

Eugen Biser

Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen?

Zur Ankündigung eines neuen Aufbruchs

Skeptiker werden die fast unabweisliche Vorfrage stellen: Hat denn die Theologie überhaupt noch eine Zukunft? Hat sie, gerade auch in ihrer jüngsten Entwicklungsphase, die ihr zugemessenen Möglichkeiten nicht vielmehr so sehr verbraucht, daß eher von ihrem Ende als einem Neubeginn gesprochen werden muß? Gilt dies nicht schon innerlich, sofern sie sich im begreiflichen Interesse ihrer wissenschaftlichen Selbstdarstellung eine hermetisch geschlossene Gestalt auferlegte, die sie im selben Maß, wie sie für die Gebildeten unter ihren Verächtern disputfähig wurde, dem Kirchenvolk entfremdete; und äußerlich, sofern sie nicht nur das Vertrauen der Kirchenleitung, sondern, schlimmer noch, die Übereinkunft mit dem religiösen Interesse der Menschen verlor, das sich doch schon seit geraumer Zeit weit mehr auf Glaubenserfahrung und Glaubensimpulse als auf wissenschaftlich ausgearbeitete Glaubensinformation richtet?

Wer aber daraus auf ein dramatisch rasches oder auch nur auf ein allmähliches Absterben der Theologie schließen wollte, hätte die Erneuerungsprozesse verkannt, die gerade auch ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild erkennen läßt. Dazu gehört zunächst schon die dreifache Selbstkorrektur, in der die Gegenwartstheologie begriffen ist, um die im Lauf ihrer Vorgeschichte abgestoßenen Bereiche zurückzugewinnen. Denn der von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann konzipierten „Politischen Theologie“ geht es ebenso unverkennbar um die Wiedergewinnung der Sozialdimension wie Hans Urs von Balthasars „Theologischer Ästhetik“ um die Wiedergewinnung der Region des Bildhaft-Schönen, und nicht weniger zielen die Ansätze einer therapeutischen Theologie darauf ab, dem theologischen Gedanken die Qualität der Heilsvermittlung zurückzuerstatten. Erst recht aber schlägt in diesem Zusammenhang der auf ganz unterschiedlichen Wegen angestrebte Kategorienwechsel und, als Mittleres von beiden, der auffällige Stilwandel zu Buch, der mit der „anthropologischen Wende“ einsetzte und in Karl Rahners spektakulärem, in seiner Bedeutung noch viel zuwenig gewürdigten Systemverzicht einen geradezu signalhaften Ausdruck fand. Das alles deutet auf einen Umbruch hin, der das Gegenteil von einem Auflösungsprozeß erkennen läßt: Tendenzen der Reorganisation, der Konzentration und Revitalisierung, die schwerlich in den Erneuerungsaspekt gerückt werden könnten, wenn nicht die davon geprägte Theologie von einem erstarkten Lebenswillen getragen wäre.

Inzwischen kommt *Hans Küng* all diesen Mutmaßungen dadurch zuvor, daß er nicht nur von einem Umbruch spricht, sondern die Theologie bereits „im Aufbruch“ begriffen sieht¹. Vorantreibende Faktoren sind für ihn nicht zuletzt die nach seinem Urteil noch immer nicht egalisierten Differenzen von Katholizismus und Protestantismus, von Schrift und Tradition und, von Küng aus nachwirkender Betroffenheit registriert, von Glaube und Lehramt. Von diesem dreifachen Spannungspotential werde ein Paradigmenwechsel erzwungen, der aus der noch fortbestehenden Konfrontation in ein neues „postmodernes“ Stadium führe. Seiner ganzen Zielsetzung nach aber könne dieses „postmoderne Paradigma“ nur ein ökumenisches im Sinn von „evangelischer Katholizität“ sein. Darin besteht der von ihm gleicherweise geforderte wie vollzogene „Aufbruch“.

Ein eingelöstes Versprechen?

Doch wird hier nicht mehr versprochen als eingehalten? Zu dieser skeptischen Gegenfrage veranlaßt schon die Anzahl der Gewichte, mit denen das postmoderne Flugmodell befrachtet ist: kontroverstheologische Rückblenden auf die Zeit der Reformation und Restauration, auf das Schrift- und Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanums, auf den Streit um die Unfehlbarkeit, auf das Verhältnis von Kirche und Bibel, auf die Spannung zwischen Exegese und Dogmatik. Entscheidend sind jedoch drei weitere Faktoren: zunächst schon die unkritische Verwendung der ideologieverdächtigen Etikette „postmodern“; sodann die „Umwidmung“ des ekklesiologischen Begriffs „ökumenisch“ in eine theologische Leitkategorie; und schließlich das durch die Neuauflage der Promotionsschrift (von 1957) bekräftigte Festhalten am Modell der „Rechtfertigung“. Mit dem Unbegriff der „Postmoderne“ belastet Küng sein Paradigma mit der Problematik einer noch nicht einmal ansatzweise erreichten Zeitdiagnose. Mit seinem Leitwort führt er den theologischen Gedanken in eine Unbestimmtheit, die durch die Rede von einer „evangelischen Katholizität“ nicht geklärt, sondern unterstrichen wird, da mit „ökumenisch“ zwar das Prinzip einer Toleranzbeziehung von Menschen, beim gegenwärtigen Reflexionsstand aber noch keineswegs das einer „transsystematischen“ Zuordnung von Ideen zugrunde gelegt ist.

Was schließlich das – weniger aus dem Wortlaut des Werks als vielmehr aus der angesprochenen Parallelpublikation zu erschließende – Festhalten an der Rechtfertigungsposition anlangt, so bringt es Küng zwar auf eine gemeinsame Linie mit evangelischen Gesprächspartnern vom Rang Eberhard Jüngels und Wolfhart Pannenberg, gleichzeitig aber auch in den Windschatten des herrschenden Zeitbewußtseins. Denn dieses bewegt sich auf dem extremen Gegenkurs zu dem, was Günter Rohmoser als das „Grund- und Daseinsgefühl“ des von apokalyptischen Ängsten umgetriebenen Luther bezeichnete und sich in seiner Frage, wie er

zu einem gnädigen Gott kommen könne, artikuliert. Dem fügt Rohrmoser mit deutlichem Blick auf die Gegenwartstheologie die Gegenfrage an:

„Ist aber der Mensch der Gegenwart durch diese Frage Luthers noch erreichbar, wird er von ihr noch betroffen oder entzieht sie sich völlig seinem Begreifen? Was bleibt von dem Kernstück des ganzen Protestantismus, der Rechtfertigungslehre, wenn diese Frage nicht mehr das sie bewegende Zentrum bildet?“²

Im Vorwort zur Taschenbuchausgabe (von 1986) seiner Rechtfertigungsschrift zeigt sich auch Küng von Rohrmosers Zweifel angefochten, ob der heutige Mensch vom Rechtfertigungsproblem noch in einer Weise erreicht werde, daß er sich darin mit seiner religiösen Not und Hoffnung wiedererkennt³. Und er versucht in der Form einen Brückenschlag, daß er die von Luther angegriffene „Werkgerechtigkeit“ in einen Zusammenhang mit den Pressionen der Leistungsgesellschaft bringt und die Erlösungstat Jesu demgemäß als die Befreiung von Erfolgszwang und Leistungsdruck deutet⁴.

Indessen ist doch zu fragen, ob mit dieser „soziologischen Variante“ die religiöse Not des heutigen Menschen voll getroffen wird. Denn so sicher diese auch durch gesellschaftliche Zwänge zustande kommt, liegt ihr Kern doch offensichtlich nicht in dieser Herkunft. Vielmehr spricht alles dafür, daß sich im menschlichen „Grundverhältnis“, das von Kierkegaard bereits in seiner Gegensinnigkeit und dramatischen Variabilität durchsichtig gemacht worden war, ein tiefgreifender Wandel vollzog⁵. Seitdem trat das von Kierkegaard gleichfalls in seinem aktuellen Stellenwert entdeckte Hiob-Problem zunehmend an die Stelle der Sündenproblematik; und das besagt: Mehr als der Konflikt mit dem göttlichen Gesetzgeber belastet den heutigen Menschen – wie Hiob – die Not seines Geschaffenseins. Mehr noch als sein sittliches Versagen ist ihm dadurch die Tatsache seiner Existenz zum Problem geworden, die er zunehmend als drückende Last und kaum noch abzutragende Hypothek empfindet.

Wenn nicht alles täuscht, liegt hier die Wurzel des schwindenden Sündenbewußtseins, gleichzeitig aber auch der Hinweis darauf, daß sich die religiöse Not des heutigen Menschen nicht erledigt, sondern nur verlagert hat, und daß er die von Heinrich Heine lautstark geforderte und von ihm stillschweigend vollzogene „Abschaffung der Sünde“ mit der Pein des Selbstzerwürfnisses bezahlte⁶. Wenn es sich aber so verhält, wird eine Theologie nur dann beanspruchen können, im Wandel von der Vergangenheit zur Gegenwart und Zukunft mitgehalten zu haben, wenn sie den Menschen in dieser Notlage anzusprechen versteht und ihm Hilfen zu ihrer Überwindung anbietet. Das aber werden jene Konzepte schwerlich leisten können, die an der Rechtfertigungsposition, und wäre es auch in modifizierter Form, so festhalten, wie es der verengten Perspektive ihres reformatorischen Verständnisses entspricht.

Rahmenbedingungen einer Neubestimmung

Das aber heißt, daß die Frage nach dem Fortgang der Theologie, so richtig sie von Küng mit seinem Aufbruchpostulat gestellt wurde, von anderen Voraussetzungen her aufgerollt und beantwortet werden muß. Gleichzeitig wird man gut daran tun, im Vergleich zu ihm die Zielmarke zurückzustecken. Wer sich nicht die Rolle eines Wissenschaftspropheten zulegen will, wird sich mit der Nennung von Rahmenbedingungen begnügen müssen, innerhalb deren sich, soweit abzusehen ist, die Fortentwicklung der Theologie abspielen dürfte. Wie schon von ihren ersten Anfängen an hängt der dabei zu erzielende Erkenntnisfortschritt entscheidend vom Eintritt strukturierender Innovationen ab, die nur gelegentlich das Werk planmäßiger Denkopoperationen, im Regelfall dagegen die Frucht intuitiver Eingebungen sind, auch wenn nur wenige Protagonisten wie Paulus, Anselm, Joachim oder Pascal darüber der Nachwelt Rechenschaft gaben⁷. Doch worin bestehen die heute schon erkennbaren Rahmenbedingungen?

Wenn man davon ausgeht, daß die Theologie, als ganze begriffen, das auf ein wissenschaftliches Reflexionsniveau gebrachte Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft darstellt, wird man als erste dieser Bedingungen die einer zweifachen Übereinkunft nennen müssen: ebenso die ihrer Orientierung an der lehramtlich gesicherten Glaubenswahrheit wie die ihrer Rückkoppelung an den Glaubensvollzug des Kirchenvolks. Denn die ihr vielfach nachgesagte Tendenz, einer selbstgenügsamen Esoterik zu verfallen, hat zwei Seiten. Sie betrifft nicht nur den Verlust der lehramtlichen Direktive, sondern nicht weniger auch der ihrer Fühlung mit dem Gang des gelebten Glaubensbewußtseins. Mit einseitigen Schuldzuweisungen an die Adresse der Theologie ist hier nichts getan. Vielmehr müßte sich im einen Fall auch das Lehramt daran erinnern lassen, daß ihm bei der Wahrnehmung seiner Wächteraufgabe nicht nur das harte Instrument der Disziplinierung, sondern nicht weniger das milde Mittel der Anerkennung und Ermutigung zu Gebote steht.

Im andern Fall, dem drohenden Fühlungsverlust mit der Basis, wäre aber auch das Kirchenvolk gut beraten, wenn es auf theologische Innovationen mit ruhiger Prüfung anstatt, wie es im Regelfall geschieht, mit Panik und Abwehr reagieren würde. Wenn das geschähe, müßte es sich gerade vom Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie angesprochen fühlen. Denn für diese ist die vielberedete „anthropologische Wende“ längst schon von einer verheißungsvollen Formel zu einem wirksamen Gestaltungsprinzip geworden. In wiederholten Akten einer Selbstkorrektur steht sie im Begriff, sich der Glaubensgemeinschaft zuzuwenden, sich auf die Erhellungskraft der Bilder zu besinnen und das Motiv von Heil und Heilung in ihren Selbstvollzug aufzunehmen. Das aber heißt, daß sie begonnen hat, das abweisende Systemgebäude, in welchem sie sich bisher darstellte, lautlos umzubauen, so daß sich der nach religiöser Orientierung verlangende Mensch in ihr beheimatet und aufgehoben fühlen kann. Damit aber wäre auch schon die

zweifache Übereinkunft erreicht, die von einer zukunftsorientierten Theologie als grundlegende Bedingung gefordert werden muß.

Im Grund ist damit schon die zweite Bedingung genannt; denn eine Theologie von morgen kann sich nicht mehr eigengesetzlich ausgestalten, da spätestens seit der anthropologischen Wende zu ihrem Formgesetz auch die Rücksicht auf die *Conditio humana* gehört. Das hängt mit der grundsätzlichen Einsicht zusammen, daß eine Glaubensvermittlung heute nur noch vor dem Hintergrund einer umfassenden Zeitsituation möglich ist, die sich in ihrem Kern auf die Klärung der menschlichen Situation beziehen muß. Hinter der überspitzten These Adornos, daß nach Auschwitz kein lyrisches Gedicht mehr möglich sei, steckt die unbestreitbare Erkenntnis, daß der durch die Diktaturen dieses Jahrhunderts vergewaltigte Mensch auf eine so noch nie gegebene Weise auf den Prüfstand gestellt und nach seiner Sinnbestimmung befragt wurde.

Und wer daraus noch nicht die Lehre zog, daß sich dadurch die anthropologische Fragestellung selbst veränderte, wird sich spätestens durch die Atom- und Gentechnik unserer Tage darüber belehrt sehen, daß die von dem französischen Hölderlin-Forscher Pierre Bertaux angesagte „Mutation der Menschheit“ tatsächlich eingetreten ist⁸. Inzwischen ist Bertaux' Ansicht, die anfänglich noch nicht einmal als diskutabel erschien, wie er richtig voraussah, zu einer fast allgemein akzeptierten Überzeugung geworden; denn wir begreifen zunehmend, daß wir ebenso die Täter wie die Opfer der von ihm angesagten Mutation sind, und daß darin unsere unabtreibbare Verantwortlichkeit besteht:

„Um mit Teilhard de Chardin zu sprechen, steht uns ein großes biologisches ‚Ereignis‘ bevor, und wir stehen wahrscheinlich, ohne es zu wissen, bereits mitten darin. Wie sieht das ‚Ereignis‘ aus? Wie kommt es auf uns zu? Wann und in welcher Form?“⁹

Auf diese Fragen kann man bereits mit einer folgenschweren Feststellung antworten: es ist dieselbe Hand, mit welcher der heutige Mensch gleichzeitig nach der Apokalypse und nach seiner eigenen Evolution greift und dadurch beweist, daß er ebenso sehr über die Fähigkeit verfügt, seine Evolution in Geschichte zu verwandeln wie dieser Geschichte ein willkürliches Ende zu setzen. Das aber gibt der Rückbesinnung auf die Zeitsituation und die Verfassung des Menschen eine so hohe Dringlichkeit, daß jede Theologie ins Bodenlose gebaut wäre, die sich dieser Aufgabe entziehen wollte. Doch auf welche Tatbestände wird sie dabei besonders achten müssen?

Fürs erste, schon problemgeschichtlich gesehen, auf den Tatbestand der Entfremdung, die freilich immer weniger als die Folge der Produktionsverhältnisse (Marx) oder politischer Repression (Picard), um so mehr jedoch als die der modernen Medienszene (Postman) zu gelten hat. Eine nicht minder sorgfältige Beachtung erheischt die Identitätskrise des heutigen Menschen, der, mit Paul Valéry gesprochen, „rücklings“ in seine Zukunft hineingerät, weil er „vergaß“, wo es letztlich mit ihm hinauswill und so einem fast schon pathologischen Selbstzer-

würfnis verfiel. Vor allem aber muß eine zukunftsorientierte Theologie der Angst und Einsamkeit des heutigen Menschen Rechnung tragen, da sich beide Notstände unmittelbar auf seine Glaubensbereitschaft auswirken. Die Einsamkeit, weil sie ihn wie aus jeder Sozialbindung so auch aus der Glaubensgemeinschaft herauslöst und dadurch der von dieser ausgehenden Impulse beraubt; erst recht aber die Angst, weil sie ebenso sehr auf ein gestörtes Gottesverhältnis zurückgeht wie sie verstörend auf dieses zurückwirkt.

Weil jede Theologie, die den konkret existierenden Menschen erreichen und einen Beitrag zur Vermenschlichung der Zeitverhältnisse leisten will, mit dem gesellschaftlichen Wandel Schritt halten muß, gehört zu den erfragten Rahmenbedingungen auch die der ernsthaft erstrebten Synchronie mit dem Gang der Zeit. Käme es aufgrund eines starren „Verharrens von Kirche und Theologie... zu einer Diastase von allgemein-gesellschaftlichem und religiösem Paradigma“, so wäre das, mit Küng gesprochen, für die Sache der Religion geradezu lebensgefährlich, da sie, rückständig geworden, einer „doktrinär-autoritären Erstarrung“ verfiel:

„Insofern hat der Nachvollzug sowohl des reformatorischen wie des modernen Paradigmenwechsels, wie er durch das Zweite Vatikanum bewirkt wurde, gerade für die katholischen Länder Südeuropas und Lateinamerikas eine historische Wende und Befreiung bedeutet.“¹⁰

Als Rahmenbedingung für eine Theologie von morgen schlägt aber nicht weniger auch der auffällige Profilwandel zu Buch, der ebenso am Erscheinungsbild des Glaubens wie des Unglaubens zu erkennen ist. Eine zeitbewußte Theologie kann nicht länger an der Tatsache vorbeigehen, daß der polemische und militante Atheismus der Nachkriegszeit einem zusehends verstummenden Unglauben gewichen ist, der auf eine ähnliche Weise in die gesellschaftlichen und geistigen Strukturen zurücktrat, wie dies dem von der Woge des Säkularismus überfluteten Christentum widerfahren war. Denn dadurch erwächst ihr erstmals die Chance, seine Einwände nicht mehr apologetisch, sondern dialogisch aufzuarbeiten. Ungleich wichtiger ist für sie jedoch der am Glauben selbst zu beobachtende Profil- und Strukturwandel. Daß dazu in erster Linie die Betonung des Erfahrungsmoments gehört, wurde ebenso von Küng wie von seinem atheistischen Kritiker Mackie hervorgehoben¹¹.

Tatsächlich kann vom Glauben der Gegenwart kaum etwas Charakteristischeres gesagt werden, als daß er sich zunehmend im Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben befindet¹². Fast ebenso deutlich ist der Umschichtungsprozeß, der den Glauben vom traditionellen Gehorsamsmodell einer hermeneutischen Konzeption entgegenführt, die ihn als einen Akt des „Gott-Verstehens“ erscheinen läßt. Das entspricht nicht nur der biblischen Vorstellung von der im Glauben gewonnenen Gottesfreundschaft, die den Glaubenden (nach Joh 15,15) zum Mitwisser des Offenbarungsgeheimnisses werden läßt, sondern fast mehr noch der dadurch gegebenen Fähigkeit, auch die „Last“ des unbegreiflichen Gottes verstehend ertragen zu lernen:

Inzwischen bricht sich zudem die Erkenntnis Bahn, daß diesen Umschichtungen eine dritte entspricht, die den Komplex der Glaubensvermittlung betrifft. Soviel auch heute noch an argumentativer Glaubensbegründung gelegen ist, besteht der ausschlaggebende Beweggrund doch nicht mehr so sehr im Argument als vielmehr in der zum Glauben „bewegenden“ Inspiration. An diesen Gegebenheiten ist aber nicht nur die theologische Begründungswissenschaft, sondern die Theologie in ihrem Gesamtaufbau betroffen. Denn im selben Maß, wie die Begründung mystagogischen Charakter annimmt, muß sich der Aufbau im Sinn der Erhebung des Geistes zum Gottesgeheimnis strukturieren. Und das heißt, einfacher noch gesagt, daß er sich als eine denkerisch nachvollzogene Ekstase darstellen müßte.

Bevor diese Linie weiter durchgezogen werden kann, muß zunächst noch von einer letzten Rahmenbedingung die Rede sein, die in den noch offenen Aporien des theologischen Gedankens besteht. Die erste ergab sich – und hier könnte man versucht sein, tatsächlich von einem „Paradigmenwechsel“ zu reden – aus der Verdrängung der paulinischen Kreuzestheologie durch die von ihr bis in die Denkstrukturen hinein verschiedene Inkarnationstheologie, für die in der Regel, wenngleich mit zweifelhaftem Recht, die Schrift des frühen Athanasius „*De incarnatione*“ (von 336) verantwortlich gemacht wird¹³. Mit ihr siegte, formal gesprochen, die Analogie über das Paradox, die Metaphysik über die Mystik, das Argument über die Insinuation. Und gleichzeitig verschob sich die Grundperspektive, da nun die Lebens- und Wirkgeschichte Jesu nicht mehr von ihrem Ende in Kreuz und Auferstehung, sondern von ihrem Ausgangspunkt her erzählt und interpretiert wird. Trotz massiver Versuche einer „Gegensteuerung“, wie sie vor allem von Luther, Kierkegaard und Barth unternommen wurde, blieb das Inkarnationsmodell bis in die theologische Gegenwart hinein vorherrschend. Und trotz der ungeheuerlichen Herausforderung durch Auschwitz zeichnet sich noch nicht einmal der Ansatz zu einem Brückenschlag ab: ein Defizit, das um so schwerer hinzunehmen ist, als das Theodizeeproblem durch den industrialisierten Völkermord eine Zuspitzung erfuhr, die allein noch das Kreuz als „Lösung“ zuläßt.

Als ausgesprochenes Defizit belastet auch die zweite Aporie die Gegenwartsge-stalt der Theologie. Genaugenommen ist das aber schon von Anfang an der Fall. Denn schon beim Aufbruch des theologischen Gedankens sieht Paulus diesen vom Gegensatz des „tötenden Buchstabens“ und des „lebenspendenden Geistes“ beherrscht. Nicht umsonst greift der große Erneuerer des paulinischen Erbes Augustinus in seiner Schrift „*De spiritu et littera*“ (von 412) nachdrücklich auf das Theorem zurück. Mit der Wucht eines Verdikts wird es sodann von Lessings berühmter Flugschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (von 1777) zur Geltung gebracht, die der Christenheit und ihrer theologischen Selbstdarstellung den Vorwurf macht, zu einer Reproduktion ihrer selbst herabgesunken zu sein. Vom Ernst dieses Vorwurfs vermittelt jedoch erst die heutige Medienszene den vollen Begriff, die mit der ihr übergebenen Botschaft zusammen auch den

Rezipienten ihrem mediatisierenden Strukturgesetz zu unterwerfen droht. Insofern ist die von Paulus aufgezeigte Aporie heute von größter Aktualität und Dringlichkeit.

In das Spannungsfeld einer dritten Aporie führt schließlich die theologische Rezeption der Behauptung Nietzsches, daß das Christentum nach Überschreitung seiner dogmatischen Ausgangsphase im Begriff stehe, aus seinem moralischen Stadium in eine Endphase überzugehen, die seiner „Selbstauflösung“ gleichkomme. Diesem „destruktiven“ Aspekt stellte Rahner mit ungleich besseren Gründen die Hoffnungsperspektive entgegen, derzufolge das von Nietzsche totgesagte Christentum tatsächlich im Übergang zu seinem mystischen Stadium begriffen ist. Die Zurückhaltung, auf die seine Prognose bisher stieß, hat weniger mit mangelnder Akzeptanz als vielmehr mit der gerade vom gegenwärtigen Pontifikat bekräftigten Selbstbehauptung des moralischen Stadiums zu tun. Die damit angesprochene Aporie wird somit aller Voraussicht nach zunehmend an Spannkraft gewinnen. Auch deshalb mußte von ihr an dritter und letzter Stelle die Rede sein.

Eine heuristische Projektion

Aus diesen Rahmenbedingungen läßt sich sowenig eine Prognose über die Zukunftsgestalt der Theologie ableiten, wie von einem Rahmen schon auf das von ihm umfaßte Bild geschlossen werden kann. Doch liegt ein Mittleres von beidem im Bereich des Möglichen. Und das ist eine heuristische Projektion, von der allerdings offenbleibt, ob und in welchem Grad sie der späteren Wirklichkeit entspricht. Doch wächst die Wahrscheinlichkeit einer Annäherung, wenn es gelingt, unter den genannten Kriterien jene ausfindig zu machen, die eine erfolgversprechende Extrapolation erlauben. Darüber dürfte vor allem der Grad ihrer Kompatibilität mit anderen entscheiden. So zeigt sich schon auf den ersten Blick eine Konvergenz zwischen der – zumeist als Angst getarnten – Einsamkeit des heutigen Menschen und einer auf die Glaubensgemeinschaft bezogenen Theologie, und ebenso eine Querverbindung zwischen Glaubensinspiration und einer Theologie, die sich an einem hermeneutischen Glaubensbegriff orientiert und demgemäß auf das im Glauben gewonnene Einverständnis mit dem Gottesgeheimnis abhebt. Kaum weniger gilt das für den Zusammenhang von therapeutischer Theologie und menschlicher Existenz- und Identitätsnot und ebenso für den von Entfremdung und einer Theologie, die sich im Blick auf die Herausforderung durch die moderne Medienszene der Aporie von Geist und Buchstabe stellt.

So ist es, genauer besehen, ein ganzes Kriteriengeflecht, von dem aus der heuristische Schritt in die theologische Zukunft gewagt werden kann. Der dabei unterstellte Erkenntniswert der gefundenen Zusammenhänge ist keine bloße Vermutung; vielmehr entspricht er dem auch sonst von der Theologie anerkannten

Konvergenzprinzip, so etwa in Newmans Idee von der Bündelung der fundamentaltheologischen Argumente oder in der These des Ersten Vatikanums, daß im Hinblick auf den „Konnex“ der Glaubensmysterien Einsicht in ihren Sinnzusammenhang gewonnen werden könne. Grund genug, sich auf das Wagnis der heuristischen Projektion einzulassen.

Um bei der zweifellos größten Herausforderung, nämlich der durch die medientechnische Entwicklung, einzusetzen, so muß eine Theologie, die gegen die medienbedingte Entfremdung des Menschen aufkommen will, mit dem Aufgebot ihrer ganzen Energie versuchen, die Enge des „toten“ und, schlimmer noch, „tötenden“ Buchstabens zu sprengen, um einem „spirituellen“ Verständnis Raum zu schaffen. Zur Lebensfrage verschärft sich dieses Postulat für sie angesichts der Tendenz der historisch-kritischen Methode, ihr durch den mit ihr verbundenen Subtraktionseffekt buchstäblich den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Auf diesem Feld werden durch die neuerdings gestarteten Versuche, die Ergebnisse dieser Methode durch historisierende Überbeanspruchung der Quellen zu unterlaufen, nur Scheinsiege zu erringen sein.

Um so sicherer wird man dagegen auf dem anstrengenden Weg vorankommen, den Rahner mit dem Hinweis auf die religiöse Evidenzvermittlung durch die Zeugniskraft der neutestamentlichen Schriften gab¹⁴. Das aber ist der Weg in jenes „Aktionszentrum“ der biblischen Texte, in welchem, mit Nietzsche gesprochen, die in dem Text erklingende Musik hörbar, die hinter dieser Musik waltende Leidenschaft fühlbar und die in beidem bezeugte Person des Autors gegenwärtig wird¹⁵. Keine Frage, daß eine Theologie, die in dieses Zentrum vorzudringen sucht, dabei auch den Schlüssel zur Bewältigung des aktuellen Medienproblems in die Hand bekommt und sich damit zugleich der „Schlüsselrolle“ bewußt wird, die ihr bei der Bewältigung dieses Problems zukommt.

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich der Erkundung und erst recht der Beschreitung dieses Wegs entgegenstellen, wird man sich unwillkürlich nach einer Alternative umsehen. Und das um so bereitwilliger, wenn sich die gesuchte Alternative als der „Königsweg“ zur Problemlösung herausstellen sollte. Das aber ist der Fall, wenn man im Blick auf den skandalösen Tiefstand, den die Verkündigung mit der Einführung der „Lesepredigt“ erreichte, die Frage nach dem genuine Sinn der Predigt aufwirft. Unter dem Eindruck dieser Krise wird man sich noch nicht einmal mit so hochgegriffenen Antworten wie der des Redemptoristen Victor Schurr abfinden können, der in der Predigt die sich im Medium menschlicher Verkündigung vollziehende Selbstmitteilung Gottes erblickt, da in diese Sinnbestimmung die ihr zugrundeliegende Differenz von Gottes- und Menschenwort nicht mit eingeht. Im Blick auf diese wird man vielmehr von der Predigt als einem Akt der „Rückübersetzung“ sprechen müssen, der darauf abzielt, das Schriftwort aus seiner textualen Fixierung in die Spontaneität der Mündlichkeit zurückzuführen. Zwar wird dann im Wort des Predigers nicht der ein für allemal verwehte

Stimmklang Jesu hörbar, wohl aber etwas von der bestürzenden „Neuheit“ seiner Botschaft (Mk 1, 27), aktualisiert in der Sprache der Gegenwart.

Für die Frage nach der künftigen Gestalt der Theologie ergibt sich daraus eine überraschende Schlußfolgerung. Wenn in der Predigt etwas von der empirie- und evidenzvermittelnden Kraft der ursprünglichen Botschaft hörbar wird, kann sie nicht länger als die Umschlagstelle von theologischer Spekulation in seelsorgerliche Praxis verstanden werden. Sosehr diese Rollenzuweisung nach wie vor zutrifft, beweist sie dann vielmehr zugleich eine binnentheologische Relevanz. Wenn irgendwo, wird die exegetische Forschung an ihr die transtextualen Implikationen ablesen können, die ihr zur Überwindung des auf ihr lastenden Methodenzwangs und insbesondere der Engführung durch die historische Kritik verhelfen. Dann aber verweist das in der Verkündigung erreichte „Ende“ zugleich auf den theologischen Ausgangspunkt zurück. Und damit ergibt sich jene zyklische Gestalt der Gotteslehre, von der schon bei Nikolaus von Kues die Rede ist.

Ging der erste Entwurf von der medialen Herausforderung aus, so muß sich der folgende auf deren anthropologische Rückwirkung beziehen. Unter dem Vorwand, ihn über seine Einsamkeit hinwegzuträsten und mit suggestiven Inhalten zu überschütten, treiben die Medien den Menschen nur immer tiefer in das Selbstzerwürfnis hinein, an dem ihn schon Pascal und Kierkegaard leiden sahen. Darin besteht vermutlich die stärkste Nötigung für die Theologie, sich auf ihre therapeutische Aufgabe zurückzubewußt. Der theologische Gedanke darf nicht nur belehren; er muß, wenn er dem Gesetz, nach dem er angetreten ist, treu bleiben will, auch trösten und heilen. Das aber wird ihm auf den Bahnen, auf die ihn das Inkarnationsmodell mit seinem bis heute nachwirkenden Systemzwang verwies, schwerlich gelingen. Therapeutisch wird die Theologie vielmehr erst dann wieder sein, wenn sie im Anschluß an die paulinische Kreuzestheologie den System- und Analogiezwang durchbricht, um im Spannungsfeld der Paradoxien zur mystischen Fühlung des Gottesgeheimnisses zu gelangen.

Erst das mit Paulus als Offenbarungsereignis begriffene Kreuz gibt Antwort auf die subjektive Sinnfrage, so wie erst das mit Irenäus als Rekapitulationsgeschehen begriffene Kreuzesmysterium Auskunft auf die Frage nach dem Wohin des Daseins insgesamt zu geben vermag. Auf die Suche nach der künftigen Gestalt der Theologie zurückbezogen, führt das zu einem denkbar konträren Ergebnis. Denn die Kreuzestheologie weist von ihrem paulinischen Ursprung her einen Zug ins Aphoristische auf, weil ihr der Widerspruch zu jeder systematischen Geschlossenheit eingeschrieben ist. Um so größer ist ihre Plausibilität für einen Menschen, der sich immer wieder mit dem Scheitern seiner Versuche zur Welt- und Selbstgestaltung abfinden muß. Und überdies entspricht es geradeso dem Facettenreichtum der „buntgestaltigen“ Gottesweisheit, die sich nach der tiefsinnigen Deutung Gregor von Nyssas nirgendwo so rein wie im Kreuz Christi den himmlischen Mächten offenbarte:

„Diese buntfarbige Gestalt der Weisheit Gottes aber, die aus den Verschlingungen der Gegensätze entsteht, wurde ihnen jetzt durch die Kirche offenbart: wie Wort Fleisch wird, wie sich Leben dem Tod mischt, wie es durch seine Wundmale unsre Schläge ausheilt, wie es durch die Ohnmacht des Kreuzes die Kraft des Gegners niederringt, wie der Unsichtbare sichtbar wird, wie er die Gefangenen loskauft . . . , wie er sich dem Tod hingibt, ohne dabei aus dem Leben zu scheiden, wie er sich unter das Sklaventum mischt und im Königtum bleibt.“¹⁶

In eine noch tiefere Übereinkunft mit dem Menschen dieser Zeit gelangt die Theologie, wenn sie den Übergang von der bisher dominierenden moralischen Perspektive in die mystische zu vollziehen sucht. Denn damit kommt sie, wenngleich ganz unwillkürlich, dem durch die radikale Erfahrung seiner Kontingenz der Angst verfallenen Menschen entgegen. Das aber wird ihr um so mehr gelingen, je entschiedener sie sich im Sinn der Küngschen Forderung nach ihrer „christozentrischen“ Ausrichtung auf den konzentriert, der nach dem paradigmatischen Bild des Mattäusevangeliums den sinkenden Petrus dem Abgrund entreißt (Mt 14, 22–33) und der sich nach der Darstellung des Johannesevangeliums von der Welt mit der Zusicherung verabschiedet: „In der Welt habt ihr Angst; doch faßt Vertrauen. Ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16, 33).

Wenn ihr die angstüberwindende Vergegenwärtigung Jesu gelingen soll, wird sie sich jedoch nicht nur an seiner Präsenz im Wort und Sakrament orientieren, sondern nicht weniger auch auf seine verborgene und anonyme Anwesenheit in der heutigen Lebenswelt beziehen müssen. Denn wie wäre es zu der erstaunlichen Solidarisierung mit den Notleidenden der Dritten Welt und der vom Menschen ausgebeuteten Natur gekommen, wenn der Hinweis Jesu auf seine Gegenwart in der Fremdgestalt der „geringsten Brüder“ nicht eine unerwartete Aktualität gewonnen hätte? Und wie hätte es zu der spontanen Neuentdeckung Jesu in den Zeugnissen der Philosophie, Literatur und Kunst kommen können, wenn sich das Guardini-Wort vom „jahrhundertelangen Mitvollzug der Christus-Existenz“ im abendländischen Kulturraum nicht auf eine ebenso unverhoffte wie staunenswerte Weise bewahrheiten würde?¹⁷

Guardini nannte als Folge dieses Miterlebens den neuen „Ernst“, den das menschliche Dasein dadurch gewonnen habe. Mit nicht geringerem Recht könnte man von der in ihr mystisches Stadium eintretenden Theologie sagen, daß sie dem mit sich überworfenen Menschen dieser Zeit zum Glück der vollen Selbstfindung und damit zu jenem Halt verhilft, der für ihn ebenso Rückhalt wie Inhalt – im Sinn von Lebensinhalt – besagt. Denn es ist höchste Zeit, daß der Schlüsselsatz des Galaterbriefs nicht mehr als die ekstatische Konfession eines exzeptionell Erwählten, sondern als eine an alle ergehende Wegweisung begriffen wird: „Ich lebe; doch nicht mehr ich – Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2, 19f.).

In diesem Fall verbietet sich die Rückfrage nach Gestalt und Aufbau; denn eine darauf abgestimmte mystische Theologie wäre ganz „Innenraum“. Dies freilich so,

daß sich diese Innerlichkeit zugleich als der Ort universaler Mitverantwortung und als der Beweggrund tätiger Bewährung erwiese. Denn von dem durch sie vermittelten Frieden gilt wie von allen höchsten Vergünstigungen des Daseins, daß man ihn entweder mit allen oder überhaupt nicht hat. So wird dieser Friede zum unerbittlichen Geheiß, denen, die ihn noch entbehren, mit Wort und Tat zu seinem Glück zu verhelfen.

Damit aber hat sich der „Innenraum“, von dem die Rede war, unmerklich in sein Gegenteil einer allen offenstehenden Beherbergung verwandelt. Das ist keine Wohnung im Sinn des von Kierkegaard ironisierten und von Rahner aufgegebenen Systemgebäudes, wohl aber im Sinn jener „Gotteswohnung im Geist“, zu welcher der Epheserbrief die Gemeinschaft der Glaubenden aufbaut sieht (Eph 2, 22). Eine so gestaltete Theologie wäre aber nicht nur die theoretische Spiegelung dessen, was durch Lehre, Verkündigung und Lebenspraxis in der Kirche lebt; sondern umgekehrt auch der spekulative Hinweis auf das, was die Kirche im Interesse des entfremdeten, mit sich überworfenen und geängsteten Menschen dieser Zeit vordringlich zu sein hat: der Raum des Aufatmens, der Anerkenntnis, der Mitverantwortung und gegenseitigen Bestätigung. Doch läge dieser Hinweis nicht weniger im Interesse der Kirche, weil sie durch diese Selbstgestaltung mehr als durch jede Apologetik bewiese, daß sie die Kirche des menschengewordenen Gottes, des Gottes für die Menschen, ist.

ANMERKUNGEN

¹ Hans Küng: *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München: Piper 1987. 320 S. Lw. 39,80.

² G. Rohrmoser, *Geistige Wende – warum* (Mainz 1984) 67.

³ H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (München 1986) I–XXII.

⁴ Darin berührt er sich erstaunlich mit einem Grundgedanken der Christologie Romano Guardinis, der gleichfalls davon spricht, daß der zur Lebensgemeinschaft mit Christus gelangte Mensch vom „Zwang des Leisten-müssens“ und dem „Krampf des Leisten-wollens“ befreit werde: Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments (Würzburg 1940) 72.

⁵ Das geschah bekanntlich in der einleitenden Bestimmung seiner Schrift „Die Krankheit zum Tode“ (von 1842).

⁶ Dazu D. Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde* (Hamburg 1976).

⁷ Näheres dazu in meinem Beitrag: *Intuition und Innovation. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt*, in: *Münchener Theol. Zschr.* 32 (1981) 169–193.

⁸ P. Bertaux, *Mutation der Menschheit. Diagnosen und Prognosen* (Frankfurt 1963).

⁹ Ebd. 9f. ¹⁰ Küng, a. a. O. 267.

¹¹ Küng betont das vor allem mit seiner Forderung, daß die von ihm anvisierte „kritisch-ökumenische Theologie“ gleichzeitig „theoretisch-wissenschaftlich“ und „praktisch-pastoral“ sein müsse; J. L. Mackie widmet in seiner Schrift „Das Wunder des Theismus“ (von 1982), die sich abschließend ausführlich mit der Küngschen Position befaßt, dem Thema der religiösen Erfahrung ein ganzes Kapitel (Stuttgart 1985, 282–315).

¹² Näheres dazu in meiner Studie: *Die glaubensgeschichtliche Wende*, 171–208.

¹³ Dazu J. Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie* (Würzburg 1974) 112–132.

¹⁴ K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in: *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1954) 108.

¹⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1882), in: *Kritische Studienausgabe X* (München 1980) 89.

¹⁶ Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (in der Übertragung H. U. v. Balthasars, Salzburg 1939) 103f.

¹⁷ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (Würzburg 1950) 111.