

In der Spur Jesu Christi:

Von Gott reden auf dem Weg der Ausgestaltung von Lebensformen

Margit Eckholt

1. Glaube und Leben – ein Anliegen der dogmatischen Theologie? Eine hermeneutische und kulturtheologische Annäherung

1.1 Lebens-leere Gottesrede? Von der Schwierigkeit einer Übersetzung der Gottesrede ins Heute

Eva-Maria Faber stellt sich in ihrem Beitrag der Frage, wie Gottesrede sich im Heute ereignen kann. Sie hat sich für eine modifizierte Form der Übersetzung der Gottesrede entschieden, es geht nicht darum, eine vorausliegende Gottesrede auf ihre Übersetzbarkeit ins Heute zu befragen, sondern um den letzten Schritt eines hermeneutischen Verfahrens, die Frage der „Anwendung“, bzw. die Frage nach der „Pragmatik“. Unter Bezugnahme auf eine Formulierung Ingolf Dalferths spricht Eva-Maria Faber von „glücklicher Kontingenz“, wenn es zu einem solchen Ereignen kommt, wenn es gelingt, die Gottesrede ins Heute zu übersetzen. Auf diesem Weg nimmt sie die Vielfalt der Formen gelebten Glaubens in den Blick und stellt die Frage, welche „loci“ vonnöten sind, „damit sich die Theologie aus Ressourcen gelebten Glaubens speist, um selbst wieder dem konkreten Gottesverhältnis der Menschen dienen zu können.“¹ Es ist kein anderes Anliegen als das, das einer der großen Erneuerer der theologischen Methodik, der Dominikaner Marie-Dominique Chenu, 1937 in seiner Programmschrift „Le Saulchoir – une école de théologie“ formuliert hat: Aus der Theologie müsse das Evangelium sprechen, wenn sie nicht „tot“ sein wolle.² Anders ist jedoch der Kontext, in dem diese Fra-

¹ E.-M. Faber, Gottesrede als Geschehen „glücklicher Kontingenz“, in diesem Band 99.

² M.D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière, J.-P. Jossua*, Paris 1985, 131: „... désormais, l'assentiment purement formel à la formule dogmatique suffit, et le non-croyant peut bâtir sur elle un bon argument, si son syllogisme respecte la loi des trois termes. La théologie ne

ge heute gestellt ist, anders muß darum auch die Charakteristik der „Ressourcen gelebten Glaubens“ sein.

Die folgenden Überlegungen greifen das Stichwort der „Lebensform“ bzw. der „Lebensformen“ des Glaubens auf und legen es der dogmatischen Theologie als Thema vor, das gerade im Blick auf die Frage nach der Gottesrede heute bzw. ihrer Übersetzung ins Heute von entscheidender Bedeutung ist und damit im Kontext der Frage nach der Wahrheit theologischen Sprechens zu verorten ist. Aus der Perspektive theologischer Hermeneutik sind Grammatik, Semantik und Pragmatik aufeinander bezogen, und dies gilt in besonderer Weise, wenn die Frage nach Gott gestellt wird: „Gott im Denken zulassen, das will sagen: das Denken – und alles, was daraus hervorgeht, das Fühlen und auch das Handeln – im Fragen nach Gott zu öffnen“³, so der niederländische Theologe Anton Houtepen. In den letzten Jahren ist vor allem in Praktischer Theologie und Religionspädagogik dieser Lebensbezug thematisiert worden, das Verhältnis von Theologie und Biographie, ein lebensgeschichtlicher Zugang zur Erschließung von Glaubensfragen hat Eingang in die praktisch-theologische Methodik gefunden. Damit wird auf den tiefgreifenden Wandel auf dem Feld religiöser Erfahrung reagiert, den Religionssoziologen wie Michael Ebertz oder Regina Polak als „Individualisierung“ und damit übereingehende „Entinstitutionalisierung“ christlichen Glaubens charakterisieren.⁴

Wir leben in einer Welt, die sich – vielleicht scheinbar – befreit hat von Autoritäten und auch keine notwendige Beziehung mehr zu religiösen Autoritäten aufbaut; die christlichen Milieus in den Gesellschaften Europas werden immer mehr aufgesprengt. Ge-

serait plus pieuse, elle resterait vraie. Nous, nous disons qu'elle serait morte, et, à la lettre, sans âme, jeu rationnel à la surface d'un donné. Théologie dérisoire: theologia, la 'parole de Dieu' ne parle plus en elle.“

³ A.W.J. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergesenheit, Gütersloh 1999, 7.

⁴ R. Polak, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006) 386–92; dies. (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; M.N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg – Basel – Wien ²2003; vgl. die Beiträge von Delf Pollack und Hans Joas in diesem Band. – Aus einer systematischen Perspektive vgl. dazu die Überlegungen von L. Boeve, Der schwierige Dialog zwischen Glaube und Kultur. Jenseits des modernen und anti-modernen Dilemmas, in: Ch. Wessely (Hg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das ‚unverfügbare Andere‘, Regensburg 2006, 11–26, 17: „Das Christentum ist nicht durch eine säkulare Kultur ersetzt worden. Vielmehr haben sich eine Vielzahl von Weltanschauungen und Religionen in den frei gewordenen Raum gedrängt, den das Christentum aufgrund seines geringer gewordenen Einflusses freigegeben hat.“

glaubt wird – und eventuell wird dann auch eine Beziehung zur Kirche aufgebaut –, wenn der Glaube als „Lebensmittel“⁵ erfahren wird, wenn er von Bedeutung ist für die eigene Lebensgeschichte. „Die Pluralisierung von Werten und Normen, auch von Religionen, macht deutlich, dass der früher einmal gegebene ‚archimedische Punkt‘, der alles zusammenhielt, abhanden gekommen ist. Das bedeutet, dass heutzutage die Selbstthematizierung und die Selbstsuche, mit einem Wort die Biographie, an die Stelle der früheren, Sicherheit gewährleistenden kollektiven Bindungen getreten sind.“⁶ Religion hat sich nicht verabschiedet, die Säkularisierungsthesen des vergangenen Jahrhunderts werden heute differenziert beurteilt. Der „Megatrend Religiosität bzw. Spiritualität“, den Regina Polak feststellt und untersucht, geht jedoch mit einer fortschreitenden Entkirchlichung überein, es herrscht, so Polak, „massive Skepsis gegenüber religiösen Institutionen ... – deren freiheitssichernde Funktion wird ganz offenbar nicht mehr erfahren“.⁷ Genau an dieser Stelle werden dann lebensgeschichtliche Zugänge zur theologischen Erörterung von Fragen christlichen Glaubens von Bedeutung.

Wenn die „Lebensform des Glaubens“ auf diesem Hintergrund als Thema der dogmatischen Theologie vorgeschlagen wird und damit auch als neuer „locus theologicus“⁸, stellt sich jedoch zugleich die Frage, ob die Theologie – und im besonderen die dogmatische Theologie – nicht eine Zuspätkommende ist und gerade

⁵ Lebensgeschichtliche Ansätze sind zunächst in der Religionspädagogik und Praktischen Theologie vorgelegt worden: Vgl. u. a. H.P. Siller, *Biographische Elemente im kirchlichen Handeln*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 187–208. Aus evangelischer Perspektive: F. Schweitzer, *Lebensgeschichte – Bildung – Religion: Rekonstruktionsfähigkeit als Bildungsziel*, in: *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, hg. von V. Drehen u. a., FS Dietrich Rössler, Berlin – New York 1997, 431–447. – Für das interkulturelle Gespräch wird ein solcher lebensgeschichtlicher Ansatz fruchtbar gemacht in: M. Eckholt / S. Pemsel-Maier (Hg.), *Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Stuttgart 2006. – Einen wichtigen Anstoß für lebensgeschichtliches Arbeiten hat Hans Urs von Balthasar in seinem Aufsatz „Theologie und Heiligkeit“ gegeben, in: ders., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195–225. Die Überlegungen sind rezipiert bei: M. Schneider, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*, St. Ottilien 1997.

⁶ St. Knobloch, *Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 107 (1998) 253–261, 258f..

⁷ Polak, *Megaflop* (wie Anm. 4) 389.

⁸ Die folgenden Überlegungen stehen im Zusammenhang der Bestimmung von „Kultur als neuer locus theologicus“. Vgl. dazu M. Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg – Basel – Wien 2002, v.a. Kap. 8, 427–486.

dann vom Leben zu sprechen beginnt, wenn es abhanden gekommen ist oder gerade abhanden kommt. Christlicher Glaube ist im europäischen Kontext keine kulturelle Selbstverständlichkeit mehr, seine Lebensbezüge brechen in Zeiten des religiösen Pluralismus und postmodernen „Polytheismus“ in einer massiven Weise ab. „Das Denken Gottes sieht sich auf doppelte Weise herausgefordert“, so formuliert es der protestantische Theologe Ulrich Körtner: „einerseits durch die neuzeitliche Skepsis, die an der Existenz und Wirkmächtigkeit Gottes zweifelt, andererseits durch den modernen – manche würden sagen: postmodernen – religiösen Pluralismus, der ebenso gut auf eine synkretistische Religion ohne Gott wie auf eine neue Form des Polytheismus hinausläuft. Die moderne Religiosität teilt zwar die Überzeugung einer spirituellen Dimension der Wirklichkeit, doch verdichtet sich diese nicht zu einem theistischen Gottesbild. Selbst in den Kirchen hat der nachchristliche Polytheismus Einzug gehalten, muß der Gott der Bibel mit anderen Göttern konkurrieren. Und dementsprechend ist die ihn verkündigende Kirche für viele Menschen nur noch eine ‚fremde Heimat‘. Gleichzeitig wird die neue Religiosität durch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus relativiert, der mit dem kirchlich repräsentierten Christentum jede Religion überhaupt verabschiedet. Der biblische Gott ist vielen Menschen zutiefst fremd geworden. Er bleibt bestenfalls eine ferne Erinnerung, wobei unter dem Eindruck der Theodizeefrage vor allem die dunklen Seiten dieses Gottes erinnert werden. Über diesen Traditionsabbruch kann auch die Renaissance des Religiösen nicht hinwegtäuschen, weil der ihr innewohnende Polytheismus den Geltungsanspruch des Monotheismus der jüdischen und der christlichen Tradition nicht weniger in Frage stellt als der Gewohnheitsatheismus.“⁹ Inhalte christlicher Tradition gerinnen zu einem zwar zu wahren, aber toten Kulturgut, interessant für Germanisten, Kunsthistoriker usw., sie sind Versatzstücke einer Welt des Designs, aber ohne Leben. Dabei ist es auch immer schwieriger zu vermitteln, daß Glaube und Leben überhaupt zusammengehören. Die Übersetzung der Gottesrede ins Heute ist die Übersetzung in eine immer selbständiger werdende Wissensgesellschaft, in der die Inhalte christlichen Glaubens zwar als „virtuelles Wissen“ abrufbar sind, jedoch ein kontextloses und lebensleeres Wissen von Gott darstellen, das in keinem Passungsverhältnis mehr zu den Le-

⁹ U.H.J. Körtner, Zur Einführung: Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, in: ders. (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–22, 11.

bensformen der Menschen stehen will. Die Gnosis feiert fröhlich Urständ und wird wieder einmal zur Herausforderung für Theologie und Kirche.¹⁰ Gott – der lebendige Gott – ist hier abhanden gekommen; wirklich zu glauben, vermögen nur wenige, trauen sich nur wenige zu. In diesem Zusammenhang ist das „Unglaubensgespräch“, das der Germanist Hermann Kurzke mit seinem luxemburgischen Kollegen Jacques Wirion führt, in seiner intellektuellen Brillanz und Redlichkeit beeindruckend. „Der moderne Konservative“, so Kurzke, „lebt nicht in der Tradition, er sehnt sich nur nach der Tradition. Das macht seine Haltung so tief widersprüchlich. Er will gern tief gläubig sein, unbewußt wie eine Blume, und ist doch bestenfalls ein Florologe, ein Museumswärter des Glaubens.“¹¹ Das Leben ist dem Glauben davongelaufen, der Glaube irgendwo stehen geblieben, noch in Formen gegossen, die nicht mehr passen, und in der Verlegenheit, nicht zu wissen, wie neue Paßformen zu finden sind.¹² Selbst lange vertraute christliche Lebensformen werden brüchig, die religionssoziologisch angezeigte Enttraditionalisierung und Entinstitutionalisierung trifft die Kirche ins Herz. Das Ordensleben – um nur ein Beispiel für eine der „klassischen“ Lebensformen zu nennen – steht vor einem radikalen Wandel, dessen Ausmaße wohl noch nicht ganz absehbar sind.¹³

1.2 Das angefragte Verhältnis von Glaube und Leben als „Zeichen der Zeit“

In dieser – sicher zu erweiternden – Komplexität der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Leben meldet sich gerade ihr Zeichencharakter. Wie Glaube und Leben sich zueinander verhalten, ist im europäischen Kontext eines der entscheidenden „Zeichen

¹⁰ Im Zusammenhang dieser Beobachtung können Filme wie „Da-Vinci-Code“ genannt werden, sowie auch die Flut jüngerer säkularer Jesus-Literatur.

¹¹ H. Kurzke / J. Wirion, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2005, 45.

¹² In seinen „Aphorismen über Christentum als Kultur“ macht Kurzke (wie Anm. 11) 24f. gerade den Gnadenaspekt sichtbar, ein großer Respekt dem Glauben gegenüber wird hier deutlich: „Christliche Theologie ... ist die Befreiung von Göttern, Mythen und Metaphern, ist keine Kompensation unserer Mangelhaftigkeit, sondern Leben aus der Gemeinschaft mit Gott, der in allem mächtig ist. Aber was tun, wenn dieser Glaube fehlt? Das Wort ‚Gott‘ war schon in zu vieler Munde, es braucht eine Schonfrist. Religiöse Diskretion nötigt dazu, nicht von Glaubenssätzen und Bekenntnisformeln zu sprechen, sondern in den Niederungen der Bilder und Analogien, der Mythen und Metaphern, Geschichten und Riten zu bleiben.“

¹³ Vgl. nur als ein Beispiel den Sammelband aus lateinamerikanischer Perspektive: Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) (Hg.), Horizontes de la Vida Consagrada en América Latina y el Caribe, Bogotá 2006.

der Zeit“, in dem sich auf eine neue und radikale Weise der Bruch zwischen Glaube und Kultur meldet, von dem bereits Paul VI. und dann Johannes Paul II. als *dem* entscheidenden Drama unserer Zeit sprachen.¹⁴ Es ist aus einer weltkirchlichen Perspektive vielleicht interessant zu sehen, wie diese Frage in anderen Kontexten der Weltkirche – im lateinamerikanischen Raum, aber auch in Afrika und Asien – vor allem über die bei uns viel zu wenig wahrgenommenen Impulse von „Evangelii nuntiandi“, der wohl wegweisendsten und beeindruckendsten Enzyklika von Paul VI. aus dem Jahr 1975, zu neuen Gestalten der Theologie geführt hat, deren Anliegen gerade die Lebensnähe, die Inkulturation des christlichen Glaubens in die jeweilige Kultur gewesen ist, wie sich jedoch im deutschsprachigen Kontext – bei aller Hochschätzung – die systematische Theologie gerade der jüngeren Vergangenheit in ihren akademischen Kokon eingesponnen hat und geradezu irrelevant geworden ist – selbst für ausgebildete Theologen in der Pastoral oder kirchlichen Bildungsarbeit.¹⁵ In der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Leben meldet sich das, was aus unterschiedlichen Perspektiven als das „Ende einer Epoche“ bezeichnet worden ist, was Karl Rahner in seinen Analysen des 2. Vatikanischen Konzils als das Werden der Weltkirche charakterisiert und Marie-Dominique Chenu als neues Verhältnis von Kirche und Welt vorgestellt hat.¹⁶ „Kirchengeschichtlich betrachtet vollendet sich“, so der evangelische Theologe Ulrich Körtner, „in der Gegenwart das Ende des konstantinischen Zeitalters. An ihr Ende gelangt die Komplementarität von gesellschaftlicher Ordnung, politischer Ordnung und institutionalisierter christlicher Religion. Die Entkirchlichung der Gesellschaft bedeutet freilich nicht das Ende der Religion, vielmehr deren Privatisierung und Pluralisie-

¹⁴ Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ über die Evangelisierung in der Welt von heute, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, Nr. 20: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muß somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.“

¹⁵ Das Forschungsprojekt von Bernd Jochen Hilberath (Tübingen) und Matthias Scharer (Innsbruck) zur „kommunikativen Theologie“ steht gerade im Dienst einer für Kirche und Gesellschaft „relevanten“ Theologie: M. Scharer / B.J. Hilberath, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002.

¹⁶ Vgl. dazu Eckholt (wie Anm. 8) 276–290; K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 287–302; M.-D. Chenu, Volk Gottes in der Welt, Paderborn 1968.

rung.“¹⁷ Auch die Religionssoziologin Regina Polak macht in ihren Studien zum „Megatrend Spiritualität“ auf den Bruch zwischen Religiosität bzw. Spiritualität und Kirchlichkeit aufmerksam.¹⁸ Die klassischen Gestalten der Kirchlichkeit brechen auf, festzustellen ist eine „frei flottierende neue Religiosität, welche die unterschiedlichsten Erscheinungen eines hochgradig individuellen Synkretismus hervorbringt. Vereinfacht gesagt: Kirche ist ‚out‘, Religion ist ‚in‘, freilich nicht die organisierte Religion, sondern die pluralistische Vielfalt religiöser Angebote.“¹⁹

Genau hier, im aufbrechenden Scharnier zwischen Spiritualität und Kirchlichkeit, zwischen Religiosität und institutionell vorgegebenen verfaßten Formen des Glaubens stellt sich die Frage nach der Bedeutung, die dem Thema der Lebensformen des Glaubens zukommt, es meldet sich genau hier ihr Zeichencharakter. Die Inkulturation christlichen Glaubens in die postmoderne Moderne steht auf dem Prüfstand; der sich gegenwärtig abzeichnende Individualisierungsprozeß ist ein Kind der Moderne. Der einzelne ist in seiner Freiheitsentscheidung gefragt, gerade auch im Blick auf religiöse Überzeugungen und Wertvorstellungen, im Blick auf die Ausgestaltung von Lebensformen des Glaubens. In der Vielfalt der neuen Formen von Religiosität und Spiritualität meldet sich, so der Pastoraltheologe Leo Karrer, eine neue „Theologie des Volkes“, es kommt hier etwas zum Ausdruck, das sich „religiös weder dogmatisch noch institutionell vereinnahmen lassen“ will, d. h. „flexible Formen und kommunikatives Gemeinschaftsleben sowie (...) erlebnisintensive Glaubenserfahrung“, eine „Spurensuche nach Werten, die mehr als Leistung, Verwertbarkeit, Nutzen, Geld, Rausch und Prestige bedeuten“.²⁰ Wenn die dogmatische Theologie sich das Thema der Lebensformen des Glaubens zeigen macht, es als „locus theologicus“ reflektiert und damit sicher auch kritisch in den Blick nimmt, kann das Scharnier zwischen Spiritualität und Kirchlichkeit vielleicht neu gestaltet werden, dann muß „Entkirchlichung“ nicht das letzte Wort sein. Kirche kann vielmehr, wie es in der lateinamerikanischen Theologie zuerst in Erinnerung gerufen worden ist, zu einer wirklich inkulturierten Kirche, einer „Kirche des Volkes“ werden.²¹

¹⁷ U.H.J. Körtner, *Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie*, Bielefeld 1997, 16.

¹⁸ Polak, *Megaflop* (wie Anm. 4) 392.

¹⁹ Körtner (wie Anm. 17) 17.

²⁰ L. Karrer, *Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung*, in: *Diakonia* 37 (2006) 381–385, 382f.

²¹ In den Beiträgen des lateinamerikanischen Sammelbandes zur Ordens- und Theologie

Eine neue Gestalt der Inkulturation christlichen Glaubens in Europa ist gefragt, wenn die Tradition des christlichen Erbes nicht als Kulturgut überleben will, sondern lebendige Tradition bleiben will – und die muß nicht ein „christliches Europa“ bedeuten, genauso wenig wie ein „nachchristliches Europa“, vielmehr ein Europa, in dem christlicher Glaube im pluralen und kritischen Dialog der Religionen die Gottesfrage wachhält – als Menschheitsfrage oder noch mehr als Frage, die die Menschheit als solche herausfordert und vor Gott stellt. Dieser gegenwärtige Zeitmoment wird gerade auch aus weltkirchlicher Perspektive mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Wenn Glaube und Leben weiter auseinanderdriften, wenn Inkulturation in die neue, sich ausgestaltende Wissensgesellschaft im europäischen Kontext nicht gelingt, wird dies Konsequenzen für das Christentum weltweit haben.

1.3 Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Leben als Herausforderung für die Theologie

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Leben aufzuschließen und Lebensformen als „locus theologicus“ zu bestimmen, ist eine Aufgabe der dogmatischen Theologie und Fundamentaltheologie, sie trifft aber auch in das Herz der Theologie selbst. In Zeiten großer Veränderungen in der deutschen Fakultätenlandschaft und von Umstrukturierungen innerhalb der Fakultäten hat Theologie ihren wissenschaftstheoretischen Ort neu zu bestimmen. Der Bogen der unterschiedlichen auszumachenden Tendenzen reicht von der Verortung der Theologie im Rahmen einer Kultur- oder Religionswissenschaft bis hin zu einer solchen kirchlichen Theologie, die ihr Existenzrecht an der Universität selbst nicht mehr zu rechtfertigen weiß und konsequenterweise an kirchlichen Fakultäten ihre Bleibe findet. Weder das eine noch das andere ist der Theologie zu wünschen. Ihre Zukunft an der „universitas scientiarum“ in Gestalt einer eigenständigen Theologie als Glaubenswissenschaft wird gerade von der Qualität der Übersetzung der Gottesrede ins Heute abhängen, und genau in diesem Kontext kommt der Frage nach der „Lebensform“ bzw. den „Lebensformen“ als Thema der dogmatischen Theologie ent-

wird genau diese Perspektive einer „Kirche des Volkes“, einer in das Volk „inkulturierten“ Kirche deutlich: vgl. Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) (wie Anm. 13). – Leo Karrer (wie Anm. 20) 381 weist in seinem zitierten Beitrag genau auf die Bedeutung einer „Volks-Spiritualität“ und einer „Theologie des Volkes“ hin; zu ihrer Ausbildung könne gerade der „Megatrend Spiritualität“ bzw. „Religiosität“ in der Gegenwart eine entscheidende Hilfestellung geben.

scheidende Bedeutung zu. Sie zielt in das Herz der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie, in der Frage nach den Lebensformen bündelt sich die gegenwärtige Grundlagenkrise der Theologie.²² Wenn Christen und Christinnen und im besonderen Theologen und Theologinnen die Relevanz der Gottesrede für die verschiedenen Lebensfelder des Menschen nicht mehr erschließen können, kappen sie selbst den Faden zwischen Glaube und Leben und geben einer wachsenden Entkirchlichung von Religiosität und Spiritualität Vorschub. Gleichzeitig entziehen sie den verschiedenen Lebensfeldern des Menschen, in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur, einen wichtigen Nährboden und ein entscheidendes kritisches Korrektiv. Von einer Lebensform kann die Rede sein, wenn sie sich an dem orientiert, was Aristoteles das „gute Leben“ genannt hat, was Paul Ricoeur unter dem Stichwort der „Anerkennung des Anderen“ entfaltet.²³ Wie im folgenden aufgezeigt wird, ist das Thema der Lebensform des Glaubens aus einer dogmatisch-theologischen Perspektive am Christusereignis zu erschließen. Christen und Christinnen glauben, daß am Leben Jesu von Nazareth, im Ereignis von Kreuz und Auferstehung die radikalste Form der „Anerkennung“ abzulesen ist, in der Erlösung von Schuld und Sünde, in der Anerkennung des Menschen von Gott her, die ihn wirklich frei sein läßt. Das Thema der Lebensform ist so der Angelpunkt für eine gesellschaftlich und kulturell relevante Theologie, die im interdisziplinären Dialog der verschiedenen Wissenschaften des Humanen einen weiteren Horizont aufstecken kann – weil es ihr zutiefst um das geht, was Kultur auszeichnet, Lebensformen auszugestalten, die von einer radikalen Form der Anerkennung des Anderen geprägt sind. Diese Kulturleistung – in der Tradition Aristoteles’ dieses „gute Leben“ – ist höchstes Werk der menschlichen Vernunft, und zwar einer solchen, die in ihrem Vollzug von einer solchen Weite geprägt ist, die gerade diese Anerkennung ermöglicht. Hier ist der Ort der Begegnung von Vernunft und Glaube, der Kristallisationspunkt einer Übersetzung der Gottesfrage ins Heute als Kerngeschäft der Theologie. Theologie ist in den Dienst dieser „Weite der Ver-

²² Vgl. dazu auch G. Schneider-Flume, Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen 2004, 64: „Von ihrem Auftrag her, die Wahrheit der Geschichte Gottes als Lebensperspektive heute auszulegen, muß die Theologie darum bemüht sein, sich im Konzert der Wissenschaften zu Gehör zu bringen und sich selbst der Kritik der Wissenschaften auszusetzen.“

²³ P. Ricoeur, Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt 2006; vgl. dazu M. Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg – Basel – Wien 2006, 102–228.

nunft“ genommen, und genau darin leistet sie dann auch der Kirche ihren Dienst. Auf diesem Weg dann die Frage nach Gott bzw. die Frage, welchen Sinn es hat, im christlichen Sinn von Gott zu reden, wachzuhalten, ist heute – gerade auch wenn die Religionswissenschaften sich immer mehr als Kulturwissenschaften definieren – die „wesentliche Aufgabe der Theologie – im interdisziplinären Kontext von Kulturwissenschaft und Religionswissenschaft“.²⁴ Genau dies war einer der zentralen Punkte der „Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg am 12. September 2006 gewesen; eine solche „Weite der Vernunft“ hat er als entscheidendes Kriterium für den aktuellen Dialog der Kulturen und Religionen gefordert.²⁵ Es wird für die Relevanz von Kirche und Theologie von entscheidender Bedeutung sein, daß Theologie als Wissenschaft weiterhin im Dienst dieser „Weite der Vernunft“ stehen kann und als Glaubenswissenschaft²⁶ auch im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften und im Dialog der Kulturen und Religionen den christologischen Orientierungspunkt dieser Weite aufzeigen kann. Ob eine Übersetzung der Gottesrede ins Heute – und das heißt in die Vielfalt der Lebensformen des Menschen – möglich ist, wird sich auch daran entscheiden.

²⁴ Körtner (wie Anm. 9) 8. – Vgl. hier auch F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München³2004, 278: „Wozu noch wissenschaftliche Theologie? Die Antwort kann in einer bündigen Formel gegeben werden: um in den Arenen von Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kirche und Politik der heilsamen Unterscheidung von Gott und Mensch Geltung zu verschaffen.“

²⁵ Papst Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von G. Schwan / A. Th. Khoury / K. Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

²⁶ Vgl. M. Seckler, Art. Glaubenswissenschaft, in: *LThK*³ 4 (1995) 725–733.

2. In der Spur Jesu Christi: Lebensformen als Thema der dogmatischen Theologie

2.1 Jesus Christus – die ausgezeichnete Lebensform des Glaubens und Orientierungspunkt christlicher Gottesrede²⁷

Eva-Maria Faber will in ihrem Beitrag die Frage provozieren, „wo in der akademischen Theologie ein genuiner Ort für das Bedenken der zum Glauben hinzugehörigen Lebensformen wäre“²⁸. Erschlossen werden muß so im folgenden die im ersten Abschnitt der Überlegungen formulierte These, daß die Rede von Lebensformen am entscheidenden Punkt einer Übersetzung der Gottesrede ins Heute verortet ist und so in das Zentrum der Frage nach dem Wahrheitserweis theologischer Rede gehört. Sie steht an der Schnittstelle einer Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, die im folgenden aus der Perspektive theologischer Hermeneutik und in Orientierung am Christusereignis erschlossen wird. Der Wahrheitserweis christlicher Gott-Rede kann nicht anders, als sich je neu auf das „Christusgeschehen“ (Peter Hünemann) als ihr fundierendes Ereignis beziehen, das die vielschichtige Geschichte der Überlieferung freigesetzt hat und je neu freisetzt. In diesem Kontext eines lebendigen Traditions- und Wahrheitsgeschehens soll, aus hermeneutischer Perspektive, die Rede von der Lebensform verankert werden. Die Universalität des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens kann in einem religionspluralistischen und zugleich von einem „Gewohnheitsatheismus“ (Ulrich Körtner) und von Indifferenz spezifischer Gottesrede gegenüber geprägten Kontext nur auf dem Weg der Einsicht in die – geschichtliche und kulturelle – Partikularität der jeweiligen Tradition formuliert werden. Der Weg für ein Übersetzen der christlichen Gottesrede ins Heute muß so noch viel mehr als zuvor die Aufeinanderbezogenheit des vielschichtigen und vielfältigen Zeugnisses der Schriften des Alten und Neuen Testaments als der grundlegenden und normierenden Offenbarungsquelle und der ebenso vielschichtigen Geschichte, die diese Texte freigesetzt haben und je neu freisetzen, in den Blick nehmen. Beide Momente – die

²⁷ Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch M. Eckholt, Das Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi und die „bewohnbare Welt“ der Bibel. Systematische Theologie als Kriteriologie der Lebensformen christlichen Glaubens, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, hg. von A.R. Batlogg / M. Delgado / R. Siebenrock, FS Karl H. Neufeld SJ, Freiburg – Basel – Wien 2004, 264–278.

²⁸ Faber (wie Anm. 1) 125.

Schriften und die Traditionsbildung – bilden, so Peter Hünermann in seiner dogmatischen Prinzipienlehre, einen „zwei-einen theologischen Ort“ als entscheidenden Referenzpunkt einer Eruiierung der Wahrheit christlichen Glaubens. Wie im folgenden dargestellt wird, steht der Begriff der Lebensform – in seiner christologischen Zuspitzung – genau an der Nahtstelle dieses „zwei-einen“ theologischen Ortes als grundlegender Quelle theologischer Erkenntnis.²⁹

In den Texten des Neuen Testaments – die in vielem auf die Traditionen des Alten Testaments zurückbezogen sind – wird Jesus, der Christus, als *die* Lebensform bezeugt, in der der Gott Israels, der Schöpfer von Himmel und Erde sich selbst auf neue Weise in die Geschichte „übersetzt“ hat. Jesus Christus ist für Christen und Christinnen *der Zeuge Gottes, die Spur Gottes* in der Geschichte. Die Texte der Evangelien, der Apostelgeschichte und der Briefliteratur bezeugen diese Lebensform Gottes, Jesus Christus, gleichzeitig drücken sich in ihnen selbst unterschiedliche Lebensformen des Glaubens aus. Eine der zentralen Aussagen der Texttheorie und hermeneutischen Philosophie von Paul Ricoeur ist, daß es „vor dem Text“ zu neuen Existenzmöglichkeiten kommen kann, weil im Interpretieren des biblischen Textes dieser den Leser bzw. Hörer selbst „interpretiert“.³⁰ Gerade weil im Akt des Lesens jeder Text „Bedeutungen entbindet“, weil sich die Sache des Textes in der Interpretation „vor“ dem Text entfaltet, spricht Ricoeur von der „bewohnbaren Welt“ der Bibel.³¹ Was sich in den Texten zeigt, ist das „Angebot einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann“³². Bevor ich selbst fähig bin, von Gott zu reden, nennen die Texte Gott, und zwar so, daß sie „eine Welt enthüllen, die wir bewohnen können“³³. Im Horizont dieser „bewohnbaren Welt“ der Bibel ereignet sich ein neues Weltverstehen, eine neue Praxis, bilden sich neue Lebensformen aus, die die Spur Jesu Christi ausziehen und versuchen, in ihr an die Wahrheit Gottes zu rühren.³⁴ Hier

²⁹ P. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 209f.

³⁰ Zum hermeneutischen Ansatz von Ricoeur vgl. u. a. F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck – Wien 1988.

³¹ Vgl. P. Ricoeur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg – München 1981, 45–79; zu dieser Ricoeur-Interpretation vgl. Eckholt (wie Anm. 8) 108–171.

³² Ricoeur (wie Anm. 31) 56.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. dazu auch: D. Hiller, *Von Gott reden – Eine hermeneutische Erinnerung*, in:

ist dann der Ort, von der Lebensform im Horizont der Übersetzung der Gottesrede ins jeweilige Heute zu sprechen.

Die Texte der Schrift legen in ihrer Verdichtung auf das Evangelium Gottes in Jesus Christus Spuren Gottes in der Geschichte aus, sie sind dabei immer auch Glaubensgeschichten der Männer und Frauen, für die Jesus Gott in ihr Heute übersetzt hat und die so auf dem Hintergrund der eigenen Begegnungsgeschichte mit Jesus Christus und in ihm dem Gott Israels, dem Gott des Lebens, der Ursprung und Ziel ist, die große Ostergeschichte Gottes erzählen: Wie in Leben, Tod und Auferstehung des Mannes aus Nazareth sich die große Treuezusage des Gottes Israels, des „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3,14), neu aussagt; wie das schöpferische Wort Gottes, für das die vielen Texte des Alten Testaments stehen, neu lebendig, neu konkret, neu Geschichte wird und in seinem Ein-für-alle-Mal auch Zukunftsverheißung ist; wie Gott, der Schöpfer und Richter der Welt, in dem alles ist, was ist, „einer von uns“, d. h. Mensch geworden ist; wie der Weg dieses Jesus aus Nazareth in der Geschichte enthüllt, was dieser Gott für den Menschen ist, eine Liebe, die Mitleben und Mitleiden ist bis in die Abgründe des Dunkels, der Schuld, des Todes; und wie es immer ein „Mehr“ gibt, weil Gott mehr als alles ist, die Liebe, die stärker ist als der Tod, weil er in der Auferstehung seines Sohnes das Gesetz des Todes durchbrochen hat (z. B. Röm 8,2; vgl. auch 1 Kor 15,21). Die Texte der Evangelien enden damit – und im Grunde setzen sie darin einen Neuanfang –, daß der Auferstandene seinen Freunden und Freundinnen aufträgt, das „Evangelium“ zu verkünden, der ganzen Welt, allen Geschöpfen (Mk 16,15; Mt 28,19; Lk 24,47). Und das heißt: Im Horizont dieses Lebenswortes Gottes bilden sich in der Geschichte – im Dialog mit der Kultur, mit der Vernunft der Zeit, nicht unabhängig davon – unterschiedlichste Lebensformen des Glaubens aus, die sich je neu an der Lebensform, wie sie in Jesus Christus Gestalt angenommen hat, zu bewähren haben. Dazu gehören die Bekenntnisse und Lehraussagen, die vielen Gestalten der Glaubensreflexion, die Ausgestal-

Körtner (wie Anm. 9), 103–118, 114: „Die ‚Nennung Gottes im Herzen der biblischen Dichtung‘ läßt Sprache nicht für sich selbst geschehen, sondern öffnet und entdeckt eine Welt im Horizont der ‚Gefährtschaft‘ (compagnonnage) Gottes mit den Menschen. ... Reden von Gott muß sich ins Zentrum der Gottrede begeben, dorthin, wo dieses Reden bereits geschehen ist. Reden von Gott ist Renaissance der biblischen Texte, insofern ‚das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist.‘“ D. Hiller zitiert zweimal Ricoeur: Gott nennen (wie Anm. 33) 78; dann den Aufsatz: Philosophische und Theologische Hermeneutik, in: P. Ricoeur / E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 42f.

tung der Gemeindeformen und Ämter und Dienste in der Kirche, die vielen Gestalten der Nachfolge in Form des Ordenslebens, aber auch in Familie und Welt, mündliche und schriftliche Traditionen der „Frömmigkeit“, Gebete, Briefe, literarische Zeugnisse usw. Indem diese Lebensformen – das Gesamt der Tradition der Kirche – die Spur Jesu Christi in der Geschichte ausziehen, stellen sie – in ihrer Vielfalt – den Weg dar, der Wahrheit Gottes in der Geschichte auf die Spur zu kommen. Da diese Lebensformen selbst geschichtlich und von Kontingenz geprägt sind, sind sie je neu einem Prozeß der Unterscheidung der Geister zu unterziehen, der sich an *der* Lebensform christlichen Glaubens, Jesus Christus, zu orientieren hat. In ihm hat Gott selbst sich in die Geschichte übersetzt, in ihm haben sich Gott-Rede und Gottesrede berührt. Der Berührungspunkt dieses Ereignisses ist bezeugt in den Texten der Schrift, sie stellen die Spur dieses Ereignisses in der Geschichte dar. Das Christusereignis ist der bleibende entscheidende Orientierungspunkt christlicher Gottesrede, wobei es selbst als *das* Zeugnis des lebendigen Gottes in bezeugter Form vorliegt.

2.2. In der Spur Jesu Christi: Theologische Krieriologie der Lebensformen als Gottesrede im Heute

a) In der Spur Jesu Christi: die frühkirchlichen Dogmen als grundlegende Orientierungspunkte christlicher Gottesrede

Für die theologische Gotteslehre sind im 20. Jahrhundert neue Weichenstellungen gegeben worden und zugleich ist auf neue Weise an die Ursprünge erinnert worden. Die Radikalisierung der Offenbarungstheologie in der Schule von Karl Barth hat jegliche natürliche Theologie und die geschichtliche und kulturelle Vermittlung der Gottesrede auf den Prüfstand gestellt. Die tiefgreifenden Anfragen an jede Form von Theodizee durch die einschneidenden Erfahrungen des Bösen in den Todeslagern von Auschwitz und des Archipel Gulag haben die Traditionen negativer Theologie neu in Erinnerung gerufen. In Auschwitz ist, so das Zeugnis vieler jüdischer Dichter, jede Sprache zerbrochen worden, selbst Gottes Wort ist verstummt, spricht nicht mehr. Im Anschluß und im Respekt diesen beiden Traditionen gegenüber sind aber auch theologische Neuansätze formuliert worden, die angesichts aller Gewalterfahrungen gerade an das „gebrochene“ Wort Gottes, den gekreuzigten Gottessohn, erinnern und gerade im Ausgang von dieser Gebrochenheit des Wortes an das rühren wollen, was hier von Gott selbst gesagt ist. Die exegetischen und herme-

neutischen Arbeiten der letzten dreißig Jahre schließen die verdeckten Spuren dieses Wortes Gottes wieder neu auf, versuchen über die Dichte des Textes an das gebrochene und verloren gegangene Wort Gottes zu erinnern. Gerade auch das Interesse in der Theologie der Gegenwart an den Biographien großer Gottsucher und Gottsucherinnen wie Teresa von Avila oder Ignatius von Loyola steht genau dafür, Spuren dessen zu erinnern, was die Kultur Europas der letzten Jahrhunderte geprägt hat, den christlichen Glauben, der im Leben dieser Menschen sichtbare Gestalt angenommen hat. Im Blick auf Biographien großer Christinnen und Christen und in ihren Spuren wird versucht, an den Weg Jesu Christi zu rühren. Ignatius oder Teresa – und mit ihnen viele andere Männer und Frauen – erinnern in ihrem Leben und ihrem Werk christliche Theologie daran, daß ihr Sprechen von Gott keinen anderen Weg nehmen kann als den, den Jesus Christus gegangen ist. In Jesus Christus verdichtet sich die Wahrheit christlichen Glaubens, weil sich in ihm Gottesrede und Gott-Rede berührt haben. Das ist die Tiefendimension des „Christusereignisses“, in dem Gott sich als der menschenfreundliche Gott offenbart und eine unüberbietbare Kommunikation mit dem Menschen begründet hat. Das Vertrauensverhältnis Jesu zu seinem „Abba“ und die Liebe des Vaters zu seinem Sohn bilden die biblische Grundgestalt dieses Wahrheitsgeschehens. Das Wort, in dem sich die Gott-Rede ereignet hat und das wahrhaftige Gottesrede ist, ist Mensch geworden in Jesus von Nazareth, der als Christus für die Wahrheit dieser Rede bürgt und gerade dafür steht, daß wir über dieses Wort nicht verfügen können.

Gerade auch bei der Übersetzung christlicher Gottesrede in unser „Heute“ sind wir an erster Stelle auf die ersten christlichen Zeugnisse angewiesen, die *den* Zeugen, *den* „Exegeten“ Gottes, Jesus Christus, bezeugen und die Jesus Christus als dieses Gotteswort und als *die* Lebensform des Glaubens charakterisieren. Seine Lebensspur bewahrheitet ein Ereignen der Gottesrede in der Geschichte, und in seiner Spur können Kriterien für eine Hermeneutik der Gottesrede, für ein Gelingen der Übersetzung der Gottesrede in den verschiedenen Momenten der Geschichte christlichen Glaubens sowie heute formuliert werden. Jesus Christus selbst ist das „Kriterium“, von der Übersetzung der Gottesrede in die Geschichte als ein Geschehen geglückter Kontingenz zu sprechen. Er steht dafür, daß eine Übersetzung der Gottesrede ins Heute möglich ist, daß wir eine solche überhaupt wagen können und daß bei einer solchen Übersetzung der Gottesrede von einem Geschehen geglückter Kontingenz gesprochen werden kann. An ihm

orientieren sich die Kriterien für eine Unterscheidung der vielfältigen Lebensformen des Glaubens, die sich in der Geschichte christlichen Glaubens in seiner Spur ausgebildet haben.

An zweiter Stelle kommt dem Traditionsbildungsprozeß in der frühen Kirche, der Ausbildung der „regula fidei“ und der Dogmenbildung³⁵ auf den ersten großen ökumenischen Konzilien entscheidende Bedeutung im Blick auf eine Krieriologie der Übersetzung der Gottesrede zu. Grundlegend und modellhaft für jeden neuen Inkulturationsprozeß christlichen Glaubens und gerade für das Sprechen von Gott sind die theologische Arbeit und die dogmatischen Entscheidungen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten vorgelegt worden sind. Im Prozeß der Inkulturation des biblischen Glaubens in die Welt des Hellenismus und unter Rückbezug und in Auseinandersetzung mit den diese Welt prägenden Gestalten der Philosophie sind auf den ersten ökumenischen Konzilien von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon wegweisende Kriterien und Orientierungspunkte erarbeitet worden, die für die christliche Gotteslehre und das Sprechen von Gott entscheidende Weichenstellungen gegeben haben. Alle dogmatischen Entscheidungen sind auf das in den biblischen Texten bezeugte Christusereignis bezogen; diese christologische Verdichtung wird besonders auf dem Konzil von Chalcedon deutlich, wenn der göttliche Logos als dem Vater wesensgleich und der mit dem göttlichen Logos in der einen Person geeinte, aus der Jungfrau Maria geborene Menschensohn als dem Menschen wesensgleich – mit Ausnahme der Sünde – charakterisiert wird. In der chalcedonensischen Formulierung der „hypostatischen Union“, der ungetrennten und unvermischten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Jesu Christi (DH 302), und der Entfaltung der hypostatischen Union als göttlich-menschliches Kommunikationsgeschehen in der Perichoresenlehre wird in der Begegnung mit der hellenischen Kultur die biblische Grundgestalt des Christusereignisses in eine neue Begrifflichkeit transponiert. Der Offenbarung Gottes wird nichts hinzugefügt, sie ist ein für allemal geschehen, die Geschichte des Dogmas ist wesentlich Traditionsgeschichte – in dem Sinn einer „lebendigen Tradition“.³⁶ Darauf wird auch in den für die Gottesrede bedeutenden Sprach-

³⁵ Vgl. dazu auch J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 59. Dogmen drücken das „Ringens um die Vollgestalt des kirchlichen Bekenntnisses“ (60) aus, die „Zusammenführung in die Gemeinsamkeit des bekennenden Wortes“ (67).

³⁶ Zur Interpretation der Traditionsgeschichte aus dem Christusereignis vgl. Eckholt (wie Anm. 8) 503–572.

regelungen auf den frühen Konzilien reflektiert. Nach den Streitigkeiten um das Konzil von Ephesus hatte Johannes von Antiochien 433 in der Unionsformel betont, daß die theologischen Aussagen keine „Hinzufügung“ sind, „sondern im Sinne vollständiger Erklärung, so wie wir es von alters her aus den göttlichen Schriften und aus der Überlieferung der heiligen Väter empfangen haben“ (DH 271), zu verstehen sind. Zudem wird betont, daß die theologische Rede niemals über das Geheimnis Gottes verfügen wolle, sondern angesichts des Geheimnisses immer um die eigene Schwachheit weiß: „Wir wollen aber reden, nicht als ob wir uns an das Unerreichbare heranwagten, sondern indem wir im Eingeständnis der eigenen Schwachheit die zurückweisen, die uns angreifen wollen für die Worte, in denen wir das Übermenschliche erörtern“ (DH 271).³⁷

Der auch für heute modellhafte und konstitutive Inkulturationsprozeß christlichen Glaubens in der Arbeit der Kirchenväter und den dogmatischen Entscheidungen auf den ersten ökumenischen Konzilien verliert dabei von Anfang an zwei Perspektiven nicht aus den Augen, die gerade heute angesichts der angefragten Gottesrede und des Aufbrechens der Aufeinanderbezogenheit von Glaube und Leben von entscheidender Bedeutung sind: Es werden zugleich Aussagen über den Menschen bzw. Mensch und Welt und ihr Verhältnis zu Gott sowie Aussagen über Gott getroffen. Die Suche nach einer adäquaten und der Wahrheit des Christusereignisses entsprechenden Gottesrede wird nicht vom Erlösungsgeheimnis abgekoppelt. Wenn Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn er nicht den ganzen Menschen angenommen hätte, könnte der Mensch angesichts von Schuld und Sünde nicht erneut hineinwachsen in die Schöpfungszusage Gottes; er könnte nicht Kind Gottes, nicht Bild und Gleichnis Gottes sein und werden. Die theologischen Aussagen der Konzilien von Nizäa und von Chalcedon haben in ihrer Formulierung der Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater und mit uns Menschen – außer der Sünde – die Größe Gottes und die Größe des Menschen im Blick.³⁸ Hier ist der Schlüssel, von einem Gelingen der Übersetzung der Gottesrede als Geschehen geglückter bzw. glücklicher Kontingenz zu sprechen. Beide Perspektiven werden im folgenden kurz in den Blick genommen:

³⁷ DH 271–273: Einigungsformel zwischen Kyrill von Alexandrien und den Bischöfen der Kirche von Antiochien (433). Vgl. dazu: P. Hünermann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 164–166.

³⁸ DH 125; DH 301f. Vgl. dazu Hünermann (wie Anm. 37) 141–151. 167–175.

1. Die theologischen und dogmatischen Aussagen der frühen Kirche sind Aussagen über den Menschen und über das Verhältnis von Welt und Mensch zu Gott. Die dogmatische Entscheidung auf dem Konzil von Nizäa hat eine erste entscheidende Weichenstellung bedeutet. Im Zuge der Auseinandersetzung mit Arius, der den Logos, den Sohn Gottes, als „Geschöpf“ – zwar ein besonders ausgezeichnetes – bestimmt hat, ist auf dem Konzil der Sohn als dem Vater wesensgleich bestimmt worden; der Logos, der Schöpfungsmittler, ist nicht geschaffen. Gerade darin werden die Freiheit Gottes und das Freisetzen der Schöpfung begründet, was im Vorfeld des Konzils als theologische Aussage der „creatio ex nihilo“ formuliert worden ist.³⁹ Darin wird eine entscheidende Aussage über die Kontingenz der Welt getroffen und damit auch eine wichtige Sprachregelung für die theologische Gottesrede: Die Differenz von Gott und Mensch ist damit ausgesagt, zugleich aber auch – aus Perspektive des Menschen – die Kontingenz der Wirklichkeit. Welt und Mensch gründen gerade nicht in sich, es gibt vielmehr ein erstes und ein letztes Wort, ein Schöpfungswort und ein Wort des Gerichtes im Angesicht Gottes; es gibt ein Wort, das Leben in seine Wahrheit führt, ihm Sinn gibt: weil auf der einen Seite Sünde und Schuld als solche identifiziert werden können, weil auf der anderen Seite die Gratuität des Lebens aufgehen kann. Was ist, hat seinen Ursprung allein in der Freiheit Gottes, der Liebe des dreifaltigen Gottes. Damit fassen die Konzilsväter die biblischen Aussagen zusammen, die Jesus von Nazareth als den Christus, den von Gott Gesandten, den Sohn Gottes bezeugt haben. Jesus von Nazareth ist der Mensch, der in einer einmaligen Weise so aus dem Ursprung gelebt hat, daß seine Zustimmung zu diesem Ursprung zu einer „Einstimmigkeit“ mit dem göttlichen Ursprung geworden ist. Er ist – mit Richard Schaeffler gesprochen⁴⁰ – der freie Mensch, in dem sich göttliche und menschliche Freiheit in einmaliger und unüberbietbarer Weise begegnet sind, so daß es zu einer „Einstimmigkeit“ göttlichen und menschlichen Vollzugs gekommen ist. Das wird im „homoousios“ des Konzils ausgesagt. In Jesus Christus begegnet das „Ja“ des Menschen dem „Ja“ Gottes. Gottes Ja zur Welt und zum Menschen ist „Person“ geworden, leibhaftig, in Jesus, dem Christus. In Jesus Christus ist es zu einer radikalen Erneuerung der Ursprünge gekom-

³⁹ Vgl. dazu M. Kehl, *Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 166–173.

⁴⁰ R. Schaeffler, *Aussagen über das, was „Im Anfang“ geschah. Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 20 (1991) 340–351.

men. Durch ihn geschah die „Erneuerung der Welt aus der Parusie der Ursprünge“.⁴¹ Gott selbst hat in ihm sein Schöpfungs-Ja erneuert. Ausdruck dieser radikalen und unüberbietbaren Erneuerung ist die Auferstehung. Hier verdichtet sich das Ja des Menschen von Gott her – in der leibhaften Auferstehung des Menschensohnes. Jesu Zustimmung zum Ursprung wird zu einer Einstimmigkeit mit dem Ja Gottes, des Schöpfers – durch das Kreuz hindurch: In ihm sind die Ambivalenzen und Paradoxien menschlicher Erfahrung „ausgelöst“. In Jesus Christus ist es – durch Schuld und Kreuz hindurch – zur Neuschöpfung gekommen. Aus dem Ursprung des Schöpfungsmorgens ereignet sich Erneuerung im Lichte des Auferstehungsmorgens. So wird Jesus Christus als der „Wendepunkt“ der Geschichte verstanden, in dem sich Anfang und Ende berühren, der Ankerpunkt, aus dem Geschichte als Freiheitsgeschichte bestätigt wird.

2. Damit sind gleichzeitig Aussagen über Gott getroffen worden. In Jesus Christus, dem „Wendepunkt“ der Geschichte, gründet die Wahrheit jeglicher Gottesrede. Auf den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel wurden Sprachregelungen für die weitere Entfaltung der trinitarischen Gotteslehre gegeben. Es gibt ein Wort, in dem Gottesrede und Gott-Rede sich berühren. Jesus Christus ist das Wort, das in die Welt gesprochen wird und doch bei Gott bleibt, er ist der Logos, der dem Vater gleichwesentlich ist. In der Spur Jesu Christi, geleitet von Gottes Geist, der den Menschen erst zur wahrhaften Gottesrede fähig macht, kann sich Sprache immer wieder neu schulen, um zu diesem Wort zu finden, um so von Gott reden zu können, daß Er selbst in dieser Rede zu Wort kommt. Sprache kann dann wieder an das Schöpfungswort rühren, weil sich dieses Wort in Jesus Christus bewahrheitet, gerade im tiefsten Dialog mit der Welt, der vor der Nacht des Todes nicht Halt macht. Jesus Christus hat den Durst nach wahren Leben wecken können, hat verschüttete Gottesehnsucht freigelegt, hat Götzenbilder zerstört und ist selbst als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) bezeichnet worden. Im Kreuz sind alle Bilder Gottes durchkreuzt, und doch hat sich hier – das ist der Quellgrund des Glaubens an die Auferstehung und aller christlichen Gottesrede – die schöpferische Liebe Gottes als Liebe erwiesen, in der tiefsten Anerkennung des Anderen, wie sie sich hier, im Geheimnis von Tod und Auferstehung, in der Auslösung von Schuld und Sünde des Menschen, ereignet hat. Gerade hier, in

⁴¹ Schaeffler (wie Anm. 40) 349.

der Nacht des Kreuzes, die sich bereits auf das Licht des Auferstehungsmorgens öffnet, berühren sich – in der Durchkreuzung jedes Bildes, im Paradox von Bild und Bildlosigkeit, von Wort und Wortlosigkeit – Gottesrede und Gott-Rede. Theologische Gottesrede bezieht sich von Anfang an auf diese „Sprachregelung“: Allein im Blick auf Jesus Christus ist es möglich, vom lebendigen Gott zu sprechen: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Dabei wird gerade auch darin das Geheimnis Gottes als Geheimnis gewahrt, Jesus Christus selbst wird, so Kol 2,2, als das „Geheimnis Gottes“, das „Sakrament“ Gottes bezeichnet. Daran wird sich alle weitere Sprachregelung, vor allem auch die auf dem 4. Laterankonzil formulierte Analogielehre orientieren. Wir können, im Ausgang vom Christusereignis von Gott sprechen, Jesus Christus ist das „Geheimnis Gottes“, und so ist in unserem Sprechen die „Unähnlichkeit“ immer größer als jede „Ähnlichkeit“ (DH 806).

b) *„Deus semper maior“: Unterscheidung der Geister auf dem Weg*

In der theologischen Arbeit der letzten Jahre gewinnt die „geistliche Theologie“ wieder mehr an Bedeutung, nicht nur weil sie den Finger in die Wunde des Bruchs zwischen Glaube und Leben legt, sondern weil sie selbst in der Entfaltung ihrer eigenen Methodik immer verstanden hat, Glaubenswelt und Lebenswelt zusammenzuführen. Geistliche Theologie, wie sie ein Ignatius von Loyola, eine Teresa von Avila oder ein Johannes vom Kreuz vorgelegt und vorgelebt haben, trennt nicht „Religion von der lehrenden Theologie“, ein Vorwurf, den Johann Baptist Metz – bei aller Würdigung einer neuen Verhältnisbestimmung von Theologie und Biographie⁴² – gegenüber „manchen Theologen“ formuliert, die Religion und lehrende Theologie trennen, „um der religiösen Erfahrung ihre eigene Würde wieder zu geben und um dem heimlichen Tröstungshunger der Menschen, den auch die Religionskritik der Aufklärung weder zu stillen noch zum Versiegen zu bringen vermochte, endlich Nahrung zu bieten.“⁴³ Christliche geistliche Theologie hat nie vergessen, daß wahrhaftige und lebendige Gottesrede immer mit einem Ringen um das Wort verbunden ist, daß sie

⁴² Vgl. dazu J.B. Metz, *Theologie als Biographie?*, in: ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ³1992, 195–203.

⁴³ J.B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 120.

sich allein in der Spur Jesu Christi ausbildet. Als grundlegendes und unüberbietbares Kriterium für die Übersetzung der Gottesrede hat sie die Spur Jesu Christi nicht verlassen, wie sie in den Texten der Schrift bezeugt und wie sie sich in der Traditionsgeschichte der Kirche weiter entfaltet hat. Ihre Methodik, die weniger aus „theologischen Traktaten“, als aus autobiographischen Texten wie der „Vida“ einer Teresa, wie dem „Bericht des Pilgers“ eines Ignatius und vor allem seinem geistlichen Methodenbuch, den „Exerzitien“, zu eruieren ist, spiegelt das Ringen um die adäquate Gottesrede bis hinein in die Spitze der eigenen Existenz wider. Kriterien einer adäquaten Gottesrede sind allein auf diesem – selbst unverfügbaren – Weg, im Ringen um Gott zu formulieren. Was Peter Hünermann in seiner „dogmatischen Prinzipienlehre“ als Moment der „Umkehr“ als erstes entscheidendes Moment jedes Sprechens von Gott und damit Ausgangspunkt theologischer Arbeit charakterisiert⁴⁴, nimmt hier konkrete und je spezifische Gestalt an. Geistliche Theologie ist darin selbst eine „Lebensform des Glaubens“ in der Spur Jesu Christi, und genau darin wird deutlich, daß jede gelingende Übersetzung der Gottesrede immer in eine Lebensform eingeschrieben ist.

Gerade ein Meister geistlichen Lebens und geistlicher Theologie wie Ignatius von Loyola hat auf diesen Wegcharakter von Glaubenserfahrung und theologischer Rede hingewiesen, er hat den Weg, die „Pilgerschaft“ und „Mission“ als Ausgangspunkt wählen können im Vertrauen, daß Jesus Christus selbst dieser Weg ist, daß es für Christen und Christinnen „nur“ diesen Weg gibt, um sich vom Geheimnis Gottes berühren lassen zu können, um von Gott so sprechen zu können, daß diese Rede trifft, daß sie das Leben wandelt und sich darin dann einbirgt und zur Lebensform wird. Wie viele andere großen geistlichen Theologen hat er gesehen, daß diese sich ausbildenden Lebensformen des Glaubens Spuren in der Geschichte sind und damit von der Kontingenz der Geschichte geprägt sind, in die sich genau auch Schuld und Sünde, „böse Geister“ einschreiben. Gott ist der „Deus semper maior“, sein Geheimnis bleibt unverfügbar, unter allen sich ausbildenden Gestalten. Gerade darum ist auf jedem Schritt, den er weiter vorangeht, wie es auf faszinierende Weise der „Bericht des Pilgers“ vorlegt, eine „Unterscheidung der Geister“ vonnöten.⁴⁵

⁴⁴ Hünermann (wie Anm. 29) 43.

⁴⁵ Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. In der Übersetzung von Michael Sievernich SJ, Wiesbaden 2006; zur Interpretation des „Berichtes“ auf dem Hintergrund eines lebensgeschichtlichen Zugangs vgl. H. Zollner, Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im ‚Bericht des Pilgers‘ als Anregung für eine Theologie der

An diese lebensgeschichtlichen Zugänge zur Gottesrede wird heute erinnert, in Zeiten der Verdunklung der Gottesrede, ihres Verlustes oder auch der Angst, sie verloren zu haben, in Zeiten einer „faiblesse de croire“, wie der Jesuit und Gottsucher Michel de Certeau sie charakterisiert.⁴⁶ Erinnert wird an Menschen, Männer und Frauen, in deren Weg sich Jesus Christus eingezeichnet hat. Sie stehen dafür, daß Glaube ein Hineinwachsen in eine Lebensform ist, in die sich die Gottesrede auf je einmalige Weise einschreibt, so daß auf diesem Weg sich ereignet, was Gnade ist, ein „Glücken der Kontingenz“. Dabei haben sie im Ringen ihres ganzen Lebens ausgedrückt, daß jede Übersetzung der Gottesrede allererst das Geheimnis, das Gott ist, wahrt, und damit auch das Geheimnis, das der Mensch ist. Wenn sie wie Thérèse de Lisieux in einer besonderen Weise die Gottesferne und das Gottesdunkelerspürt und durchlitten haben, so wird genau darin die Unverfügbarkeit aller Gottesrede deutlich, der „Deus semper maior“, der immer wieder neu auf den Weg schickt. Wenn ein solches Übersetzen der Gottesrede als „glückliche Kontingenz“ charakterisiert wird, so wird besonders hier deutlich, daß dies nie „billige Gnade“ ist. Gottesrede war nie selbstverständlich und einfach, vielleicht geht dies heute wieder neu auf, und vielleicht liegt gerade in unseren Zeiten einer „Individualisierung“ und „Entkirchlichung“ eine ungeahnte Chance, wenn das Expertenwissen von Theologen und Theologinnen zwar eine wesentliche Hilfestellung bedeutet, aber doch je mehr die „theologische Subjektwerdung der Glaubenden“⁴⁷ gefragt ist. Übersetzung der Gottesrede ins Heute ist Aufgabe aller Christen und Christinnen, die Aufgabe, von Gott zu sprechen, kann nicht „delegiert“ werden, Gottesrede trifft nur und zeitigt darin Relevanz für Kirche, Kultur und Gesellschaft, wenn sie den langen Weg der persönlichen Aneignung geht.

Wenn auf Gestalten der geistlichen Theologie gerade auch im Kontext theologischer Methodik und ihrer genuinen Aufgabe, der

Biographie, in: Th. Gertler / St.Ch. Kessler / W. Lambert (Hg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 2006, 270–287.

⁴⁶ M. de Certeau, *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987; dazu: M. Eckholt, *Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ*, in: H.-P. Schmitt (Hg.), *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten*, Stuttgart 2006, 34–62.

⁴⁷ Metz (wie Anm. 43) 122. – Auch Bernhard Welte hat in seinen Gedanken zur Religionsphilosophie „Was ist Glauben?“ (Freiburg – Basel – Wien 1982) darauf hingewiesen, daß Glauben nicht selbstverständlich ist; er erinnert darum an „die innere Entstehungsgeschichte des Glaubens an Gott durch Jesus“: „Für viele Menschen ist die menschliche Möglichkeit dieses Glaubens eher unwahrscheinlich.“ (64)

Gottesrede, verwiesen wird, so darum, weil sie produktive Orte theologischen Arbeitens sind, Orte einer geglückten Kontingenz, die anleiten können, eine neue Spur Jesu Christi auszubilden, um im Heute wahrhaft von Gott zu sprechen. Diese produktiven Orte sind keine festen, vorgegebenen Wege, es sind vielmehr, wie Michel de Certeau es anhand der Exerzitien des Ignatius aufgewiesen hat, eher Orientierungspunkte und Wegmarken, an denen vor allem eines aufgeht: die Unverfügbarkeit Gottes, der „Deus semper maior“, der „umkehren“ läßt, der Aufbruch bedeutet.⁴⁸ Die Wegmarken, die geistliche Theologen gegeben haben, sind nicht mehr als Orientierungspunkte und Anleitungen, in der Spur Jesu Christi – vor allem in der Meditation des Lebens Jesu, der Menschwerdung, des Kreuzes und der Auferstehung – auf die eigene spirituelle Reise aufzubrechen. Glaube, religiöse Erfahrung und Gottesrede haben nicht mit Macht, nicht mit Besitz zu tun. Je weiter die Reise führt, umso stärker wird auch die „faiblesse de croire“. Certeau hat darum immer wieder neu die Texte der Tradition gelesen. Die Texte der geistlichen Traditionen und der Reiseliteratur der frühen Neuzeit, mit denen er sich auseinandersetzt, sind Zeichen, die er lesen lernt, eine Spur des Anderen, die ihn je neu aufbrechen läßt.⁴⁹ Im „Dunkeln“ gelassen wird Gott, wird die Erfahrung; die wissenschaftliche Methodik ist demgegenüber ein genaues Hinschauen auf die Texte, auf ihre Struktur, auf ihr Funktionieren, auf ihren geschichtlichen Charakter. Genau darin drückt sich die Demut aus, von Gott oder auch der eigenen Erfahrung zu sprechen, wie sie die Theologen von Anfang an immer wieder neu zum Ausdruck gebracht haben.⁵⁰ Entscheidend ist der Aufbruch, der Weg, auf dem sich Lebensformen ausgestalten, in denen sich die Gottesrede einschreibt in der Geschichte und die genau darum je neu einem Prozeß der „Unterscheidung der Geister“ zu unterziehen sind. Eine solche „Unterscheidung der Geister“ muß darum als Strukturmoment von Theologie formuliert werden, wenn ihre Übersetzung der Gottesrede gelingen will, so daß sie an die Gott-Rede rührt und damit eine Erfahrung von Gnade ist, die „sprechen“ läßt.

⁴⁸ Vgl. die beeindruckende Interpretation der „Exerzitien“ des Ignatius durch Michel de Certeau: *L'espace du désir ou le „fondement“ des Exercices spirituels*, in: *Christus 20* (1973) 118–128 (Wiederabdruck in: Bernard Van Meenen (Hg.), *La mystique*, Brüssel 2001, 105–118).

⁴⁹ Vgl. dazu u. a. M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*. Aus dem Französischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt – New York – Paris 1991.

⁵⁰ Das, worin die Erfahrung gründet, wird „negativ“ bestimmt, es ist ein „ohne das“, ohne das Leben, Glauben, Aufbrechen usw. nicht möglich ist. Dieses „Nicht-ohne-Dich“ durchzieht die verschiedenen Wegmarken seiner wissenschaftlichen Reise: vgl. Eckholt (wie Anm. 46).

c) „Anerkennung des Anderen“ – das entscheidende theologische Kriterium für eine Übersetzung der Gottesrede in unser Heute

In der politischen Philosophie der Gegenwart kommt in der Suche nach Orientierungskriterien für ein „gutes Leben“ dem Gedanken der „Anerkennung des Anderen“ entscheidende Bedeutung zu. Gerade Paul Ricoeur hat die verschiedenen Momente eines Anerkennungsgeschehen für die Gestaltung des Miteinanders in differenzierter Weise im Gespräch mit den unterschiedlichen Wissenschaften des Humanen vorgelegt und dabei vor allem den Blick auf die durch vielfältige Gewalt gebrochene Geschichte nicht aus dem Auge verloren.⁵¹ Aus christlicher und theologischer Perspektive ist das Christusereignis, vor allem das Geschehen von Kreuz und Auferstehung zutiefst ein Anerkennungsgeschehen. Im Kreuzereignis, dem Rechtfertigungsgeschehen „geht es“, so der Fundamentaltheologe Markus Knapp, „um die befreiende Kraft unbedingter Liebe. Die Rechtfertigung des Menschen aufgrund seiner unbedingten Anerkennung durch Gott entspringt der vorbehaltlos liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen. Im Glauben an das als Evangelium verkündete Wort Gottes erkennt der Mensch, daß Gott ihn als Person vorbehaltlos und absolut verlässlich liebt; Gott bejaht den Menschen als sein Geschöpf, und deshalb bleibt er ihm auch angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit unbedingt liebend zugewandt.“⁵² Gott erkennt in Jesus Christus den schuldig und sündig gewordenen Menschen als sein Kind an, nimmt ihn wieder als Sohn und Tochter an. In der Spur Jesu von Nazareth wird so je neu deutlich, wie menschliche Wirklichkeit auf das „Mehr“ der Liebe und wahrhaftige „Anerkennung des Anderen“ geöffnet wird. Denn in Jesus von Nazareth hat sich Gott ganz der Welt gegeben, er hat in ihm eine radikale „Anerkennung des Anderen“ vollzogen, die so weit geht, daß er, der Leben in Fülle ist, sich auch von der Nacht und dem Nichts des Todes hat betreffen lassen. Das Kreuz ist Schandmal, aber es ist auch Symbol für den Sieg des Glaubens. Die Spur Jesu von Nazareth offenbart so einen Gott, der sich verschenkt, der seine Fülle zum „Fragment“ werden läßt, zur radikalsten Entäußerung hinein in eine Welt und Menschheit, die Zerstreuung und Unversöhntheit ist und deren Fragmentarität gerade in dieser tiefsten Entäußerung auf die eine Liebe Gottes hin geeint wird. In der Spur Jesu von Nazareth zeigt sich die Liebe Gottes als Liebe, die ganz macht und die Macht ist,

⁵¹ Vgl. dazu Eckholt (wie Anm. 8) 135–143.

⁵² Knapp (wie Anm. 23) 175.

weil sie ganz Ohnmacht ist. Es ist eine Macht, die das Zerstreute sammelt und das Zerstrittene versöhnt und die aus der Verheißung des Reiches Gottes, d. h. der Wiederkunft des Sohnes und der Verheißung eines Lebens in Gott lebt. In dieser Anerkennung sagt Gott sich so ganz als Gott aus, der Liebe ist und diese Liebe zum Geschenk für den Menschen macht.⁵³

Es ist gerade diese Qualität der Anerkennung, die für ein Gelingen der Übersetzung der Gottesrede ins Heute bürgt, wenn in den partikularen Figuren und Gestalten christlichen Glaubens die Universalität seines Wahrheitsanspruches gerade dort entdeckt wird, wo ein – dem Ereignis in Jesus Christus analoges – Anerkennungs-geschehen sich ereignet: wo christlicher Glaube im Miteinander der vielen Kulturen und Religionen die heilbringende Liebe Gottes im Dienst an einem Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit fruchtbar werden läßt, wo die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus in Gestalten befreien und befreienden Miteinanders Wirklichkeit wird. Dann bleibt die Gottesrede in einer (post)säkularen Kultur von Relevanz, und dann kann auch Kirche wieder an Relevanz gewinnen: als Anwältin dieser Gestalten der Anerkennung in der Kultur. Dabei müssen aber auch ihre eigenen Lebensformen von dieser Gestalt der Anerkennung geprägt und wahrhaftige Anerkennung des Anderen an ihnen ablesbar sein.

3. „Theologie als Lebensform“: Die Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute

Theologie selbst ist eine ganz spezifische Lebensform des Glaubens, sie muß sich als solche bewähren, gleichzeitig ist sie in die Pflicht genommen, in Orientierung am Christusgeschehen Kriterien für den Wahrheitserweis der Lebensformen zu erarbeiten. In

⁵³ Die theologische Tiefendimension einer solchen Anerkennungs-hermeneutik stellt die „Logik der Rede vom trinitarischen Gott“ dar, worauf Thomas Schärfl in seiner Studie hinweist: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003, 457–475. Auf diesem Weg werden die Sprachregelungen, die auf den frühkirchlichen Konzilien vorgelegt worden sind, ins Heute übersetzt. – Wenn der Begriff der Anerkennung stark gemacht wird, so ist dies ein Weg – wie Jürgen Habermas es auch der Theologie bzw. den Kirchen ans Herz gelegt hat –, die noch nicht ausgeschöpften semantischen Potentiale der religiösen Tradition in eine säkulare Sprache zu übersetzen. Vgl. dazu: J. Habermas / J. Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: *zur debatte* 34 (2004), Heft 1, 1–7; J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 29f.

diesem Sinn kann Theologie, woran Eva-Maria Faber in ihrem Beitrag erinnert, wieder neu als „Weisheit“ verstanden werden.⁵⁴ Weisheit und Wissenschaft sind aufeinander zu beziehen, darauf weist Peter Hünermann in seiner „dogmatischen Prinzipienlehre“ hin: „Dogmatik ... hat einen wissenschaftlichen Charakter, insofern sie unter Voraussetzung des Glaubens den *intellectus fidei* argumentativ und nach genau bezeichnbaren Kriterien erhebt. Sie besitzt den Charakter der Weisheit, insofern sie die grundlegenden Linien eines Verständnisses des Menschen in der Geschichte vom Glauben an Gott her entfaltet. Sie repräsentiert als solche Weisheit, die sich auf die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus stützt, kein geschlossenes System, sondern sie ist durchpulst von der Hoffnung auf die unabsehbar sich auszeitigende Endgültigkeit des Christusereignisses.“⁵⁵ Eine sich als Weisheit verstehende und in Orientierung an das Christusereignis die Vielfalt von Lebensformen des Glaubens in den Blick nehmende dogmatische Theologie wird heute verschiedene Facetten haben:

a) Auch wenn Spiritualität bzw. Religiosität in der Gegenwart als „Megatrend“ festgemacht werden, so hat das Wort „Gott“ seinen Klang verloren. Es kann zudem nicht mehr, wie es in der unmittelbaren Nachkonzilszeit der Fall war, von einer selbstverständlichen Anknüpfung zwischen dem Christlichem und dem Menschlichem gesprochen werden.⁵⁶ So muß Theologie eine *Wahrnehmungsschulung* und *Wahrnehmungslehre* sein, das heißt, sie muß dazu anleiten, daß das Schöpfungswort und das Wort von der Gnade wieder vernommen werden können. Der erste Schritt auf dem Weg der Ausbildung von Lebensformen des Glaubens ist ein „Bekehrungsprozeß“, in der Alltäglichkeit des Lebens „aufmerksam“ zu werden, den Klang des Wortes „Gott“ – der Gottesrede – wieder zu vernehmen. Daß dies ein Angebot an die Freiheit des Menschen ist, der Ort, an dem sich in der „Spitze der Existenz“ Freiheit und Gnade begegnen, darauf haben u. a. Denker wie Dietrich Bonhoeffer oder Bernhard Welte aufmerksam gemacht. Gott geht dem

⁵⁴ Vgl. Faber (wie Anm. 1) 114ff.

⁵⁵ Hünermann (wie Anm. 29) 283.

⁵⁶ Vgl. dazu Boeve (wie Anm. 4) 20f.: „Es gibt keine unmittelbare Verbindung mehr zwischen Menschsein im Allgemeinen und Christsein: Die Spezifität des Letzteren folgt nicht mehr automatisch aus dem Ersteren ... Daß (der christliche) Gott als solcher und die Frage nach dem Menschen zusammengehören, ist nicht mehr unmittelbar einsichtig. Nur für jene, die in das christliche Erzählgut eingeführt sind und aus ihm heraus leben, scheint eine derartige Interpretation plausibel und von Bedeutung zu sein.“

Menschen, so Welte, immer in einem Begegnungsgeschehen auf, will der Mensch sich auf das Zeugnis einlassen, so muß er „bereit sein“, „sich davon verwandeln zu lassen. Nur in dieser Bereitschaft und gerade in ihr wird er das Zeugnis Jesu als Zeugnis *nehmen*.“⁵⁷ Das Wort gewinnt seinen Klang, je mehr Freiheit und Selbstbewußtsein des Menschen gefördert werden, weil nur hier, in der Tiefe der Existenz, der „Bekehrungsprozeß“ ansetzen kann, weil hier die Fähigkeit angelegt ist, auf Gottes Rede zu antworten und Gottesrede zur wahrhaften werden zu lassen.⁵⁸ Als Wahrnehmungsschulung und Wahrnehmungslehre kommt der Theologie so eine ganz entscheidende „Entdeckungsfunktion“ zu. Damit hängt eine zweite Facette zusammen:

b) Theologie muß sich auch als *ästhetische Theologie*⁵⁹ verstehen. Die Entdeckung des Glaubens und die Wiederentdeckung des Klanges des Gotteswortes ist ein Bildungsprozeß, der in eine Gestalt hineinführt und eine Lebensform ausbildet, die sich an Jesus Christus, dem Bild des unsichtbaren Gottes orientiert, aber auch an den vielen anderen „Vor-Bildern“ in der Geschichte christlichen Glaubens, deren Leben sich in die Spur Jesu Christi eingeschrieben hat. Entschlüsselung der vielen „Bilder“ und Anleitung bei diesem Bildungsprozeß gehören zu den Aufgaben der Theologie. In besonderer und ausgezeichnete Weise ist dieser Bildungsprozeß an Maria sichtbar geworden. An Maria wird deutlich, daß Glaube einen steten Prozeß der Aus-„bild“-ung beinhaltet, daß er lebendig ist, wie das Leben, das ihn einbirgt, nicht statisch ist, sondern ein je neues Zum-Glauben-Kommen. An bestimmten

⁵⁷ Welte (wie Anm. 47) 70.

⁵⁸ Ein solcher freiheitsgeschichtlicher Ansatz setzt an beim Christuserignis und den dogmatischen Wegweisungen des Konzils von Chalcedon, ein Ansatz, der den Gedanken des Dialogs, der die Konstitutionen des 2. Vatikanischen Konzils durchzieht, geprägt hat. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch ist eine zwischen „Freien“, der freie, sich und der Welt bewußte Mensch steht Gott gegenüber.

⁵⁹ Die ästhetische Dimension ist eine Facette, sie schließt die Wahrheitsfrage nicht aus. Dagegen werden aus einer kulturphilosophischen Perspektive Wahrheit und Ästhetik gegeneinander ausgespielt. Vgl. hier die „Aphorismen über Christentum als Kultur“ von Hermann Kurzke (wie Anm. 11) 25: „Da kein neuer Glaube geschaffen werden kann, bleibt nur: Imitieren des überlieferten Glaubens, Inszenieren, Imaginieren, Zitieren, Spielen. Liturgie ist Theater – das ist kein Einwand gegen sie. Die Ästhetik ist derzeit, wie Odo Marquard sagte, die diensttuende Universalphilosophie. Nicht nach der Wahrheit fragt der Ästhet, sondern nach der formenden Kraft, mit der die Religion als große Erzählung und kulturelles Regelwerk das Leben stabilisiert. In seiner Kirche werden nicht Dogmen verkündet, sondern Mythen kultiviert ... Der religiöse Ästhet ... will nicht auf die Kultur verzichten müssen, die im Glauben steckt. Wo er keine eigene Sprache mehr erzeugt, zum Beispiel im Bereich der Eschatologie und der Kultur des Sterbens, schlägt er vor, die alte Sprache wenigstens im Zitat zu bewahren.“

Eckpunkten kann ein solches „Bild“, eine solche Gestalt werden, die – und dafür steht das Leben der großen Christen und Christinnen, dafür steht in ausgezeichneter Weise Maria – zum „Typus“ werden für alle, die sich auf den Weg des Glaubens machen. Auf diesen Prozeß der Ausbildung des Glaubens, der an Maria „Bild“ – „Typus“, „Eikon“⁶⁰ – geworden ist, verweist Peter Hünemann in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des 2. Vatikanischen Konzils: „Ein Glaube, der sich nicht ausbilden darf, stirbt ab. Der Glaube muß sich – wie er jeweils ein Verstehen, einen intellectus ausformen muß – ebenso durch Einbildungskraft und Urteilskraft ausbilden. Ohne diese Aus-Bildung und ohne die Hervorbringung des Ideals als Inbild lebenspraktischer und sittlicher Orientierung fehlt ihm ein wesentlicher menschlicher Zug. So steht das Marienkapitel zu Recht am Ende der gläubigen Reflexion auf die ‚Versammlung der Glaubenden‘, die Kirche.“⁶¹ An Maria, so Peter Hünemann, wird ersichtlich, daß das Heil durch Christus, bereits hier und jetzt im Glauben ergriffen, den Menschen vollendet „bis in die Abgründe seiner geschichtlichen Verfaßtheit und sterblichen Verstricktheit hinein“.⁶² „Erst so wird Maria zum Typus der Glaubenden und der Kirche, weil die Glaubenden an ihr erschauen, wie die Gegensätze und die Zerrissenheit ihres Lebens im Glauben – gegen allen Augenschein – geheilt und integriert werden, wie ihr Ringen um ihre Authentizität in Gott von Gott her entschieden wird.“⁶³ In der deutschsprachigen Dogmatik ist es vor allem der Religionspädagoge und Dogmatiker Alex Stock, der in seiner „Poetischen Dogmatik“ diese ästhetische Funktion und damit auch Bildungsfunktion für die dogmatische Theologie erschlossen hat.

c) Ästhetik und Kritik gehören zusammen, das Bild ist nicht nur „Ikone“, sondern kann auch zum „Idol“ werden; auf diese Differenz hat der französische Philosoph Jean-Luc Marion im besonderen hingewiesen.⁶⁴ Lebensformen des Glaubens bilden sich in der

⁶⁰ Vgl. auch B. Welte, Zur Theorie der Marienverehrung, in: ders., Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg – Basel – Wien 1982, 272–279.

⁶¹ P. Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von P. Hünemann und B. J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 263–563, 539.

⁶² Hünemann (wie Anm. 61) 538.

⁶³ Ebd. – Vgl. dazu auch: M. Eckholt, Sinn und Sinnlichkeit – eine schöpfungstheologische Suchbewegung, in: Bibel und Liturgie 78 (2005) 245–255.

⁶⁴ J.-L. Marion, Idol und Bild, in: B. Casper (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg – München 1981, 132.

Geschichte aus, in sie sind auch Ambivalenzen und Kontingenzen der Geschichte eingeschrieben. Die hier notwendige „Unterscheidung der Geister“ ist Kritik aller „Idole“, die das Wort von Gott verzerren und die Würde des Menschen verletzen, das ist das bleibende Erbe der Befreiungstheologien und auch der feministischen Theologie. So ist Theologie, dies ist ihre dritte Facette, auch *politische Theologie*, wie sie seit den 60er Jahren von Johann Baptist Metz entworfen wird, eine Theologie, die „in einer ‚Theologie der Welt‘, in einer Theologie ‚mit dem Gesicht zur Welt‘“ wurzelt.⁶⁵ Als solche politische Theologie ist sie im pluralistischen Dialog der Religionen und der säkularen Wertoptionen in die Pflicht einer Kritik aller Gestalten der Kultur genommen, die die Gottesrede mißbrauchen und dem Menschen Gewalt antun, wenn sie die Gott und dem Menschen gebührende Anerkennung verweigern. Metz sieht ihre Aufgabe darin, „in pluralistischen Gesellschaften den bleibenden Anspruch der biblischen Gottesrede – etwa im Geist eines leidempfindlichen Monotheismus und einer theodizeesensiblen Christologie – zur Geltung [zu] bringen und eine vergessensgeleitete Öffentlichkeit mit der humanisierenden Kraft der *memoria passionis* [zu] konfrontieren.“⁶⁶ Theologie wird so zur „Kunst der Bestreitung“⁶⁷, d. h. zu einer Kritik an allen menschenverachtenden Ideologien, an allen Lebensformen, in denen die Sünde „mächtig“ ist und wirkliche „Anerkennung des Anderen“ mit Füßen getreten wird. So werden in der „Unterscheidung der Geister“ die Leerstellen, Trümmer und Abgründe der Geschichte aufgedeckt und die scheinbar auf immer zerstörten Möglichkeiten in eine alle Vernunft übersteigende Hoffnung auf Versöhnung eingeborgen.

d) Schließlich ist Theologie *Glaubenswissenschaft, Wahrheitslehre des Glaubens und „theologische Logik“*, die die vielfältigen Lebensformen des Glaubens und Lebensformen des Menschen einem je neuen Prozeß der Unterscheidung der Geister unterzieht und genau hier die Frage nach der Wahrheit der Gottesrede stellt: ob sich in ihnen Gottesrede im Heute ereignet, ob sie die Spur Jesu Christi weiter in der Geschichte ausziehen. Der entscheidende Referenzpunkt für die dogmatische Theologie in ihrer Frage nach der Wahrheit der Gottesrede ist Jesus Christus selbst; dabei bezieht sie sich

⁶⁵ Metz (wie Anm. 43) 253.

⁶⁶ Metz (wie Anm. 43) 256f.

⁶⁷ Vgl. H.-J. Höhn, „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: G. Riße / H. Sonnemans / B. Theß (Hg.) unter Mitarbeit von Anne Thillosen, *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 97–109, 102.

auf das Zeugnis der Schrift und die ersten dogmatischen Entscheidungen der Kirche. Gerade das Konzil von Chalcedon und die im Anschluß an das Konzil formulierte Perichoresenlehre stellen den wesentlichen Orientierungspunkt dar: daß in Jesus Christus die Wahrheit Gottes und des Menschen aufgegangen ist und daß so in der Spur Jesu Christi, im Hineinwachsen in eine ganz spezifische Lebensform eine Übersetzung der Gottesrede im Heute möglich ist, im Sinne einer „glücklichen Kontingenz“.⁶⁸ Unverfügbarkeit Gottes und Unverfügbarkeit des Menschen sind im Christuseignis grundgelegt, die Wahrheit Gottes und die Wahrheit des Menschen sind auf eine solche Weise erschlossen, daß sie als zu Suchende den Menschen auf den Weg schicken.

e) Genau in dieser Vielschichtigkeit tritt der *weisheitliche Charakter* der Theologie zutage. So ist sie selbst eine spezifische Lebensform des Glaubens und als solche in die Pflicht genommen, die Wahrheit und Wahrhaftigkeit ihrer eigenen Lebensform zu erweisen und sich selbst dabei je neu einem Prozeß der „Unterscheidung der Geister“ zu unterziehen. Als Lebensform des Glaubens ist sie Teil des vielschichtigen Bildungsprozesses aller Lebensformen des Glaubens, ist sie eingebunden in den lebendigen Traditionsbildungsprozeß der Kirche und muß von dorthier ihre „Position“ im Dialog der Wissenschaften beziehen. Als Lebensform ist sie dabei aber auch Teil der „Vernunft der Zeit“; sie ist von dorthier in die Pflicht einer Selbstkritik sowie einer – anerkennenden – Kritik der Lebensformen des Glaubens genommen. Vor allem aber hat sie sich im Dialog der Wissenschaften und der Religionen und Kulturen so zu bewähren, daß sie der Vernunft der Zeit eine solche „Weite“ aufzuspannen hilft, daß wahrhafte Anerkennung – „gutes Leben“, in Gerechtigkeit und Frieden – möglich wird. Gerade hier liegt die Bedeutung, die der Theologie in der Gegenwart zukommt. Gerade von der Qualität ihrer Übersetzung der Gottesrede ins Heute wird ihre Relevanz für Gesellschaft und Kultur, aber auch für die Kirche selbst abhängen. Diese neue Suchbewegung hat sicher erst angefangen, und sie wird heute auch nicht ohne das offene und anerkennende Gespräch der Religionen und Kulturen möglich sein. Darauf hat Benedikt XVI. in seiner Re-

⁶⁸ Die Interpretationen des Konzils von Chalcedon, die Bernhard Welte und Karl Rahner vorgelegt haben, sind in dieser Beziehung bis heute leitend: B. Welte, *Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, in: *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, hg. von A. Grillmeier / H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1973, 51–80; K. Rahner, *Chalcedon – Ende oder Anfang?*, ebd., 3–49.

gensburger Rede aufmerksam gemacht. Es ist ein Dialog vor dem Forum der Vernunft der Zeit, und in diesem Forum gilt es die Gottesrede wachzuhalten. Wenn dies der Theologie gelingt, bleibt sie ihres Namens würdig.