

Der riskante Spagat – Theologie und Frömmigkeit

Guido Bausenhardt, Hildesheim

Einem Theologen die Gretchenfrage zu stellen „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ – wem sie auf den Lippen liegt, der wird sie sich selbstkritisch oder auch demütig vielleicht verkneifen; denn auch wenn die Frage berechtigt sein mag, mag derjenige sich doch weit weniger darüber im Klaren sein, ob gerade er berechtigt sei, sie zu stellen, ohne damit „zu richten“ (vgl. Mt 7,1) oder den Balken im eigenen Auge zu übersehen oder schlimmer: nicht wahr haben zu wollen (vgl. Mt 7,3). Die Berechtigung der Frage soll im Folgenden herausgearbeitet werden. Die Dringlichkeit der Frage resultiert aus der Erkenntnis, dass auch wir Theologen Kinder unserer Zeit sind, einer Zeit, die bei aller beschworenen „Wiederkehr der Religion“ in Europa die Signatur der „Verdunstung des Glaubens“ trägt.

Fides quaerens intellectum – Glaube, der Erkenntnis sucht

Was meint Theologie? Dass Theologie bedeute, dass „Gott spricht“, wäre eine seltsame Anmutung: *Anmaßung* kontaminiert mit *Zumutung*. Meint Theologie dann, von Gott zu reden? Doch wie kommt die Theologie zu einem solchen »Gegenstand«? Wissenschaft konstituiert sich nach ihrem jeweiligen Objekt und der geeigneten Methode des Zugangs dazu, um schließlich Aussagen darüber zu machen und deren Angemessenheit zu behaupten.

Nun ist Gott aber nicht in der Weise gegeben wie die Elemente der Materie, wie Amerika oder die Kaiserkrönung Karls des Großen: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“¹ Doch ist nicht alles, was es gibt, in ausschließlich empirisch-positiver Weise gegeben. *Immanuel Kant* folgend ist das Bedenken ein und derselben Anschauung für sehr unterschiedliche Erfahrungen und Einsichten offen: für empirische wie für ästhetische, ethische und eben religiöse.²

¹ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Hrsg. von E. Bethge. München 1988 (Dietrich Bonhoeffer. Werke; 2), 112.

² Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg, München 1995, 355–481.

Der blühende Apfelbaum im Frühjahr – ich kann ihn in Gedanken hochrechnen auf seinen zu erwartenden Ertrag im Herbst; ich kann seine Pracht genießen, kann seine Schönheit auf eine Leinwand bannen oder sie mit der Kamera festzuhalten versuchen; ich kann aus ökologischer Verantwortung mich entschließen, auch in diesem Jahr auf Akarizide zur Bekämpfung möglicher Spinnmilben zu verzichten; ich kann auch angesichts der atemberaubenden Schöpfung ihren Schöpfer preisen: „Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Mit Weisheit hast du sie alle gemacht, die Erde ist voll von deinen Geschöpfen. Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.“ (Ps 104,24.30).

So heißt Theologie, von Gott zu reden, indem von den Dingen, Menschen und Ereignissen dieser Welt, also vom Leben die Rede ist – in eben spezifischer: in theologischer Weise, „sub ratione Dei“, wie *Thomas von Aquin* den Anfängern in der theologischen Wissenschaft erklärt, vom Leben als auf Ihn als sein Prinzip und sein Ziel bezogen. Nur so kann Gott der eigentliche Gegenstand der Theologie sein.³

Diese göttliche oder – bescheidener ausgedrückt – theologierelevante Qualität der Dinge, Menschen und Ereignisse dieser Welt, also des Lebens, ist keine offenbare, offensichtliche und nicht zu übersehende, vielmehr eine verborgene, z.B. und ganz zentral im Kreuz: die Juden wollen Zeichen, Gott setzt ein solches Zeichen, aber nicht das erwartete, sondern ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,18–25), zu sehen allein mit den „Augen des Glaubens“.⁴

Das Sekundäre der Theologie

Meint Theologie Reflexion der göttlichen Offenbarung? Wie wäre eine solche Offenbarung zugänglich, so dass wir etwas darüber zu sagen wüssten? Wir kennen das Ereignis der Offenbarung Gottes nur in der Weise, wie es erfahren wurde – also im Glauben der Menschen, und wir kennen diese Glaubenserfahrung nur in der Weise, wie sie bezeugt wird. So kann dann vom „*theós legómenos*“ in echtem Sinn gesprochen werden – sowohl medial (Gott, der *sich* aussagt, offenbart) wie auch passiv (Gott, der ausgesagt, verkündet *wird*) –, weil Gott im von ihm gestifteten Glauben auch die einzig angemessene Rede über sich erwirkt.

³ Vgl. *Sth.* I, q. 3, a. 3 ad 1: „secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem“; ähnlich *Sth.* I, q. 1, a. 7 c.a.: „quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem“.

⁴ P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens*. Aus dem Franz. übers. von A. Mantel und H. Urs von Balthasar. Einsiedeln 1963.

Darum steht am Anfang eine persönliche Erfahrung. Das auf vielerlei Weise ansprechende Widerfahrnis der Nähe Gottes: Sie spricht an, ist anspruchsvoll, nimmt mich in Anspruch, und ich spreche darauf an – wie auf eine gute Arznei. Solche Erfahrungen haben den Charakter einer Bekehrung: Da geht mir etwas überraschend auf, und da geht mich etwas unbedingt an. Und darum ist vom Glauben nicht nur als von einer Ant-Wort zu sprechen, sondern auch von einer Ver-Antwort-ung.

Was sich dem Glaubenden in seiner persönlichen Erfahrung erschließt und was dieser in seiner geistigen Existenz nach- und mitvollzieht, drängt zum sprachlichen Ausdruck und wird im Medium der Sprache sich selbst verständlich und anderen zu verstehen gegeben als Glaubensaussagen. In der Antwort des Zeugnisses spiegelt sich das ergangene Wort – in leider immer getrübtter Weise. Der Pluralität von Glaubensgestalten entsprechen dabei unterschiedliche Sprachgestalten. Pluralisierende Faktoren sind persönlicher, situativer, geschichtlicher und kultureller Art.

Glaubensaussagen sprechen von einer spezifischen menschlichen Erfahrung, von der Antwort auf ein widerfahrenes Ereignis, vom wie auch immer in der Gnade Gottes geschehenen Kontakt mit dem Evangelium und dem darin bezeugten Jesus Christus. Glaubensaussagen sprechen darum vom Menschen, der aus solcher Begegnung neu und verändert hervorgegangen ist und der dem in seiner Erfahrung gegebenen, ihr aber vorausliegenden und sie überbietenden Ereignis und seinem Anspruch asymptotisch zu entsprechen sucht: doxologisch und ethisch.

Theologie handelt also von einem Begegnungsgeschehen; sie hat es nicht zuerst mit Gott „an und für sich“ zu tun, sondern findet ihren Zugang zu ihm allein über die Erfahrungswirklichkeit geglückter Begegnung oder „Vereinigung mit Gott“. *Bonaventura* hat sehr recht, wenn er darauf hinweist: „Willst du aber wissen, wie das geschieht, dann frage die Gnade, nicht die Wissenschaft; die Sehnsucht, nicht den Verstand; das Seufzen des Gebets, nicht das forschende Lesen; den Bräutigam, nicht den Lehrer.“⁵

Der Glaubenserfahrung gegenüber muss die Theologie darum immer etwas Sekundäres sein: sekundär in logischer Hinsicht, denn sie setzt diese Erfahrung und ihre Artikulation voraus, die sie kritisch kommentiert. Theologie ist Sekundärtext zu einem primären Bezugstext: dem Leben und dem Glauben der Menschen, die sich darin selbst verstehen wollen. *Karl Rahner* erklärt: „Für mich ist in meiner Theologie die Gegebenheit einer echten, ursprünglichen Erfahrung Gottes und seines Geistes von fundamentaler Bedeutung. Diese geht logisch (nicht notwendig zeitlich) der theologischen

⁵ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* – *Pilgerbuch der Seele zu Gott*, c. 7. Lat.-dt. Eingel. und übers. von J. Kaup. München 1961, 152f.

Reflexion und Verbalisation voraus und wird von dieser Reflexion nie adäquat eingeholt.“⁶

Sekundär ist die Theologie aber auch in sachlicher Hinsicht: Im Letzten und Eigentlichen geht es nicht um gute Theologie, sondern um eine geglückte Beziehung zu Gott im Glauben. *Fides quaerens intellectum* – „Glaube, der nach Erkenntnis sucht“: Hier ist immer noch die „fides“, der Glaube, grammatisches und semantisches Subjekt.

Theologie ist ein nach-denkendes Geschehen – in genau doppeltem Sinn: nach-denkend in temporaler Hinsicht (lat. *post* – „nach“); nach-denkend auch im Bemühen, ihrem »Gegenstand« angemessen zu folgen, ihm entsprechend zu denken (lat. *secundum* – „entsprechend“, „gemäß“ zu lat. *sequi* – „folgen“). Der Theologe hat als Glaubender „primär ein Hörer des Wortes zu sein, das er ausreden läßt, ohne mit seinen Vorverständnissen dazwischenzufahren“⁷, ohne „dem Wort ins Wort zu fallen“⁸.

Das Dilemma des Theologen

Damit ist nun aber – und darin liegt das Dilemma der wissenschaftlichen Theologie – eine Differenz benannt, die eine Distanz bedeutet, die sich in der Kritik noch einmal verschärft: die Distanz des Wissenschaftlers zu seinem Gegenstand, die immer eine kritische Distanz sein muss. Dabei meint Distanz durchaus nicht Beziehungslosigkeit; auch Distanz ist vielmehr eine spezifische Variante von Beziehung. In unserem Fall muss auch der Theologe kritisch sein, denn auch der Glaube – natürlich auch die Theologie! – artikuliert sich nicht immer in erleuchteter Weise, weder in seiner Praxis noch in seinem Zeugnis, und es bedarf der Unterscheidung: Nicht allein aus einem selbst spricht der Heilige Geist, und aus einem selbst spricht auch nicht allein der Heilige Geist.

Jedem gnadenhaft geglückten Glaubensvollzug und dem Zeugnis davon eignet aber eine genuine Autorität. Die Autorität, die sich darin bekundet, ist die des Ereignisses selbst, auf dessen Erfahrung hin das Zeugnis transparent sein will. Wer sich solch autoritativem Zuspruch mit seinem immanenten Wahrheitsanspruch gegenüberstellt, in wessen Horizont das bezeugte erfahrene Ereignis eingetreten ist, sieht sich nun seinerseits gezwungen, sich dazu zu verhalten, sich zu fragen, was es für ihn bedeutet, wie seine eigene

⁶ K. Rahner, *Im Gespräch*. Hrsg. von P. Imhof, Bd. 2: 1978–1982. München 1983, 257.

⁷ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie*, in: K. Lehmann u.a., *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln 1977, 159.

⁸ Vgl. Ders., *Theodramatik*, Bd. II/1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln 1976, 112.

Glaubens- und Lebenserfahrung dazu steht. Und der Wahrheitsanspruch wird sich bewähren müssen, die Gewissheit bedarf der Vergewisserung, bis eine Glaubensaussage Anerkennung finden kann als Ausdruck authentisch christlicher Glaubenserfahrung. Betroffenheit ist zwar eine notwendige Bedingung, aber noch „kein hinlängliches Erkennungszeichen der Wahrheit“.⁹

Wer als Theologe Glauben – in seiner Praxis und seinen vielfältigen Artikulationen – mit seinem Anspruch auf Authentizität kritisch kommentieren will, muss aber selbst Zugang haben zu dem, wovon der Glaube lebt und Zeugnis gibt: von Gott *in* den Dingen, also im Leben.

Das Dilemma des Theologen liegt genau darin, Glaubender und Theologe zugleich sein zu wollen, sein wollen zu müssen. Das Dilemma könnte man verstehen als die theologische Variante des sozialpsychologischen Dilemmas von Nähe und Distanz: nicht in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung des Glaubens auf- und untergehen zu dürfen, – genauer: nicht nur in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung auf- und untergehen zu dürfen, sondern zugleich in der spezifisch wissenschaftlichen Distanzierung der Theologie die vielgestaltigen Artikulationen dieser Gottesbeziehung bei anderen und bei sich noch einmal kritisch betrachten zu müssen. Glaube realisiert sich ja immer konkret und artikuliert sich in einer ganzheitlichen Glaubensgestalt, durchaus nicht nur als Lehre, auch in ethischer, sozialetisch-struktureller und ästhetischer Dimension – so wie es darum auch nicht nur dogmatische, sondern eben auch ethische, sozialetisch-strukturelle und ästhetische Häresien gibt.

Hans Urs von Balthasar formuliert einmal pointiert: „Das erste am Christentum ist, daß es ein Geschenk Gottes an den Menschen ist und, weil Gott kein schädlicher Geber ist, das schönst-mögliche Geschenk.“ Und: „Es gibt nur eine richtige Weise, ein Geschenk zu empfangen – sofern es ein Geschenk ist. Die unkritische Weise.“¹⁰

Da scheint kein Platz für eine kritische Theologie. Nun wird aber ein Geschenk nur angemessen gewürdigt, wenn der Beschenkte es auch in der Intention des Schenkenden entgegennimmt, d.h. wenn sich der Schenkende im Dank des Beschenkten wiederzuerkennen vermag. Ohne Metapher: Die dankbare Antwort des Glaubenden in ihrer mehrdimensionalen Gestalt zielt wohl auf eine Entsprechung zu dem Wort, dem sie sich selbst verdankt, sie behauptet eine solche Entsprechung vielleicht sogar, – als genuin christliche Antwort darf sie jedoch erst gelten, wenn sie in Kohärenz zu bringen ist mit der reichen Geschichte der Zeugnisse des eschatologischen Christuserignisses. Der Identität des christlichen Glaubens verpflichtet, wird die Theo-

⁹ Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung* (Anm. 2), 642.

¹⁰ H. Urs von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. Freiburg 1971, 13 u. 12.

logie sich kritisch der zeitgenössischen Glaubenspraxis und ihren Äußerungen zuwenden, sie aufmerksam aufgreifen und respektvoll hinterfragen, sie mit hilfreichen Unterscheidungen und Konfrontationen zu klären, letztlich zu identifizieren, zu integrieren versuchen. Dazu kann auch gehören, mögliche „Theo-lalie“ (*Kurt Marti*) in mühevoller Geduld auf Theo-logie hin zu öffnen.

Die doppelte Dynamik der Theologie

Die Distanz der Theologie zum Glauben eröffnet ihr ein Arbeitsfeld, das von einer doppelten Dynamik geprägt ist, worin ihr Dilemma produktiv werden kann: zum einen in der kritischen Kommentierung gegenwärtigen Glaubens und seiner mannigfaltigen Ausdrucksformen, zum anderen darin, dogmatische Gehalte der Theologie von ihrem Ursprung im Glaubenszeugnis und der darin zum Ausdruck kommenden Glaubenserfahrung her zu erschließen.

Zum einen also kann die Theologie den konkret-persönlichen Glauben der Menschen auf dem Weg zu einem geklärte(re)n Verständnis des Glaubens bzw. Selbstverständnis der Glaubenden begleiten.¹¹ Der glaubende Mensch ist nicht einfach der Adressat des in Dogmen und dogmatischen Einsichten geronnenen, womöglich überzeitlichen theologischen Wissens; er ist als Subjekt des Glaubens und Zeitgenosse möglicher Dialogpartner der Theologie, dem sie nicht nur mit Respekt, sondern auch mit Interesse begegnet. Denn der Glaube ist in den Möglichkeiten und Grenzen einer Epoche und Kultur verortet, findet seinen Ausdruck in eben den Möglichkeiten und innerhalb der Grenzen dieser Zeit und angesichts der sie prägenden Erfahrungen – wie ja auch die Theologie selbst immer einen biografischen und sozialen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort hat. Nach Auschwitz ist für uns weit behutsamer von der göttlichen Allmacht zu reden als alle Jahrhunderte zuvor. Die zeitgenössischer Glaubensgestalt und Glaubensaussage immanente »Dogmatik« aus methodischer Distanz zu heben und zu klären, wäre vornehme Aufgabe der Theologie, und der adäquate Vollzug solcher Theologie wäre der kritische und erschließende Kommentar.¹²

¹¹ Vgl. dazu auch meine Antrittsvorlesung „*Ein wahres Wort ist ein helfendes Wort*“. Skizze einer ‚pastoralen Dogmatik‘, in: *Theologie und Glaube* 91 (2001), 581–604.

¹² Reinhard Messner beschreibt dies für die systematische Liturgiewissenschaft: *Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998), 257–274; bes. 263–270. Gershom Scholem stellt fest, dass „für das Judentum der Kommentar, nicht das System die legitime Form ist, unter der Wahrheit entwickelt werden kann“ (*Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: *Der., Judaica*, Bd. 4. Frankfurt 1984, 189–228; hier 203).

Der Wahrheit des Evangeliums verhilft die Theologie dann zur Geltung, wenn sie den zeitgenössischen Glauben der Menschen so zu erschließen versteht, dass der sich selber besser zu verstehen lernt als einverständigen Nachvollzug des ursprünglichen Christusgeschehens, in dem Gott dem Menschen in unüberbietbarer Weise die Gemeinschaft mit sich eröffnet hat und in dem der Mensch – nach *Karl Rahners* klassischer Formulierung – „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“ ist;¹³ wenn sie dem Glaubenden hilft, das eigene Leben im Licht, in der Kraft und der Zuversicht des Lebens, des Kreuzes und der Auferweckung Jesu Christi zu leben – darin liegt christliche Identität. Dabei steht zu erwarten, dass dieser *mystagogische* Erschließungsvorgang eben auch der Dogmatik selbst neu zu denken gibt und die anästhesierende Wirkung der Gewohnheit sprengt.

Die Distanz der Theologie ermöglicht in ihrer zweiten Dynamik, die Theologumena der Tradition auf die sie generierenden, legitimierenden und sie erschließenden Glaubenserfahrungen und -zeugnisse zurückzuverweisen, die theologisch dann so zu sprechen nötigen oder nahe legen oder auch nur erlauben:

- *nötigen*: Wenn die Jünger die Erfahrung machen, dass sie in diesem Rabbi Jesus von Nazareth Gott selbst begegnen, und darum seinen Anspruch, im Namen Gottes zu sprechen (etwa die Auslegung des Willens Gottes in der Thora) und an Gottes Stelle zu handeln (etwa Sündenvergebung), für sich wahr sein lassen, dann können die Bischöfe in Nikaia (325) gar nicht anders, als gegen Arius die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater festzustellen, genauer: festzuhalten.
- *nahe legen*: Wenn die Realpräsenz des Herrn im Brot und im Wein der Eucharistie geglaubt wird, weil die neutestamentlichen Texte diesen Glauben bezeugen und dieses Zeugnis sich in der Erfahrung der feiernden Gemeinde bewährt, dann legt es sich unter den Voraussetzungen mittelalterlicher Substanzmetaphysik nahe, solche Realpräsenz nach dem Verstehensmodell der Transsubstantiation zu denken; dann ist aber nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern ebenso naheliegend, diese geglaubte Realpräsenz – hat die Substanzmetaphysik einmal ihre Plausibilität verloren – in anderen Interpretamenten zu denken, solange die Realpräsenz nicht unter das »Angemessenheitsniveau« der Transsubstantiationslehre gerät.

¹³ Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*. Bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt. Zürich, Düsseldorf, Freiburg 1999 (Karl Rahner. Sämtliche Werke; 26), 116.

- *erlauben*: Wenn die umfassende wirksame sakramentale Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche bedacht sein soll, ohne die die Kirche riskierte, keine Kirche zu sein, ist es gewiss erlaubt und legitim, sich dazu des Schemas des *triplex munus* – nämlich „docendi, regendi et sanctificandi“ – zu bedienen, wie das z.B. das Zweite Vatikanische Konzil mit wachsender Begeisterung getan hat; dennoch wird für dieses Schema keiner eine exklusive Geltung reklamieren, so dass die darin angezielte Wirklichkeit nicht auch auf andere Weise bedacht und zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Die Theologie vermag so gerade in ihrer Distanz theologische Aussagen und dogmatische Gehalte zu relativieren, d.h. in Relation zu setzen einmal zu dem, worauf sie zielen, was sie also aussagen wollen, dann auch zu der Erfahrung, aus der sie stammen, die sie hervorgebracht hat.

Der Theologe als Sach-Verständiger

Wissenschaftler sind Experten, Sachverständige: die Erfahrung haben und erfahren sind im Umgang mit dem Gegenstand ihrer Disziplin, die etwas von der Sache verstehen. Der dem Theologen unmittelbar zugängliche Gegenstand ist das Glaubenszeugnis: die Artikulation einer Erfahrung, in der der Glaubende Gott begegnet – in den Dingen, Menschen und Ereignissen dieser Welt, also im Leben. Und er versteht insofern etwas davon, als er selbst diese Erfahrung kennt, und umso mehr, je erfahrener er darin ist – sonst kann er lediglich als Religionswissenschaftler Phänomene von Religiosität in ihrer Äußerlichkeit analysieren, vergleichen und interpretieren.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in ›*Lumen gentium*‹ den *sensus fidei* („Glaubenssinn“) aller Gläubigen rehabilitiert:¹⁴ ein Gespür für Gott, das mit großer innerer Sicherheit und erstaunlichem Urteilsvermögen im vielstimmigen Gerede und Geräusch des Lebens Sein Wort herauszuhören erlaubt, erwachsen aus einem zunehmend vertrauten Umgang mit dem Evangelium Jesu Christi; eine Art „geistlicher Witterungssinn“, der in der Pluralität und Vieldeutigkeit der Dinge „instinktsicher“ Gott und seine Offenbarung unterscheidend zu identifizieren vermag: im Licht des Heiligen Geis-

¹⁴ Vgl. ›*Lumen gentium*‹, Art. 12 (2LThK, Erg.-Bd. 1, 188). Zum »*fideliū sensus fidei*« vgl. D. Wiederkehr (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg, Basel, Wien 1994; Chr. Ohly, *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum*. St. Ottilien 1999, bes. 173–351 u. D. J. Finucane, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*. San Francisco, London, Bethesda 1996, bes. 211–491.

tes, der die „Augen des Glaubens“ intuitiv sehen lässt, was empirischem Zugang, der ja meist den Weg des Zugriffs geht, verborgen und unzugänglich bleibt.

Die Theologie bleibt angewiesen auf glaubende Menschen, die mit diesem Ge-Spür Gott in ihrem Leben auf die Spur gekommen sind und in stammelnder Sprache von dieser atemberaubenden Entdeckung erzählen und damit dem Theologen zu denken geben. Zum theologischen Sach-Verstand gehört aber, dass der Theologe selbst diese Spuren zu lesen versteht.

Die metaphorische Rede von der Spur ist nicht zufällig; sie will der Versuchung der Identifikation entgehen: der „onto-theologischen“ Verrechnung Gottes im Horizont des Seienden, verrechnet in seinen begründenden Zusammenhängen als deren Urgrund. Heidegger argumentiert gegen die „Vergessenheit der Differenz“.¹⁵

Unter der Metapher der Spur will auch *Lévinas* Gott denken als einen, der der Ontologie entgeht, einer Ontologie, die das Andere als eine Manifestation des Seins betrachtet, es so in das immer schon bekannte Reich der Phänomene einzuordnen versucht und ihm dadurch gerade seine Andersheit nimmt. Gott aber – der Andere schlechthin – sprengt jede Korrelation zwischen Signifikant und Signifikat. Weil es ihn nicht geben kann, so wie es die Dinge dieser Welt gibt, kann er nicht linear angezielt und nicht in theoretischer Distanz erkannt werden, er findet sich weder in meinem intentionalen noch in meinem phänomenalen Horizont, in dem menschliche Erkenntnis als „reditio in seipsum“, als Re-flexion (doch nur?) sich selbst erkennt.

Lévinas plädiert für eine „Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt. Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verlässt“¹⁶.

Nahe ist Gott nicht in der Weise, dass der Abstand zwischen ihm und uns verringert würde. Die Spur ruft nicht in die Erscheinung, in der der Andere enthüllt, erkannt und eingeordnet wird: „Im Bereich des Seins verkehrt sich entdeckte Transzendenz in Immanenz, das Außerordentliche fügt sich der Ordnung, das Andere verzehrt sich im Selben.“¹⁷ Die Spur offenbart einen Vorübergegangenen, einen in dem, der die Spur entdeckt, anwesenden Ab-

¹⁵ Vgl. M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in: Ders., *Identität und Differenz*. Pfullingen 1986, 31–67; hier 65.

¹⁶ Vgl. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München 1998, 215f.; vgl. dazu auch: J. Greisch, *Die Hermeneutik der Spur und die Spuren des lebendigen Gottes*, in: G. Kruck (Hrsg.), *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*. Mainz 2003, 213–243.

¹⁷ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen* (Anm. 16), 228.

wesenden, in dem, der die Spur zu lesen versteht nicht als etwas, was er sich immer schon gedacht und was er immer schon gewollt hat, sondern als etwas, was ihn anrührt, überrascht und verwirrt, als etwas, das ihm etwas zu sagen hat, was nur er selbst sich zu sagen weiß. Und: Auch als Gefundener muss Gott weiter gesucht werden.¹⁸ Darin bewährt sich der Sachverstand des Theologen.

Anwalt stimmiger Übereinstimmung – mit eigener Stimme

Das distanzierende Moment der Theologie – und damit das Dilemma des Theologen – kommt dann ins Spiel, wenn sie zu differenzieren beginnt zwischen den Erzählungen solcher „Spurenlese“, und zwar in synchroner wie diachroner Perspektive:

Der *sensus fidei* artikuliert sich immer als pluraler „fidei sensus fidelium“ (Glaubenssinn der Gläubigen). Die Pluralität der Glaubensaussagen klingt im Idealfall symphonisch¹⁹, und jeder erkennt in den je ganz persönlich gestimmten Zeugnissen der anderen seine eigene Erfahrung wieder, von der auch er selbst in seiner eigenen Sprache erzählen könnte. Richard Schaeffler hat das für die Ostererfahrung beschrieben: „Weil jeder sagt, was kein anderer an seiner Stelle sagen könnte, und weil gleichwohl von der gleichen Wirklichkeit die Rede ist, die von allen bezeugt wird, bekommt jeder etwas zu hören, was ihn in seiner Erfahrung betrifft und was dieser seiner eigenen Erfahrung doch erst als die Bewährungsprobe ihrer Objektivität dienen kann.“²⁰

Eine Symphonie ergibt die Pluralität im Idealfall – im „Normalfall“ rufen Dissonanzen nach einer Auflösung, Dissonanzen, die ihren Ursprung haben in der unterschiedlich (un)angemessenen Entsprechung zwischen Erfahrung und Zeugnis, wenn und weil die Zeugnisse hinter dem zurückbleiben, was sie eigentlich zu sagen beanspruchen, wenn und weil bereits das Ereignis, das im Zeugnis ausgesagt werden soll, nicht offen und rein genug erfahren wurde. Um die klärende Auflösung solcher Dissonanzen müht sich die Theologie, indem sie die Pluralität der „sensus fidei“ (Glaubenssinne) in gewisser Distanz zu ihnen allen in einen „fidei consensus fidelium“ (Übereinstimmung der Gläubigen im Glauben) zu überführen sucht, den autoritativ

¹⁸ Vgl. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, 63,1 (CCSL 36, 485).

¹⁹ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln 1972.

²⁰ R. Schaeffler, *Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft*, in: W. Geerlings/M. Seckler (Hrsg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (FS Hermann Josef Pottmeyer). Freiburg, Basel, Wien 1994, 201–219; hier 210.

festzustellen – im doppelten Sinn des Registrierens wie des normativen Definierens – dem kirchlichen Lehramt zukommt.

Die Verwiesenheit auf den Konsens als Verwiesenheit auf einen Weg der Vergewisserung ist auch in diachroner Perspektive zu realisieren als die von der Theologie als einem „Organ der Erinnerung“ geleitete Suche nach der Übereinstimmung mit den *loci theologici*, besonders der Schrift und Tradition,²¹ mit ihrer Fülle von geschichtlich bedingten, immer wieder neuen Anläufen, den rechten Ton zu treffen in der Beschreibung und Reflexion der geheimnisvollen, gnadenhaft gewährten und im Glauben ergriffenen Nähe Gottes unter den Menschen.

Solche notwendigen Relativierungen als In-Relation(en)-Setzungen durch eine relativ, d.h. bezogen distanzierte Theologie führt den Theologen in ein neues Dilemma bzw. eine neue Variante seines Dilemmas: Er muss sich in seinem unterscheidenden Urteilen (auch) auf seinen eigenen *sensus fidei* beziehen und verlassen, ohne dabei vergessen zu dürfen, dass auch dieser eigene „Glaubenssinn“ zwangsläufig – noch vor jeder möglichen sündhaften Verfehlung – geschichtlichen Bedingtheiten und biografischen Begrenztheiten ausgesetzt bleibt und sich nicht darüber erheben kann.

Die dem in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi erfahrenen Anspruch angemessene Entsprechung im Zeugnis kann nie in vollgültiger Weise gelingen; allein in den Heiligen erkennen wir eine asymptotische Annäherung der Antwort auf das erfahrene Angesprochen-Sein, die diesem Anspruch gerecht zu werden versucht.²² Darum kann auch die Autorität in voller Maßgeblichkeit allein der im Glauben erfahrenen Wirklichkeit Gottes zukommen, nicht aber in gleicher Weise dem Zeugnis, das von dieser Wirklichkeit eher stammelnd und in immer neuen Anläufen Auskunft zu geben sucht.²³

²¹ Zu den *loci theologici* vgl. jetzt P. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*. Münster 2003, bes. 193–275.

²² Vgl. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. I. Einsiedeln 1960, 195–225; s. auch A. Zahlauer, *Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion*, in: Th. Gertler/St. Ch. Kessler/W. Lambert (Hrsg.), *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg, Basel, Wien 2006, 88–109.

²³ Vgl. K. Rahner, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 262–285; Ders., *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, in: *aaO.*, Bd. 16. Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, 217–230.

„Kniende Theologie“?

Hans Urs von Balthasar stellt in seinem großen Beitrag „Theologie und Heiligkeit“ (1948) bedauernd fest, „daß es seit der Hochscholastik wenig heilige Theologen mehr gab“ – wenig kanonisierte Theologen, müsste man präziser und etwas relativierend sagen. Vor der beginnenden „Entfremdung von Dogmatik und Heiligkeit“ galt nach von Balthasar, dass „sich die ganze persönliche Erfahrung immer sogleich in ein dogmatisches Gewand (schmiegt): alles wird ins Objektive gewendet, die subjektiven Zustände, Erfahrungen, Erschütterungen und Bemühungen sind nur dazu da, den sachlichen Inhalt der Offenbarung tiefer und reicher zu erfassen, zu orchestrieren.“ Nun überlassen die Heiligen „das Dogma der prosaischen Arbeit der Schule und werden zu – Lyrikern.“²⁴

In der Tat: Zum einen sind die Heiligen die ersten Adressaten für die Frage nach Gott: sie sind ihm am nächsten, darum ist auch bei ihnen am adäquatesten von Gott die Rede: *non disputatio comprehendit, sed sanctitas* – „Nicht gelehrte Erörterung führt zur Erkenntnis, sondern Heiligkeit“.²⁵ Eben diese Rede aber – das ist das andere – artikuliert sich selten im traditionellen theologischen Sprachspiel. Die „Bekenntnisse“ Augustins etwa sind bis heute eine unerschöpfliche Fundgrube der Theologie, und noch jede Theologie kann in der sich an ihnen reibenden Auseinandersetzung an Schärfe gewinnen. Erst auf den zweiten Blick erschließen sich die Gedichte des Johannes vom Kreuz, etwa seine im Klosterkerker von Toledo entstandenen „Romanzen“ als präzise komponierte theologische Anthropologie.²⁶ Auf die Theologie des Franziskus könnte man hinweisen, wie sie sich im Denken des Bonaventura spiegelt.²⁷ Und Karl Rahner bekennt, dass sein Ordensvater Ignatius für ihn und seine Theologie bedeutsamer gewesen sei „als alle gelehrte Philosophie und Theologie innerhalb und außerhalb des Ordens.“²⁸

²⁴ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit* (Anm. 22), 195.204f. u. 207. Balthasar beschreibt sein Theologieverständnis auch an anderen Orten: *Der Ort der Theologie*, in: Ders., *Verbum Caro* (Anm. 22), 159–171; *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München 1969, 15–42 u. *Wahrheit und Leben*, in: Ders., *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie, Bd. 3. Einsiedeln 1967, 237–344; vgl. auch J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*. Würzburg 1991.

²⁵ Bernhard von Clairvaux, *Ad clericos de conversione* V 14,30; zit. n. M. Schneider, *Theologie als Nachfolge. Zur existentiellen Grundstruktur von Glaube und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Köln 2001, 49.

²⁶ Vgl. T. Begovic, *Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz*. Frankfurt 1990.

²⁷ Vgl. etwa K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg, Basel, Wien 1975.

²⁸ Vgl. K. Rahner, *Im Gespräch* (Anm. 5), 51.

Mögen die Heiligen „Theo-Lyriker“ sein; die Erfahrung der ersten Liebe äußert sich meist auch in für nüchterne und hormonell ausgeglichene Passanten befremdlicher Weise. Solange die Theologen die Sprache der Lyrik verstehen, sich von ihr etwas sagen und sich von den darin zum Ausdruck gebrachten Erfahrungen zu denken geben lassen, solange die Heiligen also adäquate Übersetzer wie *Johannes Fidanza* (Bonaventura) oder *Karl Rahner* finden, können die Proportionen der Gotteserfahrung der Heiligen auch innerhalb der Theologie zur Geltung gebracht und fruchtbar werden. Man wird nicht sagen können, dass in diesem Sinne polyglott zu sein unter den Qualifikationsmerkmalen wissenschaftlicher Theologie eine besondere Rolle spielt. Für *Melchior Cano* ist die Autorität der Heiligen ein *locus theologicus*: „Der Sinn aller Heiligen ist der Sinn des heiligen Geistes selber.“²⁹

Hans Urs von Balthasar spricht bedauernd von der „Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie. (...) Die ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“³⁰ An *Anselm von Canterbury* wird anschaulich, wie „der im Glaubensgehorsam Denkende in einem betenden Verhältnis zu seinem Gegenstand steht“³¹. Weil „derlei der Verstand nur in dem Maß erfaßt, in dem die Erfahrung daran gerührt ist“³², muss der Theologe „kniender Theologe“ sein, der sich dessen zu vergewissern sucht, wovon er in seinem theologischen Geschäft täglich den Mund zu voll nimmt – zu voll zu nehmen gezwungen ist wie alle, die das unaussprechliche Geheimnis in dieser Welt zur Sprache bringen wollen oder dazu beauftragt sind.

Bonaventura mahnt zurecht, zum Studium der Theologie genüge nicht „Lesung ohne Salbung, Spekulation ohne Andacht, Forschen ohne Bewunderung, Umsicht ohne Jubel, Fleiß ohne Frömmigkeit, Gescheitheit ohne Demut“³³. Aber der Theologe sollte die Kniebank auch wieder verlassen – gewiss, um auch wieder dorthin zurückzukehren –, muss „sitzen“, um zu schreiben, muss „gehen“, um zu denken, muss „stehen“, nämlich Rede und Antwort auf der Agora der Universität und Gesellschaft.

Wenn und weil die Leistungsfähigkeit des Theologen auch eine spirituelle Kompetenz mit einschließt, sind Frömmigkeitsübungen in all ihrer Viel-

²⁹ Vgl. Melchior Cano, *De locis theologicis liber VII de sanctorum auctoritate*; zit. n. M. Schneider, *Theologie als Nachfolge* (Anm. 25), 187.

³⁰ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit* (Anm. 22), 224.

³¹ Vgl. *aaO.*, 222.

³² Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica canticorum*, 22,2. Edd. J. Leclercq et al. Rom. 1957 (S. Bernardi opera; 1), 130.

³³ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, prol. 4 (Anm. 5), 48f. (Übers. leicht geändert).

falt, in denen der Glaube Ausdruck findet und sich zu verlebendigen sucht, nicht nur um der persönlichen Beziehung zu Gott willen in sich sinnvoll und, wenn sie angemessen sind, auch hilfreich. Für den Theologen sind sie zugleich *exercitia theologica*.

Die ursprüngliche religiöse Rede ist nicht die Theologie, sondern das *Gebet*, in dem der Mensch vor Gott steht, seinen Anruf und Anspruch vernimmt und ihn sich darin nahe kommen lässt. Die Theologie spricht auch nur dann adäquat von Gott, wenn sie ihn als personales Gegenüber zu verstehen und verständlich zu machen sucht. – In der *Schriftlesung* begegnet der Theologe den ursprünglichen Zeugnissen jüdisch-christlicher Gotteserfahrung, an denen die Gottesrede nicht nur zu messen ist, sondern durch die sie auch Inspiration erfährt, um als authentisch christliche Theologie gelten zu dürfen. – Die *Betrachtung* schließlich, wenn sie das eigene Leben zum Gegenstand nimmt, wird einüben in die Kunst, Gott zu suchen, zu finden und zu lieben in den Ereignissen und Erfahrungen des täglichen Lebens und der Geschichte, und sie wird so existentieller zu wissen lehren, was es bedeutet, worin die biblischen Zeugnisse wie in kaum etwas anderem so sehr übereinstimmen: nämlich, dass Gott handelt und spricht.