

81

69 65

ZBURGER
VERSITÄTSREDEN

Eugen Biser

Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur



Eugen Biser

Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur

Gastvorlesung bei der Thomasfeier
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Salzburg
am 5. März 1981

UNIV.-VERLAG A. PUSTET, SALZBURG · MÜNCHEN

Herausgegeben im Auftrag des Akademischen Senats
der Universität Salzburg
von Univ.-Prof. Dr. Arno Buschmann
und
erschieden mit Unterstützung der
Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der
Paris-Lodron-Universität Salzburg

© 1981 by Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg. –
Printed in Austria. – Alle Rechte vorbehalten. – Gesamt-
herstellung: Salzburger Druckerei, Salzburg, Bergstr. 12.

ISBN 3-7025-0189-4

Herausgegeben im Auftrag des Akademischen Senats
der Universität Salzburg
von Univ.-Prof. Dr. Arno Buschmann
und
erschieden mit Unterstützung der
Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der
Paris-Lodron-Universität Salzburg

© 1981 by Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg. –
Printed in Austria. – Alle Rechte vorbehalten. – Gesamt-
herstellung: Salzburger Druckerei, Salzburg, Bergstr. 12.

ISBN 3-7025-0189-4

Warum »Selbstkorrektur«?

Wie alle großen Kulturgestalten hat auch die Theologie ihre Geschichte, die sich als Entwicklungs-, Stil- und Verfallsgeschichte aufschlüsseln läßt. Neben Tendenzen, die auf ihre immer reichere Entfaltung hinwirken, stehen andere, die ihre ständige Umgestaltung betreiben, und neben diesen beiden wieder andere, die aufgrund eines inneren Antagonismus ihre Auflösung zum Ziel haben. So sieht es jedenfalls NIETZSCHE, der sogar von der durch die Theologie reflektierten »Sache«, dem Christentum, meint, es gehe wie alle großen Erscheinungen der menschlichen Geistesgeschichte schließlich an den von ihm selbst entwickelten Prinzipien zugrunde. Oder nun wörtlich:

Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen »Selbstüberwindung« im Wesen des Lebens . . . Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral noch zugrunde gehen – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt »was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?« (1).

Es bleibe dahingestellt, was diese zweifellos nachdenklich stimmende Prognose angesichts einer Theologie besagt, die durch die radikale Anwendung der historischen Kritik tatsächlich im Begriff steht, schon einige ihrer letzten Rückzugspalten zu räumen; sicher behält sie darin recht, daß die Theologie der Gegenwart, anders als die vorwärts strebende der Vorzeit, in ein Stadium der Rückbezüglichkeit eingetreten ist (2). Die wissenschaftstheoretischen (PANNENBERG), wissenssoziologischen (BERGER) und le-

benspraktischen (METZ) Selbstbegründungsversuche der Gegenwartstheologie sind ein eindeutiges Indiz für diesen Tatbestand (3). Wenn man sich die Funktionsabläufe des theologischen Denkens nach Art eines sich selbst steuernden Regelsystems vorstellt – und was spräche dagegen? –, kann diese kritische Rückbezüglichkeit genauer bestimmt werden. Denn sie zielt dann nicht nur in ideologiekritischer Absicht darauf ab, die theoretischen und praktischen Grundlagen des theologischen Systemgebäudes zu überprüfen, sondern mehr noch darauf, sie, wie vor allem aus den soziologisch-praktischen Begründungsversuchen hervorgeht, um weitere Komplexe zu bereichern. Das gibt der Rückbezüglichkeit den eindeutigen Charakter einer Selbstkorrektur. Der defätistischen Prognose Nietzsches steht somit eine am gegenwärtigen Stand der Theologie abgelesene Tendenz gegenüber, die ein wesentlich günstigeres Zukunftsbild vermittelt.

Freilich: Erfüllt die Theologie heute noch die Bedingung des Systems? Mehr noch: Darf sie nach dem mit ironischer Bitterkeit erhobenen Vorwurf KIERKEGAARDS, der Systemdenker gleiche dem Erbauer eines »hochgewölbten Palastes«, der es jedoch verabsäume, darin zu wohnen und es statt dessen vorziehe, in der Portierwohnung, wenn nicht gar in einer Hundehütte zu hausen – darf sie nach diesem Vorwurf überhaupt noch nach systematischer Selbstdarstellung streben (4)?

Wiederum bleibe es dahingestellt, wie weit diese Fragen zutreffen. Auf jeden Fall gehen noch die neuesten Orientierungsversuche so unbekümmert vom Ganzheitscharakter der Theologie aus, daß für sie ihre systemhafte Geschlossenheit außer Frage steht (5).

Wenn es sich mit der Theologie so verhält, wie es KIERKEGAARD den idealistischen Systemdenkern vorwirft, wenn sie zumindest in ihrer klassischen Form als »ungeheueres Schloß« – so die Tagebuchnotiz – erscheint, das weder seine Erbauer noch seine Besucher zu betreten wagen, wenn sie somit auch nur den Anschein der »Unbewohnbarkeit« erweckt, ist es für einen Akt der »Selbstkorrektur« höchste Zeit. Denn keine »Fehlentwicklung« trifft den Wesensauftrag der Theologie schwerer als diejenige, die sie dem Menschen entfremdet. Davon wäre, genauer besehen, nicht nur ihr Auftrag, sondern auch ihr Gegenstandsbezug bedroht. Eine Theologie, die dem Menschen unerreichbar oder doch unzugänglich geworden wäre, stünde im Verdacht, auch die Fühlung mit dem Gott verloren zu haben, der in seiner »Menschenliebe« (Tit 3, 4) bis zum Exzeß der Menschwerdung ging; zumindest müßte sie sich, gerade aus heutiger Sicht, vorwerfen lassen, den unaufhebbaren Zusammenhang von Theologie und Anthropologie, also die Tatsache, daß in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt ist, aus dem Auge verloren zu haben.

Eine ganze Reihe von Symptomen deuten in diese Richtung. Um im Bild Kierkegaards zu bleiben, so stand insbesondere die sich radikalisierende Flanke der Nachkriegstheologie im Begriff, auf dem Turm ihres »Schlosses« halbmast zu zeigen. So jedenfalls ließ es ihr aggressiver Name einer »Gott-ist-tot-Theologie« vermuten (6). Der Kontakt mit dem Offenbarungsgott schien gebrochen, das »Antlitz des Vaters« (SCHNEIDER) verdunkelt (7).

Nicht weniger aufschlußreich sind die kompensatorischen Initiativen, die in der Unterschiedlichkeit ihrer Perspektiven insgesamt das Hausrecht des Menschen und seiner Lebenswelt im theologischen Denkraum bekräftigen. Die Namen sprechen für sich: Einer »Theologie der weltlichen Wirklichkeiten« reihte sich eine Theolo-

gie des Friedens, der Hoffnung und des Todes an (8). Das konnte freilich HANS-RUDOLF MÜLLER-SCHWEFE bei seiner Standortbestimmung nicht hindern, der »Theologie in unserer Zeit« angesichts der in ihrem Hauptstrang zu verzeichnenden Verstrickung in Struktur- und Methodenprobleme einen fortschreitenden Gegenstandsverlust zu attestieren (9). Auch wenn die Mehrzahl dieser Komplementär-Entwürfe erst nach seinem Bestimmungsversuch publik wurde, behielt er mit seiner Diagnose recht. Das wirft den Gedanken erneut auf die Ausgangsposition zurück: Nichts ist so dringlich wie das, was sich im Spektrum der Gegenwartstheologie bereits abzuzeichnen beginnt: ihre Selbstkorrektur. Doch wo finden sich die konkreten Belege für diesen Vorgang?

Zur Quaestio facti

Sie finden sich ausgerechnet in dem von Müller-Schwefe besonders kritisch beleuchteten Feld der theologischen Methodendiskussion (10)! Bevor die Entwürfe zu alternativen Theologien einsetzten, kam es schon zu Beginn der fünfziger Jahre zu einer denkwürdigen »Selbstkorrektur« im Methodenbereich, als ERNST KÄSEMANN auf einer Tagung der »Alten Marburger« gegen den erklärten Trend der Bultmann-Schule für das Recht der Rückfrage nach dem historischen Jesus eintrat (11). Wenn man sich vergegenwärtigt, daß ALBERT SCHWEITZERS »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« in das enttäuschende Ergebnis ausmündete, daß der Ertrag dieser Forschung als »negativ« zu beurteilen sei, lernt man die Kühnheit des von Käsemann gehaltenen Plädoyers erst vollständig ermessen. Schweitzer faßte zusammen:

Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück (12).

Wenn Schweitzer im Fortgang der Stelle das »Befremden« vermerkt, das die »Theologie der letzten Jahrzehnte« angesichts dieses Verdämmerns der historischen Konturen Jesu ergriffen habe, bringt er damit auch die Reaktion auf die Methode zum Ausdruck, die für diesen Vorgang verantwortlich zeichnet. Bei ihrem Einbruch in den theologischen Denkraum zunächst heftig bekämpft, dann aber angesichts der erzielten Ergebnisse enthusiastisch begrüßt, war die historische Kritik um die Mitte dieses Jahrhunderts mehr und mehr zum Anlaß eines umsichgreifenden Unbehagens geworden. Und diese Besorgnis entsprang nicht nur dem immer deutlicher zutage tretenden »Subtraktionseffekt« dieser Methode, der es nach der Bemerkung eines ironischen Beobachters dahin brachte, daß die noch als authentisch geltenden Jesusworte auf einer Postkarte unterzubringen seien, sondern mehr noch dem Entzug jener Anhaltspunkte, auf die sich das von Schweitzer abschließend angesprochene »mystische Verhältnis zu Jesus« stützt (13). Schon auf Herrenworte im Umfang einer Postkarte läßt sich weder das »Haus« des Christenglaubens noch das Gebäude einer christlichen Theologie errichten; erst recht ist das Christentum von seinem Fundament her bedroht, wenn ihm die Voraussetzungen einer Christumystik, oder, wie es KIERKEGAARD ausdrückte, der »Gleichzeitigkeit mit Christus« entzogen werden; denn sie ist nach der »Anrufung« zu Beginn der »Einübung im Christentum« (von 1850) die Bedingung des Glaubens und, genauer noch, »der Glaube selbst« (14).

Auch wenn auf den Fanfarenstoß, mit welchem GERHARD MAIER das »Ende der historisch-kritischen Methode« ankündigte, wie nicht anders zu erwarten, nur ungläubiges Schweigen folgte, wuchs in der Folge doch das Verlangen nach Alternativen zur historischen Kritik (15). Einen wichtigen Vorstoß in dieser Richtung unternahm bereits, lange vor der heutigen Methodendiskussion, ROMANO GUARDINI, als er im Interesse einer die Klippen der historischen Kritik meidenden Annäherung an die Gestalt Jesu eine im Umgang mit geistesgeschichtlichen Gestalten gewonnene Methode entwickelte, die man als die einer »literarischen Einübung« bezeichnen könnte (16). Inzwischen hat vor allem das Verfahren der »Narrativität« von sich reden gemacht (17). Den imponierendsten, wenngleich in der Frage seiner Tragkraft noch völlig offenen Entwurf einer Konkretisierung hat unlängst GEORG BAUDLER mit seiner Christologie »Wahrer Gott als wahrer Mensch« (von 1978) vorgelegt (18). Es ist freilich sehr die Frage, ob die Narrativität, so sehr sie sich auch vom Zwang der literarischen Fixierungen befreite, schon ein hinreichend reflexes Methodenbewußtsein entwickelte und, sofern sie sich der »Lust am Fabulieren« überläßt, die ihr als Methode unvermeidlich gezogenen Grenzen zu sehen und anzugeben vermag.

Insofern dürfte sich die Lösung des Methodenproblems allenfalls auf dem Weg einer »Totalisierung« der Narrativität ergeben. Dabei müßte sich ihre »Weite«, die wieder ein Reden von Jesus im Sinn der ihm nachträglich zugeeigneten Redestücke ermöglicht, mit jener »Tiefe« verbinden, die an sein mystisches Fortleben in der Gemeinschaft der Glaubenden heranführt. Denn mit dem Moment der »Weite« würde der Subtraktionseffekt der historischen Kritik überwunden, während mit der »Tiefe« jene Beziehung wiedergewonnen würde, die Schweitzer mit dem Wort von dem »mystischen Verhältnis« zu Jesus anspricht. Damit ist zumindest die Richtung angegeben, in der die methodologische Selbstkorrektur der Theologie zu suchen ist.

Von der Öffentlichkeit fast unbemerkt, schichtete seit Beginn der sechziger Jahre HANS URS VON BALTHASAR mit unerschöpflicher Gestaltungskraft den mächtigen Bau seiner »Herrlichkeit« auf, die mit ihrer Fortführung zur »Theodramatik« zudem einen bemerkenswerten Beitrag zur Kategorienkritik leistete (19). Angesichts des beklemmenden Schweigens, mit dem die Entstehung des gigantischen Werks aufgenommen wurde, fühlt man sich, zumindest von der Resonanz her, an das Zarathustra-Wort erinnert: »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.« (20) Geleitet von einem eher abkünftigen Offenbarungsverständnis, das die Heilsüber-eignung von der »Schau der Gestalt« erwartet, unternimmt Balthasar sowohl mit der »Herrlichkeit« als auch mit der »Theodramatik« einen umfassenden Wiedereinholungsversuch, der die Rückgewinnung der mit der Verselbständigung der Kunst verlorenen Dimension des Schönen zum Ziel hat (21). Wie die Rede von der »Gestalt-schau« erkennen läßt, setzt der Begriff des Ästhetischen dabei in seiner subtilsten Höhe an, dort, wo sich das Gottesgeheimnis entbirgt und dem menschlichen Blick »ansichtig« wird, um von dort-her dann aber auch den ganzen Bereich des Kunst-Schönen zu umgreifen. Seltsam berührt nur, daß sich die versuchte Rückgewinnung fast ausschließlich auf das Zeugnis der Literatur verläßt, obwohl doch der Quellenwert der Kunst und Musik, wie gerade auch Balthasar betont, nicht weniger hoch zu veranschlagen ist (22). Demgegenüber stellt sich heute, nicht zuletzt auch angesichts der von der Methodenlage ausgeübten Restriktion, unabweislich die Frage, ob es sich die Theologie noch weiterhin leisten kann, so gut wie achtlos am Zeugnis der künstlerischen Aussagen vorbeizugehen. Gerade in einer Phase der Glaubensgeschichte, die durch die Verlagerung des Begründungskonzepts von der Argumentation auf die Erfahrung gekennzeichnet ist, spricht alles für die Verneinung dieser Frage.

Scharf kontrastiert mit der Stille, in der sich der Aufbau der theologischen Ästhetik vollzog, das lautstarke Echo, von dem der Aufbruch der von MOLTSMANN und METZ entworfenen Politischen Theologie, vor allem in ihrer lateinamerikanischen Ausprägung als »Theologie der Befreiung«, begleitet war (23). Doch so hoch die Wogen der Emotionen in diesem Fall gingen, darf doch der kompensatorische Charakter der damit einsetzenden Entwicklung nicht übersehen werden. Wie schon die im Bereich der theologischen Glaubensbegründung zu beobachtende Schwerpunktverlagerung erkennen läßt, vollzieht die Gegenwartstheologie – nicht nur in dem dafür sensibelsten fundamentaltheologischen Bereich – insgesamt eine »Kehre«, durch die sie sich von der Position des auf argumentative Beseitigung seiner Zweifel drängenden Einzelnen weg bewegt, um sich der Interaktion der Glaubenden in Wort und Liebe als dem Zentralsubjekt theologischer Besinnung zuzuwenden. In der Politischen Theologie geht es letztlich um die Konstituierung dieses umfassenderen Subjekts, auch wenn ihren Vertretern in der Regel nur ein Teilaspekt dieser Problematik vor Augen steht: die Wiedergewinnung der sozialen Dimension oder, was dasselbe besagt, die soziale Integration der Theologie.

Das ist durchaus kein Vorstoß in Neuland. Vielmehr handelt es sich dabei, wie bei einer ganzen Reihe vermeintlicher Innovationen, lediglich um die Wiederentdeckung der alten, schon von der Patristik und noch von der Theologie der Romantik vertretenen Ansicht, daß das Subjekt der theologischen Besinnung nicht so sehr der einzelne als vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden und der in ihr mystisch fortlebende Christus sei. Das klingt ebenso in der augustianischen Formel von dem »Unus Christus amans seipsum« an wie in der These MÖHLERS, daß der, welcher das Ganze schuf, nur vom Ganzen gedacht und erfaßt werden könne (24). Und trotz aller sozialkritischen Überlagerungen läßt sich nicht übersehen, daß das Streben nach einem umfassenderen Begriff von theologischer Subjektivität auch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu-

grunde liegt (25). Das aber bringt die Politische Theologie, die von allen »Korrekturformen« am stärksten Gefahr lief, ins Abseits des bloß Sensationellen verwiesen zu werden, in einen direkten Bezug zu einem Problemfeld, wie es zentraler und aktueller kaum gedacht werden kann.

Um die Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension geht es auch den Ansätzen zu einer »therapeutischen Theologie« (26). Den ersten Anstoß zu ihrer Konzeption gab LESSING, der in seinem Notschrei über den »garstigen breiten Graben«, der ihn von der charismatischen Ausgangssituation des Christentums trenne, Klage darüber führte, daß die die apostolische Verkündigung (nach Mk 16, 20) begleitenden Zeichen inzwischen zu bloßen »Nachrichten« von Wunderzeichen herabgesunken seien (27). Auf bloß »zufällige Geschichtswahrheiten« könne aber niemals ein »ewiges Bewußtsein« im Sinne des vom Christentum geforderten unbedingten Glaubens gegründet werden (28). Fraglos trifft das Lessing-Wort ins Zentrum der Problematik, an der die neuzeitliche Theologie insgeheim laboriert, obwohl ihr Außenseiter Kierkegaard sein ganzes spekulatives und religiöses Ingenium auf ihre Aufarbeitung verwendet hatte (29).

Zu den unterschiedlichen Gründen, die zu den von Lessing beklagten »Ausfallserscheinungen« führten, gehört zweifellos auch das, was man die »Heilsvergessenheit« der neueren Theologie nennen könnte. Nicht umsonst erblickt HEIDEGGERS »Humanismusbrief« das eigentliche Verhängnis der Gegenwart im Verlust der »Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen« bleibe:

Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil (30).

Tatsächlich gewann schon die Theologie der Vorzeit ihre systematische Geschlossenheit nicht zuletzt dadurch, daß sie die machtvollen Heilszusagen des Evangeliums in einem schon in diesem ein-

setzenden Transformationsprozeß zu Argumenten umstilisierte und dann für ihre spekulative Arbeit in Anspruch nahm (31). Im Bund mit der von Kierkegaard geübten Systemkritik geht die therapeutische Theologie demgegenüber darauf aus, diese funktionalisierende Abzweckung der Wunderberichte rückgängig zu machen und im Zug dieses »Reduktions- und Restitutionsverfahrens« die Möglichkeiten direkter Heilzusage wiederzugewinnen.

In diesem Zusammenhang sei abschließend auch noch einmal die »Theologie der weltlichen Wirklichkeiten« erwähnt, die gegen Ende der sechziger Jahre eine kurzfristige Scheinblüte erlebte. Auch wenn ihr Ertrag nicht hoch zu veranschlagen ist, hat sie doch eine spezifische Bedeutung als Indiz. Denn mit ihr griff der Korrekturprozeß, in dem die Gegenwartstheologie begriffen ist, weit über ihre Veranlassung in der kierkegaardschen Systemkritik zurück. Als theologische Wiedergewinnung der Weltwirklichkeit reagierte sie vielmehr auf den unterschwelligen Akosmismus, dem die Theologie seit AUGUSTINS Zwei-Reiche-Lehre verfallen, und der in den mittelalterlichen Traktaten über die »Nichtigkeit der Welt« manifest geworden war (32). Indem sie das Herrenwort »Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber an sich selber Schaden nimmt?« (Lk 9, 25) radikalisierte und zum Programm ihres Vorgehens erhob, mußte sie am Ende dieser Wegstrecke die Erfahrung machen, daß sie mit ihrem Weltverzicht die Brücken zum Menschen, in letzter Konsequenz aber auch zum Offenbarungsgott abgebrochen hatte. Das eine verdeutlichen die DOSTOJEWSKIJ-Gestalten, die sich wie Aljoscha Karamasow zwar einer subtilen Mystik verschreiben, ihr aber gleichzeitig durch die Absage an eine Welt, in der unschuldige Kinder leiden müssen, den Boden entziehen (33). Die zweite, ungleich radikalere Konsequenz kommt in der »Gott-ist-tot-Theologie« zum Vorschein, sofern diese in ihrer Abkunft von NIETZSCHE insgeheim auf den Akosmismus der Vorzeit reagiert. Doch was besagt das insgesamt?

»Selbstkorrektur« wozu?

Im Durchgang durch die unterschiedlichen Problemfelder, in denen der Vorgang der »Selbstkorrektur« dingfest gemacht werden konnte, traten eine ganze Reihe von Motivationen zutage. Neben dem Gedanken, daß der Glanz, in dem sich die Systemtheologie darstellt, mit einem ungeheuren Verdrängungsprozeß einhergeht, steht das von LESSING geweckte Gefühl, nicht mehr an die Offenbarungsquelle heranzukommen, weil gerade die zu ihrer Erschließung eingesetzte historische Kritik, so hoch die Ergebnisse der durch sie instrumentalisierten Theologie zu veranschlagen sind, keine »Vergegenwärtigung« der Zeugnisinhalte zu leisten vermag. Und neben dem Eindruck, daß bei der systemgerechten Ausformung der Theologie ganze Dimensionen »abgeschrieben« wurden, steht die Vermutung, daß der spätantike und hochmittelalterliche Akosmismus im theologischen Denken immer noch regieführend sei, verstärkt noch durch den Verdacht, daß spezifische Krisenerfahrungen der Gegenwartstheologie durch derartige »Ausfallerscheinungen« noch am besten erklärt werden könnten. Mit diesem Pluralismus der Motivationen droht sich nun aber eine Erwartung zu zerschlagen, die sich zu Beginn als ausgesprochene Hoffnungsperspektive ergeben hatte. Im Gegeneinander der theologischen Richtungen und Tendenzen schien in der Tat mit dem Begriff der »Selbstkorrektur« ein Schlüssel gefunden worden zu sein, der es erlaubte, das Vierende auf einen einheitlichen Nenner zu bringen. War dieser Eindruck wirklich nur eine Illusion?

Sicher nicht! Denn die Vielheit der Motivationen schließt die Möglichkeit einer Zusammenschau nicht aus. Es mag zwar befremden, daß mit dem Begriff der »Selbstkorrektur« dafür lediglich ein kritischer Gesichtspunkt angegeben werden konnte. Doch läßt sich daraus aus zwei Gründen kein durchschlagender Einwand ableiten. Zum einen schließt die Subsumierung der disparaten Erscheinungs-

formen der Gegenwartstheologie unter einem kritischen Gesichtspunkt die Entdeckung konstruktiver Gesamtbilder keineswegs aus; zum anderen enthält der Begriff der »Selbstkorrektur« einen durchaus positiven Hintersinn, den es abschließend auszuarbeiten gilt.

Wie WOLFGANG WIESER nachwies, erweist sich ein System durch kaum etwas so eindeutig als lebend wie durch seine Befähigung zur vollständigen, von Lernprozessen gesteuerten Selbstkorrektur (34). Auch wenn sich der Unterschied zwischen organischen und mechanischen Systemen seit Erscheinen seiner Untersuchung (von 1959) noch so sehr verringert hat, ist seine These tragfest genug, die »Lebendigkeit« der Theologie durch den Nachweis ihrer selbstkritischen und auf Selbstkorrektur abzielenden Initiativen unter Beweis zu stellen. Das ist vor allem im Blick auf NIETZSCHES Prognose wichtig. Wo er, am »Sterbebette des Christentums« stehend, nur noch eine Agonie wahrzunehmen glaubte, kommt ein echter Lebensprozeß zum Vorschein (35). Mit dem Befähigungsnachweis der Theologie zur Selbstregenerierung widerspricht sie aber auch dem weitverbreiteten Eindruck, als sei der Pluralismus ihrer Richtungen und Tendenzen das Symptom einer Auflösungserscheinung oder doch wenigstens einer differenzierenden Auffächerung, die womöglich noch dem Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit, keinesfalls aber dem des durch sie zu orientierenden Glaubens zugute kommt. Wenn sie nämlich auf ihre Selbstkorrektur hinarbeitet, wirkt der Differenzierungstendenz eindeutig eine integrative Gegenbestrebung entgegen, die bei aller Komplexität des erreichten Zustands ihre Geschlossenheit und Einheit zum Ziel hat. Das aber besagt, daß auch die Gegenwartstheologie nicht aufgehört hat, dem Interesse des Glaubens – und damit des Menschen – zu dienen.

Damit kommt aber auch schon das in dem kritischen Gesichtspunkt eingeschlossene Moment der Positivität zum Vorschein. Eine Theologie, die auf die Wiedergewinnung der sozialen, ästhetischen und therapeutischen Dimension ausgeht, betreibt diese Integration nicht nur um ihrer wissenschaftstheoretischen Geschlossenheit,

sondern vor allem um des Menschen willen. Daß er sich, wie man in Abwandlung der Kierkegaard-Metapher sagen könnte, bei aller Bewunderung durch den Glanz ihres Systembaus frustriert fühlte, hing nicht zuletzt damit zusammen, daß er in elementaren Vollzugsformen seiner Selbstverwirklichung in diesem System nicht vorkam. So erging es ihm in seinem Verhältnis zur Theologie im Grunde noch schlechter als in dem zur Kirche, in welchem er es weithin nur noch zu Teilidentifikationen brachte. Angesichts dieses Notstands schafft die »Selbstkorrektur« einen grundlegenden Wandel. Unabhängig von ihrer wissenschaftstheoretischen Relevanz, die besonders dann, wenn sie in ihre Konsequenzen hinein ausgeleuchtet wird, nicht hoch genug veranschlagt werden kann, gibt sie dem mit der Theologie konfrontierten Menschen das Gefühl, wieder bei ihr »zu Hause« zu sein (36). Doch was läge zugleich auch mehr im Interesse einer als Theorie der Heilsvermittlung verstandenen Theologie als der insistent ins Werk gesetzte Versuch, für den durch ihre Systemgestalt frustrierten glaubensbereiten und glaubenswilligen Menschen wieder »bewohnbar« zu sein?

ANMERKUNGEN

(1) NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral III, § 27. Diesen Gedanken legte GERD-GÜNTHER GRAU seiner religionsphilosophischen Studie über Kierkegaard zugrunde: Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens, Frankfurt a. M. 1963; dazu meine Besprechung »Kein Glaubensheld«, in: Hochland 57 (1964/65), 173–177.

(2) Zu diesem Begriff PAUL WATZLAWICK, Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter, in: Der Mensch und seine Sprache, Frankfurt/M. 1979, 243–264.

(3) Dazu WOLFHART PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1977; PETER L. BERGER, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt a. M. 1972; JOHANN B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1978. An Überblicken zur Gegenwartstheologie seien genannt J. SPERNA WEILAND,

Orientierung. Neue Wege in der Theologie (Originaltitel: Orientatie), Hamburg 1968; GERHOLD BECKER, Theologie in der Gegenwart, Regensburg 1978; PETER EICHER, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980.

(4) KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode (Ausgabe RICHTER 1962), 42; ähnlich eine Tagebuchaufzeichnung von 1846.

(5) Dazu GERHARD EBELING, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (UTB 446), Tübingen 1975, 1–12.

(6) Einen instruktiven Überblick bietet JOURDAIN BISHOP, Die Gott-ist-tot-Theologie (Originaltitel: Les théologiens de »la mort de Dieu«), Düsseldorf 1968.

(7) Dazu mein Beitrag »Das verhüllte Antlitz. Zum 75. Geburtstag Reinhold Schneiders«, in: Internationale Katholische Zeitschrift 5 (1978), 425–428; ferner mein Versuch »Versöhnter Abschied. Zum geistigen Vorgang in Schneiders Winter in Wien«, in: Widerruf oder Vollendung? Reinhold Schneiders »Winter in Wien« in der Diskussion, Freiburg i. Br. 1981, 129–156.

(8) Dazu der von HANS JÜRGENSCHULTZ hrsg. Sammelband »Frömmigkeit in einer weltlichen Welt«, Stuttgart 1960; ders., Konversion zur Welt. Gesichtspunkte für die Kirche von morgen, Hamburg 1964; EUGEN BISER, Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf, München 1960; JOSEPH COMBLIN, Theologie des Friedens (Originaltitel: Théologie de la Paix), Graz – Wien – Köln 1963; KARL RAHNER, Zu einer Theologie des Todes, Freiburg i. Br. 1958.

(9) MÜLLER-SCHWEFE, Der Standort der Theologie in unserer Zeit, Göttingen (Kleine Vandenhoeck-Reihe 17) 1956.

(10) Dazu GERHARD SAUTER, Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie, München 1970; Mehrdimensionale Schriftauslegung? Hrsg. von JOSEPH SAUER, Karlsruhe 1977; ferner HELMUT PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976.

(11) KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (Vortrag auf einer Tagung der »Alten Marburger« am 20. 10. 1953), erstmals veröffentlicht in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954), 125–153; dazu JAMES M. ROBINSON, Kerygma und historischer Jesus, Zürich – Stuttgart 1960, 9ff.

(12) SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, München und Hamburg 1966, 620.

(13) SCHWEITZER, a. a. O., 629; zum folgenden mein Beitrag »Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode«, in: Mehrdimensionale Schriftauslegung? (9–34).

(14) KIERKEGAARD, Einübung im Christentum (Ausgabe REST), Köln und Olten 1951, 57.

(15) MAIER, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1974.

(16) So meine Schrift »Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis«, Paderborn 1979, 65–73.

(17) Dazu HARALD WEINRICH, Narrative Theologie und JOHANN B. METZ, Kleine Apologie des Erzählens, in: CONCILIUM 9 (1973), 329–341; ferner ULRICH SIMON, Story and Faith in the biblical narrative, London 1975.

(18) Dazu mein Beitrag »Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie«, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 103 (1981), 56–59.

(19) Das seit 1961 erscheinende Triptychon stellt auf dem ersten »Flügel« unter dem Gesamttitel »Herrlichkeit« die theologische Ästhetik dar; es umfaßt drei umfangreiche Bände. I: Schau der Gestalt, II: Fächer der Stile (Teil 1: Klerikale Stile, Teil 2: Laikale Stile), III, 1: Im Raum der Metaphysik (Teil 1: Altertum, Teil 2: Neuzeit), III, 2: Theologie (Teil 1: Alter Bund, Teil 2: Neuer Bund, als Teil 3 ist vorgesehen: Ökumene). Das Mittelstück behandelt in wiederum drei Bänden die Theodramatik I: Prolegomena, II: Die Personen des Spiels (Teil 1: Der Mensch in Gott, Teil 2: Die Personen in Christus), III: Die Handlung, als Band IV ist vorgesehen: Das Endspiel. Nach dem Gesamtentwurf hätte der zweite »Flügel« die Theologische Logik zu behandeln. Dazu mein Beitrag »Theologischer Kategorienwechsel«, in: Theologische Revue 72 (1976), Sp. 441–450; ferner die demnächst am gleichen Ort erscheinende Würdigung »Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars Theodramatik«.

(20) NIETZSCHE, Zarathustra II, Die stillste Stunde.

(21) So auch EICHER, Theologie, 187f.

(22) Dazu die kongeniale Deutung des Abschieds-Terzetts aus der »Zauberflöte« in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 462–471. Selbstverständlich werden in dem Monumentalwerk die großen Namen von BACH, BEETHOVEN, MICHELANGELO, MOZART und REMBRANDT öfter genannt; doch wird das Zeugnis ihrer Werke nirgendwo thematisch aufgerufen.

(23) Dazu MOLTSMANN / OELMÜLLER, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »Politischen Theologie«, München – Mainz 1970; ferner METZ, Das Problem einer »Politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium 4 (1968), 403–411, und PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie, 50–64.

(24) MÖHLER, Die Einheit der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (§ 31), Tübingen 1843, 99ff.; ferner meine Schrift »Erkenne dich in mir. Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit«, Einsiedeln 1955.

(25) Dazu die Untersuchung von CLAUS BUSSMANN, Befreiung durch Jesus. Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980.

(26) Dazu der Sammelband »Heilkraft des Heiligen«, Freiburg i. Br. 1975; ferner mein Beitrag »Prolegomena zu einer therapeutischen Theologie«, in: Grenzen der Medizin, hrsg. von MICHAEL STEINHAUSEN, Heidelberg 1978, 114–121, sowie mein Aufsatz »Die verlorene Dimension«, in: Bensberger Manuskripte Nr. 23, Thomas-Morus-Akademie, Bensberg 1979.

(27) LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (von 1777).

(28) Den Ausdruck »ewiges Bewußtsein« verwendete KIERKEGAARD im Leitwort zu seinen »Philosophischen Brocken« (von 1844); Näheres dazu in meiner Schrift »Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie«, Freiburg i. Br. 1975, 28ff.

(29) Nachdem KIERKEGAARD sich bereits in den »Philosophischen Brocken« dem Notschrei Lessings gestellt hatte, ging er in seiner letzten religionsphilosophischen Schrift, der »Einübung im Christentum« (von 1850) nochmals mit dem Instrumentarium einer »Christologie von innen« auf sie ein; dazu mein Beitrag »Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen«, in: Wer ist Jesus Christus? Hrsg. von JOSEPH SAUER, Freiburg i. Br. 1977, 165–200. Lessings Notschrei legte, obwohl kaum reflektiert, eine derart tiefe Zäsur in den Geschichtsgang der neuzeitlichen Theologie, daß sie in ihren signifikantesten Erscheinungsformen als der fortlaufende Versuch einer Kompensation dessen verstanden werden kann, was mit der Transformation des urchristlichen »Erweises des Geistes und der Kraft« in bloße Nachrichten davon verlorengegangen war: die Dialektische Theologie als Reaktion auf den Niedergang der appellativen Rede; BULTMANN'S »Existenziale Interpretation« als Versuch der Wiedergewinnung des Existenzinteresses; die Politische Theologie als Versuch der Wiedergewinnung des Gesellschaftsbezugs; die fundamentaltheologische Betonung des Erfahrungsmoments als versuchte Aufarbeitung des Evidenz- und Empiriedefizits; die Theologische Ästhetik als Versuch der Wiedergewinnung des Sprachmelos und seiner Effizienz. Es liegt in der Konsequenz dieser Ableitung, daß auch die Ansätze zu einer therapeutischen Theologie in eben diesem Zusammenhang gesehen werden.

(30) HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«, Bern 1954, 102.

(31) Nach REGINALD H. FULLER (Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1968, 57ff.) läßt sich dieser Transformationsprozeß besonders deutlich am Markusbericht von der Heilung des Gelähmten (2, 1–12) nachweisen.

(32) So etwa der Traktat INNOZENZ III. »De contemptu mundi, sive De miseria conditionis humanae«; dazu HEINZ ROBERT SCHLETTE, Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1961; ferner die thematischen Ausführungen meiner Schrift »Theologie und Atheismus«, München 1972, 74–78.

(33) In dem Kapitel »Die Hochzeit zu Kana in Galiläa« ist die Religiosität Aljoschas noch durchaus kosmisch akzentuiert, wenn es von ihm heißt: »Ihm war, als verbänden sich unsichtbare Fäden von allen diesen zahllosen Welten Gottes in ihm, und seine ganze Seele erbebte in der Berührung mit anderen Welten«; doch ist diese Welt-Mystik insgeheim übergriffen von der »Empörung« über eine um den Preis des Leidens Unschuldiger erkaufte Welt, zu der er sich in dem gleichnamigen Kapitel durch seinen Bruder Iwan überreden ließ. Dazu ROMANO GUARDINI, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, München 1947, 113–162.

(34) WIESER, Organismen, Strukturen, Maschinen. Zu einer Lehre vom Organismus, Frankfurt a. M. 1959.

(35) NIETZSCHE, Morgenröte I, § 92.

(36) Bei der Analyse der Selbstkorrektur stellte sich nicht umsonst das Bild des von der Kybernetik untersuchten »Regelkreises« ein. Auch wenn es sich bei ihr um Erscheinungen handelt, die sich zunächst am »Rand« des theologischen Systemgebäudes abspielen und noch weit davon entfernt sind, auf sein Zentrum Einfluß zu gewinnen, wirken sie doch unverkennbar auf ein anderes Gesamtkonzept vom Aufbau der theologischen Disziplinen hin. War dieses bisher linear strukturiert, so daß sich ein progressiver Ablauf von den theologischen Erschließungswissenschaften (Fundamentaltheologie und Exegese) über die Zentraldisziplinen (Dogmatik und Moraltheologie) zu den Anwendungswissenschaften (Pastoraltheologie, Katechetik und Homiletik) ergab, so legt sich nunmehr statt dessen das zyklische Modell nahe, dem bereits PSEUDO-DIONYSIUS und insbesondere NIKOLAUS VON KUES mit seiner Lehre von der Kreisgestalt der Gotteswissenschaften das Wort geredet hatten. Seine letzte Rechtfertigung erlangt dieses zyklische Modell allerdings nicht schon durch eine Extrapolation der dem Modell der Selbstkorrektur zugrundeliegenden Tendenz. Vielmehr ergibt sie sich aus der methodenkritischen Notwendigkeit, »hinter« die literarisch fixierten und im Sinn des literarischen Mediums auch stilisierten Zeugnisse auf die vorliterarische Verkündigung in der ganzen Breite ihrer sprachlichen Vielfalt zurückzugreifen. Das führt in innerster Konsequenz zu einer Neueinschätzung der Predigt, die nun nicht mehr nur als die kerygmatische Promulgation des theologischen Gedankens, sondern, unbeschadet der Richtigkeit dieser Deutung, zugleich als die elementare »Rückübersetzung« der literarisch fixierten Texte in die Sprachgestalt ihres ursprünglichen Gesprochenseins erscheint. Daraus ergibt sich eine völlig neue Verklammerung von Anwendungs- und Erschließungswissenschaften, die ihrerseits doch nur als eine unmittelbare Konkretisierung des zyklischen Modells zu gelten hat. Dazu auch die Ausführungen meines demnächst erscheinenden Paulus-Buchs »Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung«, Graz 1981, 203–231.

BIOGRAPHIE

EUGEN BISER, geboren 1918, Theologiestudium in Freiburg, langjährige Seelsorgetätigkeit, Dr. theol. 1956, Dr. phil. 1961, Habilitation 1965, Professor für Fundamentaltheologie in Passau (mit Nebentätigkeiten in Marburg/Lahn, Bochum, Saarbrücken) und Würzburg, seit 1974 Ordinarius für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München.

VERÖFFENTLICHUNGEN

Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; Der Helfer, München 1973; Provokationen der Freiheit, München – Salzburg 1974; Glaubensverständnis, Freiburg 1975; Religiöse Sprachbarrieren, München 1980; Menschsein in Anfechtung und Widerspruch, Düsseldorf 1980; Überredung zur Liebe, Regensburg 1980; Dasein auf Abruf, Düsseldorf 1981; Der Zeuge, Graz 1981. Außer mehr als einem Dutzend weiterer Buchveröffentlichungen eine große Anzahl von Beiträgen in Sammelwerken und Zeitschriften vorwiegend religionsphilosophischer, theologischer, sprachtheoretischer und literarkritischer Thematik.

Mitarbeit in: Lexikon für Theologie und Kirche, Handbuch religiöser Grundbegriffe, Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Katholisches Soziallexikon und »Kunst und Kirche«.