibende Dogma der Kirche neu verstehen und aussagen muß. Aber nochmals: Eben dieser Dialog, der in der Hoffnung einer immer neuen Versöhnung zwischen dem individuellen und kollektiven Bewußtsein geführt wird, ist nur dann nicht zugunsten eines theologischen Monologs aufgegeben, wenn das indiskutable Glaubens- und Selbstverständnis der Kirche auch als die eigene Voraussetzung des Theologen für seinen Dialog angenommen ist. Er muß sich das Fremde gewiß immer neu anverwandeln, soll es *sein* Glaube werden, aber er nimmt das Fremde nur an, wenn er wirklich den Mut hat, dem Fremden als solchem Macht über sich zu gewähren.

Ich sollte von der neuen Kirchlichkeit der Theologie sprechen. Vielleicht habe ich nur von ihrer alten Kirchlichkeit gesprochen. Aber sie kommt mir, und zwar auch in der nüchternen und oft tristen Alltäglichkeit kirchlicher Theologie, durchaus als immer neue vor. Die sogenannte kirchliche Gebundenheit der katholischen Theologie wird vom wirklich katholischen Theologen trotz allem, was er so erlebt und erfährt, immer wieder als ein Moment an jenem archimedischen Punkt erfahren, der außerhalb der eigenen Subjektivität, wenn auch von dieser und nur von ihr ergreifbar, liegt und der es allein ermöglicht, jene gefährlichste Selbstentfremdung zu überwinden, in der man in seiner eigenen Individualität und deren Beliebigkeit verfangen ist. Nochmals: Das kann der nicht verstehen, dem von vornherein seine eigene Meinung wichtiger und wahrer zu sein scheint als die eines anderen, als die einer Gemeinschaft, und der das Gewinnen seiner eigenen Eigentlichkeit auch im letzten noch durch einen Widerspruch zu einer Gemeinschaft allein für möglich hält. Aber diese Haltung ist nicht meine und nicht die der katholischen Theologie. Und ich meine auch nicht, daß eine solche Haltung eine echte Zukunft hat. Ich weiß, daß man mit solchen Argumenten durch die Feststellung, mit welchen Bataillonen Gott und die Zukunft kämpfe, sehr vorsichtig sein muß. Aber ich bin den-

noch der Überzeugung, daß diese eben skizzierte Grundhaltung, die mit einer katholisch kirchlichen Theologie unvereinbar und das letzte Pathos des Widerspruchs gegen die Kirchlichkeit der Theologie ist, eigentlich doch die Haltung eines europäischen Spätindividualismus ist, der auf weitere Sicht gesehen im Sterben liegt.

Gewiß muß die Kirche ein unter schrecklichen Schmerzen gewonnenes Bleibendes in diesem neuzeitlichen Individualismus verteidigen: die Freiheit des Gewissens, und zwar auch dort, wo es sich gegen die Kirche selber wendet, nicht bloß aus einer bürgerlichen Toleranz, die der Kirche von außen her aufgezwungen ist, sondern aus zutiefst christlichen Motiven selbst. Aber wenn wir einer höher sozialisierten Gesellschaft entgegengehen, wenn diese dennoch eines gemeinsamen Ethos nicht entraten können wird, soll sie nicht zu einer materialistischen Technokratie entarten, dann wird – von aller Kirche zunächst abgesehen – eine Gesellschaft der Zukunft vor die Frage gestellt sein, wie sie dieses gemeinsame Ethos als verbindlich für alle ihre Glieder fordern kann, ohne darum die echte Freiheit des Einzelnen zugunsten einer gesellschaftlichen Zwangsideologie und Zwangsindoktrination aufzuheben oder zu gefährden, wie sie eine Wahrheit haben kann, die frei macht und frei sein läßt, ohne den Menschen in die leere Beliebigkeit zu verstoßen, in der der Einzelne und die Gesellschaft nicht leben können. Diese Frage, die sich für die Gesellschaft im allgemeinen aufs neue stellen wird, wenn sie einmal die unreflektierten Selbstverständlichkeiten eines traditionellen Ethos ganz aufgezehrt haben wird, wird eigentlich schon immer gestellt und ihre Beantwortung schon immer eingeübt, wo kirchliche Theologie am Werk ist, die die je eigene und personal verantwortete ist, ohne zu meinen, sie könne dies nur sein, wo sie sich von der Kirche und ihrem verbindlichen Glauben emanzipiert. Weil die Zukunft, natürlich transponiert auf ein anderes Niveau, die Frage nach der Gesellschaftlichkeit der Wahrheit neu stellen wird, ist die alte Frage nach der Kirchlichkeit der christlichen Wahrheit immer noch eine neue Frage.