

Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie

Von Joseph Kardinal Ratzinger

I. Die Grenze des Anspruchs der Kirche und der Pluralismus menschlicher Entscheidungen

Das Stichwort Pluralismus ist um die Jahrhundertwende in England für den politisch-sozialen Bereich erarbeitet worden¹. Es wurde einer Souveränitätslehre entgegengesetzt, in der nur die einzelnen Individuen dem Staat und seinem Hoheitsanspruch gegenüberstanden. Pluralismus will diesem reinen Anspruch des Staates gegenüber besagen, daß jeder einzelne in einer Vielfalt sozialer Gruppierungen lebt, aus der eine Vielfalt sozialer Rollen folgt, in denen keiner der Mensch ganz aufgeht. Der Staat ist in dieser Sicht nur *eine* Gruppierung unter anderen: Er kann keine letzte Autorität über den Menschen ausüben, sondern ihn nur in einer bestimmten sozialen Rolle beanspruchen, neben der die verschiedenen anderen Rollen stehen. Das konkurrierende Geflecht der Rollen ist so als eine Ordnung der Freiheit aufgefaßt. Der Mensch bleibt immer mehr als jede Rolle; nirgendwo kann er total vereinnahmt werden. Die Vielheit der Ordnungsträger, die sich in die Gestaltung des sozialen Lebens teilen, wird zur Gewähr gegen die Konzentration der Macht und soll den Freiraum für das Eigene der Persönlichkeit sicherstellen. Solche Vorstellungen, die dem Staatsgedanken der Aufklärung entschieden entgegengesetzt waren, hatten sich aus der Anknüpfung an Forschungen über das Genossenschaftswesen des Mittelalters ergeben und insofern bewegten sie sich durchaus auf der Linie sozialer und politischer Überlieferungen des Christentums. Übrigens hat die katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert ähnliche Gedankengänge entwickelt. Die Einschränkung der Staatsautorität auf das ihr zukommende Gebiet wie die Betonung der sozialen Einheiten im vorstaatlichen Bereich gehört in der Tat zu den ältesten Konstanten christlicher Bemühung um die rechte Gestalt des Gemeinwesens².

¹ Vgl. P. Henrici, Kirche und Pluralismus, in: Internationale katholische Zeitschrift 12 (1983) 97–100; Chr. Graf v. Krockow, Pluralismus, in: RGG V 421 f (Lit.).

² Vgl. J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre (Studienausgabe Köln 1975); Cl. Ruhnau, Der Katholizismus in der sozialen Bewährung (Paderborn 1980); zu den historischen Wurzeln das klassische Werk von O. v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bde. (Berlin 1868–1913).

Dennoch mußten die Ideen Laskis und verwandter Denker von ihrer inneren Konsequenz her eines Tages auch zur Frage an die Kirche werden: Wenn jeder Sozialkörper nur relativ ist, wenn jeder nur Gehorsam innerhalb seines Ordnungsbereichs und der damit verbundenen sozialen Rolle verlangen darf, muß das nicht auch für die Kirche gelten? Muß dann nicht auch sie als Verband unter Verbänden gesehen werden und ihre Autorität entsprechend begrenzt verstehen? Muß dann nicht auch für die Kirche das Gewissen, das Letzte und Eigentliche der Persönlichkeit, oberhalb aller sozialen Rollen als unantastbar und unberührbar gelten? Muß sie sich nicht auf den von ihr vertretenen Interessen- und Bedürfnisbereich, die Regelung des religiösen Bedürfnisses zurückziehen? Hier entsteht freilich die umgekehrte Frage: Was ist religiöses Bedürfnis, religiöses Interesse? Ist es ein begrenztes Bedürfnis neben und mit anderen, dem Bedürfnis nach Nahrung, nach Kleidung, nach Erholung, nach beruflicher Erfüllung usw.? Oder ist nicht etwa das religiöse Bedürfnis gerade der Ausdruck der eigentlichen, letzten Bindung des Menschen, in der es nun ganz und gar um ihn selber geht? Und ist dann nicht von selbst die Gemeinschaft, die diesem letzten Bedürfnis zugeordnet ist, in dem die Identitätsfindung des Menschen auf dem Spiele steht, auch der eigentliche Identifikationsort des Menschen, in dem er alle Rollen überschreitet? Wo sonst und wie sonst sollte er sie überhaupt überschreiten und irgendwann und irgendwo dann doch in allen Rollen er selber sein? Muß also die Gemeinschaft, die diesem Bedürfnis zugeordnet ist, nicht notwendig ganz anderer Art sein als alle übrigen Gemeinschaften?

Die Fragen, die von der Richtung Laskis ausgingen, blieben in Mitteleuropa zunächst weitgehend wirkungslos, weil hier zwischen den beiden Weltkriegen eine neue Zuwendung zum Gedanken der Autorität dominierte. Carl Schmitt, der Schöpfer der politischen Theologie, hat in den zwanziger Jahren die Ideen des Pluralismus als Zersetzung kritisiert und weithin Zustimmung gefunden³. Erst nach dem ungeheueren Mißbrauch der Autorität im Autoritarismus der totalitären Systeme entstand auch in Mitteleuropa eine neue Situation: Das Bild der Gesellschaft entsprach nun dem Modell des Pluralismus. Rechtlich und gesellschaftlich gesehen wurden die Kirchen zu einer Art von Verbänden; das war die gesellschaftliche Gestalt, in der sie ihren Freiraum behaupten und ihre Autonomie dem Staat gegenüber entfalten konnten. Mußten sie sich dann aber nicht auch wirklich als Verbände, auch nach innen, verhalten? Durfte kirchlicher Gehorsamsanspruch in dieser gesellschaftlichen Entwicklung weiter gehen als z.B. der einer Gewerkschaft? Könnte die Kirche mit ihren moralischen Imperativen an den Gesetzgeber eine andere Aufmerksamkeit verlangen als die anderen Interessengruppen? Wer von solchen Vergleichsparametern ausgeht und von da aus z.B. Lehrfreiheit in der Kirche begründen will, muß sich allerdings sagen lassen, daß keine Partei und kein Interessenverband hinsichtlich ihrer inneren Positionen einen ähnlichen Pluralismus von Lehrmeinungen dulden könnte, wie er sich gegenwärtig in der Kirche darstellt, weil damit jedwede gemeinsame Interessenvertretung illusorisch wäre.

³ C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (Kantstudien 35, 1930, 28–42).

Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, müssen wir noch eine andere Entwicklung ins Auge fassen, die sich mittlerweile in Gesellschaft und Kirche abgespielt hat⁴. Gleichzeitig mit der Suche nach dem Pluralismus vollzieht sich ja in der modernen Welt eine immer stärkere Bewegung zur Uniformität hin. Immer größere wirtschaftliche und politische Zusammenschlüsse mit den entsprechenden Konzentrationen von Macht entstehen. Durch die Massenmedien wird eine Uniformierung des Denkens, des Redens, des Verhaltens herbeigeführt, die ehemals unvorstellbar gewesen wäre. Diese Vereinheitlichung des Menschen, die ihn von außen nach innen bis ins Unbewußte hinunter prägt, ist Auswirkung der vorher erzielten Kommunikation in der technischen Gestaltung der Welt, die ihrerseits auf der mathematischen Enträtselung der Natur beruht. Während die großen Philosophien immer eine gewisse Partikularität behielten, sind die mathematische Naturwissenschaft und die technischen Disziplinen fast ohne kulturelle Eigenart. Diese Uniformität ist aber nur dadurch möglich, daß sich die technische Zivilisation auf einen ganz bestimmten Sektor menschlichen Erkennens der Wirklichkeit beschränkt. Sie ist ihrem Wesen nach positivistisch. Das bedeutet: Sie umfaßt nur den Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit, der der positiven Methode, d.h. der Falsifizierbarkeit unterworfen werden kann. Wieviel dadurch zu erreichen ist, wissen wir alle; wir erfahren es täglich und leben in unseren Alltagsgewohnheiten weitgehend von dem so Erreichten. Wie hoch der Kaufpreis ist, spüren wir freilich auch immer deutlicher an dem untergründigen Grollen des Wesens Mensch, ja der Erde, auf der wir leben, und der Luft, die wir atmen. Ich denke, wenn ich vom Kaufpreis rede, nicht eigentlich an die notwendige Doppelseitigkeit aller Wirkungen, sondern an das Tiefere, das im Spiele ist: Die Beschränkung auf das Konstatierbare und in der Wiederholung Falsifizierbare setzt den Verzicht auf eigentliche Wertentscheidungen, ja, den Verzicht auf die Wahrheitsfrage voraus. Ich sage nicht, daß sie nicht beides an ihrem Ort zuließe, nur in ihrem eigenen Gang kann beides nicht vorkommen. Da aber dieser Gang die Straße des Erfolgs ist, legt sich die trügerische Schlußfolgerung nahe, nur das in dieser Weise Gewisse sei vernünftig und nur das so Vernünftige habe Lebensrecht. Nicht die Methode als solche, wohl aber die Überwältigung durch ihren Erfolg droht so zur Zerstörung des Menschen zu führen. Von hierher erklärt sich zunächst, daß die Unifizierung der technischen Zivilisation zur Fragmentierung des philosophischen Bewußtseins und zur Auflösung seines eigentlichen Gehalts, nämlich der Wahrheitsfrage, geführt hat. Daraus gibt es zweierlei Ausgänge, die aber eigentlich nur einer sind: Philosophie kann versuchen, selbst ganz »positiv« zu werden; aber sie hat sich damit als Philosophie aufgehoben und die Wahrheitsfrage, die die Universität einst hervorgebracht hatte, ist dann in ihr als unwissenschaftlich abgetreten. Weil man aber im reinen Positivismus auf die Dauer nicht leben kann, bietet sich ein anderer Ausweg an: Wahrheit ist nicht Maß, sondern Produkt des Menschen. Sie wird

⁴ Im folgenden nehme ich Gedanken wieder auf, die ich zuerst entwickelt hatte in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Einsiedeln 1973) 11–16.

durch Bewährung ersetzt. Sie kann nun auch »wissenschaftlich« hergestellt werden; sie liegt in der Praxis, die Zukunft schafft. Wahrheit wird zur Methode, wo Methode als Form der Zukunftsgestaltung entwickelt wird. Die Situation, die daraus für den einzelnen Christen resultiert, hat der Psychologe Albert Görres kürzlich treffend folgendermaßen beschrieben: »Ich wähle den Cocktail von Plausibilitäten, der mir am besten schmeckt. In ihrem Glauben sichere Christen kommen sich selbst und anderen oft wie großenwahnsinnig oder überheblich vor, befallen von einem Unfehlbarkeitskomplex.«⁵ Lehramt wird bei einem so verstandenen Pluralismus zur puren Absurdität und zur Anmaßung. Die Heftigkeit, mit der heute jede Art von lehramtlichen Eingriff bekämpft wird, beruht meiner Überzeugung nach weitgehend auf diesem Bewußtseinsstand. Der Anspruch, Wahrheit als gemeinsame und damit auch verbindliche Größe aussagen zu können, erscheint als abstruse »mittelalterliche« Arroganz. Aber vielleicht sind auch tiefere seelische Schichten im Spiel: Der Verdacht, es könnte vielleicht doch in der Tat Wahrheit als erkennbare Größe und damit als Anspruch an mich geben, wirkt als Beleidigung, ja, als gefährlicher Angriff auf die Lebensform, in der man sich eingespielt hat; dagegen muß man sich mit der Leidenschaft zur Wehr setzen, die dort aufkommt, wo man sich selber im Tiefsten der Existenz betroffen fühlt.

Das Panorama der Probleme ist aber mit dem Gesagten noch nicht vollständig. Denn wir haben vorhin nur von der Krise der Philosophie gesprochen, die deswegen eine Krise der Universität und damit eine Zivilisationskrise der Gegenwart ist, weil sie Träger der Wahrheitsfrage und damit der Existenzfrage des Menschen ist. Wie aber steht es mit der Theologie? Ein bezeichnendes und unverdächtiges Streiflicht zu diesem Problem habe ich in den eben veröffentlichten autobiographischen Aufzeichnungen von Romano Guardini gefunden, dem großen – Deutschland und Italien verbindenden – Lehrer des Christseins in unserem Jahrhundert. Er schildert seinen schwierigen Weg zur Promotion und zum akademischen Lehramt, der ihm deswegen so schwer wurde, weil sich die Theologie in Deutschland dem methodischen Kanon der Universität voll unterworfen hatte, in der nur Historie und Naturwissenschaft als Wissenschaft galten. So war wissenschaftliche Theologie auf historische Theologie reduziert, aber Guardini wollte nicht Historiker werden, sondern eben Theologe und Philosoph – d.h.: Er wollte nicht herausbringen, wie dies oder jenes damals gewesen ist, sondern was an dem Damaligen und am Heutigen wahr ist und daher uns angeht. Mit solchem Bemühen aber fand er keinen Raum in der promotionsfähigen Theologie. Weil er das Bewußtsein hatte, dennoch etwas durchaus Universitätswürdiges zu tun, sagte er sich, er arbeite für eine künftige Universität, die es noch nicht gebe⁶. Soviel ich sehen kann, gibt es sie auch heute noch nicht, aber es müßte sie geben und man müßte auch weiter für sie arbeiten.

⁵ A. Görres, Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt, in: Internationale katholische Zeitschrift 12 (1983) 117–132, Zitat 119.

⁶ R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Schriften. Aus dem Nachlaß hg. von F. Henrich (Düsseldorf 1984) 46.

Allerdings hat sich gegenüber der Theologie der zwanziger Jahre, in der Guardini seinen Weg suchen mußte, ein erheblicher Wandel vollzogen. Historische Theologie ist wichtig; ich selbst habe mit Leidenschaft historisch gearbeitet und würde es gern wieder tun. Aber es ist offenkundig, daß damit das Ganze der Theologie nicht auszuschöpfen ist. Die Umorientierung der Wahrheitsidee auf die Praxis hin, die sich von der Frankfurter Schule und von der ganzen neomarxistischen Bewegung her vollzog und den alten Universitätspositivismus gründlich in Frage stellte, erschien so als eine unerwartete Chance für die Theologie, nun doch wieder zu einem neuen Rang in der Universität und zu einer neuen Bedeutung in der Gesellschaft zu kommen. Nun geht es nicht mehr um das Ausklammern von Wahrheit, sondern um deren Herstellung durch methodische Praxis. Im Fächergefüge der Theologie bietet dann die sogenannte Praktische Theologie den eigentlichen Ausgangs- und Endpunkt des Ganzen: Das Gesamtgefüge der theologischen Disziplinen wäre von dort aus zu verstehen als Teil einer Bemühung um menschlichere Zukunft auf der Basis der in der Geschichte des Glaubens verwahrten Erinnerungen. Hier konnte Theologie plötzlich wieder »wissenschaftlich« werden im aktuellsten Sinn des Wortes und zugleich ganz konkret. Daß dies ein erregendes Angebot war und ist, versteht sich von selbst. Und nur von hier aus begreift man auch das eigentlich ganz Unbegreifliche, daß mit einem Mal die Theologen und ihre Gemeinden zu den wirkmächtigsten Trägern der neomarxistischen Bewegung wurden. Von hier versteht man auch die Leidenschaft, mit der der wissenschaftliche Charakter der marxistischen Analyse und ihre daraus folgende Unerläßlichkeit reklamiert wird. Wäre sie nicht wissenschaftlich, würde ja dies ganze Angebot in sich zusammenstürzen. Hier ist ein merkwürdiges Paradox festzustellen: Erst der Marxismus konnte der kranken Theologie wieder auf die Beine helfen und ihr ihr wissenschaftliches Selbstbewußtsein zurückgeben. Erst der Zustrom religiöser Leidenschaft und Hoffnung konnte dem wissenschaftlich wie politisch verbrauchten Marxismus außerhalb seines Herrschaftsraums wieder den Glanz einer Menschheitshoffnung beilegen. Aber wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube.

An dieser Stelle sind wir erneut dem Pluralismusproblem konfrontiert. Das Konzept einer Theologie, in der die Praxis die Nachfolge der Wahrheit angetreten hat, sieht letztlich keinen Pluralismus vor, so wenig die marxistische Konzeption damit rechnet. Ein bekannter Exponent der Befreiungstheologie hat daher kürzlich die im Epheser-Brief genannten Einheitsfunktionen der Kirche entsprechend ergänzt. Der Brief sagt, um die Haltepunkte christlicher Einheit zu definieren: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller. Der betreffende Theologe fügte hinzu: *eine* Option, womit natürlich eine politische Option gemeint ist, und sie erst ist als Einheit in der Praxis die eigentliche Einheit. Pluralismus kommt hier nur als Zwischenstadium in Betracht: Solange die vom Glaubensbekenntnis her bestimmte kirchliche Theologie in Geltung ist, muß der an der »Praxis« orientierten Theologie durch das Postulat des Pluralismus Raum geschaffen werden. Aber am Ende kann es nur *eine* Option, d. h. nur eine Praxis und folglich auch nur eine dieser Praxis dienende Theorie geben. Der Verzicht auf die Wahrheit kann auf die

Dauer nicht befreien; am Ende uniformiert er. Anstelle des ausgetriebenen bösen Geistes einer verengten Schulorthodoxie kehren am Ende sieben Geister zurück, die weit schlimmer sind als er.

Damit zeichnet sich allmählich so etwas wie eine erste These ab, die ich in diesem Vortrag formulieren möchte. Für den christlichen Glauben war es von Anfang an konstitutiv, daß er den Menschen in seiner letzten Bindung, der Bindung an die Wahrheit weisen wollte. Darin unterscheidet sich die aus dem Glauben kommende Ver-binding von allen anderen Ver-bänden. Aber eben weil der Glaube den Menschen in dieser Bindung betrifft, ist er Freigabe in den weiter im Vordergrund liegenden Bereichen der Existenz. Darin liegt die Beziehung zu Laskis Modell: Der Glaube orientiert den Menschen im tiefsten, aber er schreibt ihm nicht seine einzelnen sozialen Rollen vor. Deswegen ist die Kirche kein Staat und wer Christ ist, kann in verschiedenen Staatsformen und in verschiedenen Verbänden leben. Das bedeutet keine Unverbindlichkeit, keinen Rückzug in bloße Innerlichkeit, kein Abtreten der gesellschaftlichen Verantwortung des Christen. Der Glaube ist durchaus eine »Option«, die im neutestamentlich ausgelegten Dekalog sehr deutliche Konturen hat. Er ist Option für das gleiche Recht aller Menschen und damit für die Unantastbarkeit des Rechts durch die Macht. Er ist Option für die unbedingte Geltung der Wahrheit und die Wahrheitsbindung des Menschen. Er ist Option für die eheliche Treue und für die Familie als soziale Grundform. Er ist Option für die Unantastbarkeit menschlichen Lebens und für das Recht auf Leben. So war er von Anbeginn an Option für die Entrechteten und Unterdrückten oder, wie es die Bibel ausdrückt: für die Witwen, Waisen und Fremdlinge. Insofern enthält er unzweideutig politische und gesellschaftliche Imperative, die den Christen und die Kirche immer wieder in Konflikt mit den herrschenden Mächten bringen werden. Aber er ist deshalb doch nicht ein politisches Rezept, und die Kirche kann und darf daher nicht zur politischen Partei werden. Weil sie den Totalitätsanspruch des Politischen von Grund auf bestreiten muß, ist sie auch jeder Analyse entgegengesetzt, die behauptet, sie sei der einzig mögliche und zugleich der sichere Weg, um die heile Gesellschaft herzustellen. Solche vorgebliche Wissenschaftlichkeit kann nur unwissenschaftlich sein, weil sie eine Physik des Menschen voraussetzt, die es nicht gibt. Gäbe es sie, dann wäre der Mensch kein Mensch mehr, sondern ein Apparat. Der Pluralismus im Gegenüber von Kirche, Politik und Gesellschaft ist für das Christentum konstitutiv. Er ist aus dem Ansatz des Christlichen hervorgegangen, das die Relativität aller politischen und gesellschaftlichen Verwirklichungen lehrt, in dem es die Theokratie ins Endzeitliche verlegt. Die Kirche muß daher gegen alle politischen und gesellschaftlichen Monokulturen skeptisch sein. Die Freiheit zu verschiedenen politischen Optionen ist ein Interesse des Glaubens selbst, wie die Unterscheidung von Staat und Kirche, die Freiheit zu innerstaatlichen Gemeinschaftsbildungen und damit die Glaubensfreiheit seinem Wesen entspringt. Natürlich kann es, des unbeschadet, Situationen geben, die politische Aktionseinheit der Christen notwendig machen, etwa wo eine oder mehrere der genannten Grundoptionen auf dem Spiele stehen. Aber solche Aktionseinheiten sind temporär, sie geben der betreffenden Verbin-

dung nicht ein generelles und beständiges Mandat der Kirche; überdies muß ihre Form im politischen Bereich gefunden und kann nicht von der Kirche, weder von der Hierarchie noch von irgendeiner sogenannten Basis verordnet werden.

Meine These würde also lauten: Weil der Glaube eine letzte Bindung an Gott, die Wahrheit, bedeutet, gibt er dem Menschen zwar Normen für sein konkretes gesellschaftliches Handeln, aber die Gemeinschaft der Glaubenden findet ihren Einheitspunkt nicht in der gesellschaftlichen oder politischen Praxis, sondern allein in dem eigentlichen Bindenden der Wahrheit selbst. Wo diese Bindung aufgelöst wird, entstehen an ihrer Stelle neue Zwänge. »Wahrheit befreit«: Die Bindung an die Wahrheit ist Freigabe der Politik aus sakralen Bindungen heraus. In diesem Sinn ist Pluralismus mit dem Glauben nicht nur vereinbar, sondern ihm angemessen und bis zu einem gewissen Grade sogar notwendig.

II. Pluralismus im Innern der Kirche

Mit allem Bisherigen haben wir nur den Bereich der Außenbeziehungen der Kirche behandelt, der freilich mit der Pragmatisierung des Glaubens immer mehr zu ihrem Innenbereich geworden ist oder vielmehr diesen Innenbereich zu verdrängen droht. Nun entsteht aber die Frage: Wie ist es in diesem Innenbereich selbst? Herrscht hier der reine Monismus der Dogmas, des Lehramts, oder gibt es auch hier einen Atemraum der Vielfalt? Nach allem bisher Bedachten müssen wir zweifellos jene Auffassungen als irrig betrachten, die die Kirche wie einen Staat behandeln, dessen Anspruch durch die gegenläufigen Gestaltungen der Verbände und durch die Rechte des Individuums möglichst weitgehend eingeschränkt werden muß. Denn im Gegensatz zum Staat, dem ich ungefragt vor allen Verbänden zugehöre und der in diesem Sinn eine Zwangskörperschaft bildet, ist die Kirche eine Freiwilligkeitgemeinschaft mit einer ganz bestimmten inhaltlichen Ausprägung, ohne die sie sinnlos wird. Wir werden auf diesen Punkt nochmals zurückkommen müssen; einstweilen setzen wir dies voraus, daß Kirche einen Inhalt hat, durch den inhaltlich bestimmten Glauben definiert ist und daher nur die umfassen kann, die sich diesen Inhalt zueignen wollen und können. So bleibt immer noch die Frage: Welchen Bewegungsraum des Denkens, des Handelns, der Ordnungsgestalten gibt es innerhalb dieses Grundentscheids? Diese Frage ist bereits in der frühen Kirche gestellt worden, die freilich nicht von Pluralismus sprach, sondern den Begriff der *συμφωνία* prägte, um ihre Vorstellung von der Synthese zwischen Einheit und Vielheit auszudrücken, die im Inneren der kirchlichen Gemeinschaft gilt. Dieser Begriff *συμφωνία* bewegt sich bei den Kirchenvätern, soweit ich sehen kann, auf vier Ebenen und umschreibt damit recht umfassend das vielfältige Gefüge innerkirchlicher Einheit:

1. Er dient dazu, um die Einheit von Altem und Neuem Testament auszudrücken – die Einheit von Gesetz und Evangelium, von Propheten und Aposteln, aber auch

die Einheit der unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften untereinander⁷. Hier geht es um die grundlegende Form der Wahrheitsaussage in der Kirche, die auf einem sehr spannungsreichen Gefüge beruht. Die Wahrheit des Glaubens begegnet nicht als Mono-phonie, sondern als Sym-phonie, nicht als homophoner, sondern als polyphoner Klang, den im Gegenüber von Gesetz, Propheten, Evangelien, Aposteln auch viele scheinbar sehr gegensätzliche Klänge aufbauen. Das Weglassen einer der thematischen Elemente dieser Symphonie vereinfacht die Darstellung, aber es wird von den Vätern als Häresie, d.h. als vereinfachende Auswahl abgewiesen, weil nur im Ganzen und seiner Spannung die Wahrheit liegt.

2. Das Wort *συμφωνία* bezeichnet die Einheit der Christen untereinander, die Einheitsform der Kirche, die demgemäß ebenfalls nicht einfach Homophonie ist, sondern die Strukturform der Wahrheitsaussage widerspiegelt, auf der die Einheit beruht. Es wird daher gesagt, daß kein empirischer Faktor als Einheitsgrund der Kirche ausreicht, sondern daß diese Symphonie, die Kirche ist, nur durch eine außerempirische Wirklichkeit – den Heiligen Geist – zusammengefügt werden kann⁸.

3. Glaube strebt aber eine größere Einheit an: Er will nicht nur Sozialisation in eine bestimmte Gruppe hinein bilden, sondern die eigentliche Sozialisation des Menschen erwirken, die in seiner Kommunion mit dem Göttlichen besteht. Auch die Einheit der Menschen mit Gott, die zugleich Einheit untereinander, Einheit mit der ganzen Schöpfung und so Einheit von Schöpfer und Schöpfung bewirkt, wird als *συμφωνία* bezeichnet⁹.

4. Auch der Mensch selber ist ein plurales Wesen¹⁰. Er ist nicht nur aus Leib und Seele gefügt; er trägt immer mehr als zwei Seelen in seiner Brust und leidet unter seiner Zerrissenheit. Er sucht nach seiner Identität, nach einer Identifikation, die Integration der gegenläufigen Kräfte seines Selbst und damit Erlösung wäre. Das Einswerden mit sich selbst, das der Mensch nicht aus sich, sondern nur von außen her empfangen kann – von dem, der ihm innerlicher ist als er selbst –, wird ebenfalls als Symphonie bezeichnet, die die Vielheit der Dimensionen menschlichen Seins nicht auslöscht, aber sie aus Streit zu Einheit formt.

⁷ Vgl. Clem. Al., Strom. 6, 15 GCS 2 S. 495, 6 (Symphonie von Gesetz und Propheten); Methodius Olympius, De libero arbitrio 1 GCS (ed. Bonwetsch) 146, 19 (Symphonie von Propheten und Aposteln); Eusebius, Kirchengeschichte 6, 31, 3 MG 20, 592 A (Symphonie der Evangelisten untereinander).

⁸ Vgl. Athanasius, Orationes tres adversus Arianos 3, 23 MG 26, 372 A (der Hl. Geist Grund der gegenseitigen Einheit unter den Christen: wie Vater und Sohn so werden wir eins in der einen Gesinntheit und in der Symphonie des Heiligen Geistes).

⁹ Diesen Gedanken entwickelt z.B. Athanasius, Epist. de synodis Arimini et Seleucia, 48 MG 26, 780 A in polemischer Wendung gegen arianisierende Ideen, die die trinitarische Einheit mit dem Modell der »Symphonie« zu beschreiben versuchten. Dagegen stellt er fest, daß das Spezifische der trinitarischen Einheit damit nicht erfaßt sei, denn in »symphonischer« Einheit mit Gott stünden ja auch die Heiligen und die Engel.

¹⁰ Vgl. z.B. Theodorus Heraclensis, Fragm. in Joa, 14, 27 (ed. J. Reuß, TU 89 Berlin 1966). – Das Motiv der Symphonie der Wahrheit ist wieder aufgenommen bei H. U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (Einsiedeln 1972).

Eine gründliche Behandlung der Frage, die nicht in oberflächlichen Pragmatismen steckenbleibt, müßte diese verschiedenen Ebenen untersuchen und von ihnen her die praktischen Probleme beleuchten. Das würde allerdings den Rahmen dieses Vortrags bei weitem übersteigen. So möchte ich mich damit begnügen, ein paar Hinweise zu zwei Teilproblemen vorzulegen, die heute im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen. Bei ihrer Behandlung soll allerdings der größere Rahmen immer vor Augen bleiben, der durch die patristische Sicht der Frage wenigstens angedeutet worden ist.

1. Gesamtkirche und Teilkirchen

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wieder sehr deutlich ins Bewußtsein getreten, daß die Kirche nicht einem zentral regierten Staat gleicht, in dem alle Provinzen nur Unterabteilungen eines einzigen Apparates sind. Die eucharistische Ekklesiologie, die von der orthodoxen Theologie her wieder ins katholische Bewußtsein einströmte, hat deutlich werden lassen, daß Kirche ja nicht durch eine Regierung gebildet wird – dann wäre sie eine Art Staat oder Verband wie andere Staaten oder Verbände. Sie wird durch Christus hervorgerufen, d.h. sie bildet sich vom Sakrament her und ist darum selbst Sakrament. Die Eucharistie als Gegenwart Christi und als sein Sakrament baut die Kirche auf. Darum ist sie überall da ganz, wo er ist, d.h. wo Eucharistie recht gefeiert wird. So wie Christus nicht halb, sondern ganz anwesend ist, ist die Kirche da ganz, wo er ist. Deshalb sind die Ortskirchen ganz Kirche, nicht eine herausgeschnittene Parzelle aus einem größeren Körper. Aber über der Entdeckung, daß Christus immer nur ganz sein kann, darf man das andere nicht vergessen, daß er auch nur einer sein kann und daß man ihn daher nun doch nur ganz hat, wenn man ihn mit den anderen, wenn man ihn in der Einheit hat. Die Einheit der Gesamtkirche ist in diesem Sinn ein inneres Moment der Ortskirche sowie die Vielheit und Eigenbedeutung der Ortskirchen umgekehrt zum Wesen kirchlicher Einheit gehört. Verfassungsmäßig drückt sich dies im Zueinander von Primat und Episkopat aus. Am rechten Miteinander beider hängt die Symphonie der einen Kirche in den vielen Kirchen. Die Konturen des Problems sind so vielfältig, daß es unmöglich ist, sie hier auch nur annähernd zu beschreiben. Ich möchte mich daher mit zwei Anmerkungen zum Thema begnügen.

a) Das Zueinander von Episkopat und Primat verbirgt ein noch tieferes Verfassungsprinzip der Kirche: das Miteinander des personalen und des gemeinschaftlichen Prinzips. Monokratie, Alleinherrschaft einer Person, ist immer gefährlich. Selbst wenn die betreffende Person aus hoher sittlicher Verantwortung heraus handelt, kann sie sich in Einseitigkeiten verlieren oder erstarren. Darum hat die neuzeitliche Verfassungsentwicklung generell immer mehr auf kollegiale Organe und auf deren gegenseitige Kontrolle hingearbeitet. Aber je mehr Erfahrungen wir mit solchen Verfassungsstrukturen sammeln, desto deutlicher wird auch ihre

Grenze und Gefahr: Nun gleitet Verantwortung ins Anonyme ab. Am Ende muß niemand mehr für das Geschehene haften, weil die Gruppe entschieden hat, mit der sich keiner ganz identisch weiß. Die Gruppe nivelliert und verfremdet Entscheidungen. Mehrheiten sind Produkte des Zufalls und als letzte Rechtsquelle nicht tragfähig. Die kirchliche Verfassung kennt daher ein Zusammenspiel des Gemeinschaftsprinzips und der personalen Verantwortung auf allen Ebenen, wenn auch mit ganz unterschiedlicher rechtlicher Qualität. Der Pfarrer ist mit seiner Gemeinde verbunden; der Bischof mit seinem Presbyterium und mit den Mitbischöfen; der Papst mit der Gemeinschaft der Bischöfe. Aber zugleich gibt es eine letzte persönliche Verantwortung, die unabtretbar, unersetzbar und in kein Kollektiv hinein auflösbar ist – auf der Ebene der Pfarrei, auf der Ebene des Bistums, auf der Ebene der Gesamtkirche. Was man früher gern den monarchischen Episkopat als Struktur der Kirchenverfassung genannt hat, sollte man lieber als das personale Verantwortungsprinzip in der Kirche bezeichnen. Die Kirche wird in Personen greifbar und haftbar. Diese Personen können nicht arbiträr entscheiden, sondern sie müssen es tun aus ihrer Gewissensbindung an den Glauben der ganzen Kirche heraus. Die Kirche als Gemeinschaft, die auf dem Gewissen steht, kann es sich leisten, das Gewissen in ihrer Verfassung in Anspruch zu nehmen und darin Gemeinschaft und Personen aneinander zu binden. Der Primat des Papstes wird ortlos und unwirklich, wenn es nicht auf den Ebenen, die ihm vorausgehen, Entsprechendes gibt – die persönliche Verantwortung eines Bischofs, die er nicht auf eine Konferenz abschieben kann, so wichtig diese ist, um seine Bindung ans Ganze zu konkretisieren. Umgekehrt mündet das episkopale Prinzip ins Leere, wenn es zu seiner Bedeutung für die Teilkirche nicht eine Entsprechung auf der Ebene der Gesamtkirche gibt. Gerade dieser Personalismus des Rechts und der Verantwortungen ergibt einen farbigen und lebendigen Pluralismus: Das Bischofskollegium ist ein Körper, der sich aus solchen zusammensetzt, die eine eigene Letztverantwortung tragen für die Teilkirche, die selbst ganz Kirche ist und in der sie die Verantwortung der Gesamtkirche verwirklichen. Nur dadurch ist das Bischofskollegium eine Gruppe voll lebendiger Kraft, Spiegelung der Vielfalt des Geistes in der einen Kirche.

b) Es gibt aber da auch eine eigentümliche Gegenläufigkeit der Bewegungen. Zunächst erscheint ja das Papsttum als Garant der Einheit und dafür, daß jede Teilkirche doch die eine Kirche ist. Aber geschichtlich gesehen hat sich das Miteinander von teilkirchlicher und gesamtkirchlicher Ordnung in allen Diözesen gerade auch als Motor des Pluralismus erwiesen. Das klassische Beispiel dafür ist der Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts. Das überlieferte Mönchtum hatte sich mittlerweile reibungslos in die bischöfliche Ordnung der Kirche integriert, weil sich die einzelnen Klöster grundsätzlich auf ihr Territorium beschränkten und in die eigentliche apostolische Arbeit der Seelsorge nicht eingriffen. Nun aber traten mit einem Mal seelsorgliche Bewegungen auf, die von einer Zentrale her dynamisch über den ganzen Kontinent hin wirkten und mit Predigt, Beicht, Gottesdienst in direkte Konkurrenz zur normalen Seelsorge traten. Der Kampf des Weltklerus gegen die Bettelorden an den Universitäten ist nur der sichtbarste Ausschnitt des

Ringens, das damit entstand, das im übrigen auch ein Ausbruch aus der feudalen Ordnung in moderne und beweglichere Formen des Wirtschaftslebens und in diesem Sinn eine Konfrontation verschiedener Geschichtsepochen war. Man wird in diesem Streit keineswegs rundum und ausschließlich den Bettelorden Recht geben dürfen. Richtig aber ist, daß sie in einem erstarrenden System eine neue Dynamik der Verkündigung des Evangeliums geschaffen haben; daß mit ihnen auf eine neue Weise die Gesamtkirche als solche in den einzelnen Ortskirchen fühlbar und wirksam wurde; daß erst mit diesem Instrument die Gesamtkirche als solche wirklich und so wieder missionarisch werden konnte. Der Pluralismus dynamischen apostolischen Wirkens von einer gesamtkirchlichen Bewegung her als zweite Kraft neben der bodenständigen ortskirchlichen Seelsorge hat sich als fruchtbar erwiesen¹¹. Aber solche gesamtkirchliche Aktivität in der Ortskirche als Faktor einer pluralistischen und doch letztlich einigen Pastoral war nur möglich in der Bindung an ein konkretes und theologisch begründetes Organ der Gesamtkirche, an das Petrusamt. Es scheint mir bisher noch viel zu wenig beachtet und bedacht zu sein, daß die beiden großen Schübe, von denen her die Primatslehre sich zu ihrer Vollgestalt entwickelt hat, nicht eigentlich aus unitarischem Interesse, sondern aus der Dynamik pluralistischer Erfordernisse gekommen sind. Da ist zunächst der Kampf um die abendländische Kirchenfreiheit, d. h. um die Unterscheidung von Staat und Kirche in ihrer wesentlichen Nicht-Identität gewesen¹²; da ist zum anderen der Impuls gesamtkirchlicher »Basisbewegungen« (wie man sagen könnte), in denen die Dynamik des Apostolats der Gesamtkirche die ortsgebundene Seelsorge befruchtet und ergänzt. Beide Tatbestände sind so etwas wie eine aus der Praxis der Kirchengeschichte und ihrer Erfahrung kommende Verifikation des Petrusamtes. Daß beide nach wie vor von höchster Aktualität sind, bedarf keiner eigenen Beweisführung. Nur die Universalkirche kann die Unterscheidung der Teilkirche von Staat und Gesellschaft gewährleisten. Ebenso erleben wir auch heute wieder das Phänomen »von unten« kommender überörtlicher apostolischer Bewegungen, in denen neue Charismen aufbrechen und die örtliche Seelsorge beleben. Auch heute finden solche Bewegungen, die nicht auf das bischöfliche Prinzip zurückgeführt werden können, ihren theologischen und praktischen Anhalt am Primat, der so weiterhin ein Faktor eines lebendigen und fruchtbaren Pluralismus in der Kirche gerade dadurch bleibt, daß er ihre Einheit zu einer konkreten Realität werden läßt.

¹¹ Zu den hier angesprochenen historischen Fragen vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 49–71; Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in: AHD 28 (1961) 35–151.

¹² Ich spiele hier auf die Grundthematik der gregorianischen Reform an, die aber nur ein in der gesamten Primatstradition verankertes Grundthema aufgreift und konkretisiert; vgl. dazu das Material, das vorgelegt ist bei: H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (München 1961). Eindringlich analysiert ist die Problematik in dem wichtigen Werk von E. von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk* (Freiburg – München 1968). Ivánka entwickelt von hier aus den Unterschied östlicher und westlicher Entwicklung von Kirche und Kultur.

2. Theologie und Theologien

Die Fragen nach der Kirchenstruktur, die wir damit von unserem Thema her beleuchtet haben, verweisen auf den Inhalt, dem diese Strukturen dienen. Er schien bis vor kurzem durch die Glaubensbekenntnisse, durch Konzilsentscheide und Dogmen wenigstens in seinem Kernbereich eindeutig umschrieben zu sein. Heute ist auch dieser Kernbereich in die Diskussion gezogen. Das Dogma wird zwar im allgemeinen nicht formell bestritten. Aber man weist auf die kulturelle Bedingtheit allen menschlichen Sprechens hin. Man könne den Glauben nicht in endgültigen Formeln tradieren, sondern gerade um den gleichen Inhalt weiterzugeben, müsse man ihn stets neu versprachlichen. Da steht natürlich die Frage auf: Wie ist das dann mit der Heiligen Schrift? Muß die dann auch laufend neu geschrieben werden? Oder ist es nicht richtiger, sie ständig neu auszulegen, aber so sie selbst in ihrem eigenen Anspruch und in ihrer Unerschöpflichkeit zu erkennen? Und wer sollten eigentlich die erleuchteten Geister sein, die sehen können, was der bleibende Inhalt hinter aller Sprache ist, während in der Sprache selbst doch gar keine Kontinuität wäre? Gibt es da zwei Sorten von Christen – einige wenige eingeweihte, die hinter die Sprache blicken, und die vielen naiven, die sich an die Sprache halten und daher jeweils neue Sprachkleider vorgeführt bekommen, deren Zusammenhang mit dem vorigen sie nichts angeht, weil sie ihn ja doch nicht verstehen? Aber hatte der Herr nicht gerade die Einfachen seliggepriesen, die besser verstehen als die gelehrten Ausleger, welche sich hinter den Worten ihre eigene Welt suchen? Viel Logik ist in solchen Theorien nicht, denn entweder gibt es keine zeitübergreifende Möglichkeit des Verstehens in der Sprache, dann kann auch niemand angemessene neue Formeln schaffen. Oder es gibt sie, dann genügt Auslegung, die sich aber doch vor dem gegebenen Wort verantwortet und wieder zu ihm hinführt anstatt es zu verlassen¹³.

Hier möchte ich noch einmal dem Psychologen Albert Görres das Wort geben, der von einer »Hinduisierung« des Christentums spricht, »in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwerden von einer spirituellen Atmosphäre, die über alles Sagbare hinausführt«¹⁴. Görres hat demgegenüber zunächst einmal unmißverständlich die historische Physionomie des Christentums herausgestellt, wenn er sagt: »Die Antwort, die zu allen Zeiten durchgehalten wurde, lautet wohl etwas anders. Sie sagt: Es gibt kein Christentum ohne 'Prägnanztendenz'. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltlose Ergriffenheit bewirken... Seine Botschaft ist eine bestimmte... Er gibt nicht jedem Recht...«¹⁵. »Katholische Christen glauben..., daß es so etwas wie eine lebensnotwendige Konturiertheit des Glaubens gibt, ohne die er sinnlos würde... Sie glauben, daß die Kirche dafür sorgen kann

¹³ Etwas ausführlicher habe ich diese Fragen in Auseinandersetzung mit K. Rahner entwickelt in meiner Theologischen Prinzipienlehre (München 1982) 127–139.

¹⁴ Görres, a.a.O. (s. Anm. 5) 129.

¹⁵ Ebd.

und sorgen soll, daß diese Konturen 'katholisch' im Wortsinn sind, also jederzeit *das Ganze* der Offenbarung uneingeschränkt und unentstellt zeigen...«¹⁶. In der Tat besteht das Heilende und Helfende des Glaubens darin, daß er dem Menschen Erkenntnis aufgehen läßt – Erkenntnis, die wahr ist, denn sonst wäre sie keine Erkenntnis. Er sagt ihm, was er selbst vielleicht von ferne ahnen, aber was ihm doch kein Mensch verbürgen kann: die Wahrheit über den eigenen Grund und das Wohin seines Seins. Er gibt ihm Erkenntnis, die erst alle andere Erkenntnis sinnvoll macht. Aus dem Glauben den Anspruch auf Wahrheit, auf ausgesagte und verständliche Wahrheit wegnehmen, ist jene falsche Bescheidenheit, die das Gegenteil von Demut ist – Nichtannahme der condition humaine, sondern Verzicht auf sie, weil Verzicht auf die Würde des Menschseins, die seine Leiden erträglich und groß macht¹⁷.

Nehmen wir dies an, so bedeutet es, daß der Glaube inhaltliche Bezugspunkte setzt, die benennbar sind. Es bedeutet, daß auch die Einfachen – vielleicht gerade sie – recht glauben können, und zwar zu allen Zeiten. Wenn die Möglichkeit, das Wesentliche des Glaubens »unentstellt« zu zeigen, ihm notwendig ist, dann muß es eine Instanz geben, die dies tun kann. Dann muß die Kirche selbst eine Stimme haben; sie muß imstande sein, sich als Kirche zu äußern und Falschglauben vom rechten Glauben zu unterscheiden. Das bedeutet, daß Glaube und Theologie nicht dasselbe sind, daß sie ihre je eigene Stimme haben, daß aber die Stimme der Theologie von der des Glaubens abhängig und auf sie bezogen ist: Sie ist Auslegung und muß Auslegung bleiben. Wenn sie nicht mehr auslegt, sondern sozusagen die Substanz angreift und verändert, sich selbst einen neuen Text gibt, dann hört sie auf, als Theologie zu bestehen. Sie legt ja nichts mehr aus, sie spricht aus eigenem. Das mag dann als Religionsphilosophie bezeichnet werden und als solche interessant werden, aber es hat keinen Grund und keine Autorität mehr über das eigene Nachdenken des Redenden hinaus. Glaube und Theologie sind so verschieden wie Text und Auslegung. Die Einheit beruht im Glauben, der Bereich der Vielheit ist die Theologie. Insofern macht gerade das Festhalten des gemeinsamen Bezugspunktes Glaube die Pluralität in der Theologie möglich.

¹⁶ Ebd. 130.

¹⁷ Die Bedeutung des Werks von R. Guardini scheint mir aus heutiger Sicht wesentlich in der Entscheidung zu bestehen, mit der er gegen allen Historismus und Pragmatismus die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und die Wahrheitsbezogenheit von Philosophie und Theologie stellt. Irgendwie ist sein ganzes Denken und Wollen in zwei Sätzen einer Tagebuchnotiz vom 28. 2. 54 zusammengefaßt: »Die Wahrheit hat eine so klare und stille Macht. So meine ich es mit meiner seelsorglichen Arbeit: helfen durch die Wahrheit« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, hg. v. J. Messerschmid, Paderborn 1980³ S. 85). Guardinis letztes öffentliches Wort, die Ansprache anlässlich seines 80. Geburtstags, ist nochmals in eindrucklicher Weise dem Thema Wahrheit gewidmet und könnte als eine Art geistigen Testaments gelten. Von Platon her wird das Wissen um die Inkommensurabilität des Menschen gegenüber der Wahrheit entwickelt, der sich eigentlich selbst lächerlich erscheinen muß, wenn er wagt, von Wahrheit zu sprechen, und der doch gerade so – seine Lächerlichkeit anerkennend – bei diesem Wagnis bleiben muß. Nur wenn beides da ist: der Mut zur Wahrheit und die Demut, doch die eigene Lächerlichkeit anzunehmen, steht der Mensch im rechten Maß zwischen wahrheitslosem Zynismus und selbstgerechtem Fanatismus. Der wichtige Text findet sich in: R. Guardini, Stationen und Rückblicke (Würzburg 1965) 41–50.

Beide Seiten dieses Sachverhalts müssen wir noch etwas genauer bestimmen. Wir haben festgestellt, daß zum Glauben inhaltliche Bestimmtheit gehört, daß Bestimmtheit Aussagbarkeit bedeutet und daß diese dann eine Instanz des Aussagens verlangt. Daraus haben wir geschlossen, daß auch die Kirche als Kirche nicht stumm sein kann, sondern die Gabe der Sprache haben, d.h. ihr Wesentliches aussagen können muß. Damit sind wir bei einem ganz entscheidenden Punkt des Glaubensaktes angelangt. Der Glaube der Kirche existiert nicht als ein Ensemble von Texten, sondern die Texte – die Worte – gibt es, weil es ein entsprechendes Subjekt gibt, in dem die Texte ihren Grund und ihren inneren Zusammenhang haben. Empirisch betrachtet hat die Verkündigung der Apostel das soziale Gebilde Kirche als eine Art von geschichtlicher Subjekteinheit hervorgerufen. Gläubiger wird man, indem man sich dieser Überlieferungs-, Denk- und Lebensgemeinschaft anschließt, aus ihrem geschichtlichen Lebenszusammenhang selber lebt und in ihm dann auch an seiner Weise des Verstehens, an seiner Sprache und seinem Denken Anteil gewinnt. Für den Glaubenden aber ist dies nicht irgendein soziologisches Subjekt, sondern ein durch den Heiligen Geist hervorgerufenes, wahrhaft neues Subjekt, das eben deshalb die unübersteiglichen Grenzen menschlicher Subjektivität aufreißt und dem Menschen die Berührung mit dem Grund der Wirklichkeit selber gibt¹⁸. Glauben ist seinem Wesen nach immer Mitglauben mit der ganzen Kirche. Das »Ich glaube« des Bekenntnisses ist nicht irgendein privates Ich, sondern das gemeinsame Ich der Kirche. Glaube wird möglich im Maß meines Einswerdens mit diesem gemeinsamen Ich, das mein eigenes Ich nicht aufhebt, sondern ausweitet und so erst ganz zu sich selber bringt.

Diese Feststellung ist wichtig, weil sie uns nun in der Tat ins Vorsprachliche und Übersprachliche führt. Die menschlichen Worte, in denen sich der Glaube aussagt, fassen ihren ins Ewige hineinreichenden Inhalt niemals ganz – das ist der wahre Kern jener Theorien, die im schlimmsten Fall auf »Hinduisierung« des christlichen Glaubens hinauslaufen. Die Sprache des Glaubens ist keine mathematische Sprache – nur die ist eindeutig. Je tiefer Menschenworte ins Eigentliche der Wirklichkeit vordringen, desto ungenügender werden sie. Das alles würde noch deutlicher werden, wenn wir uns dem konkreten Sprachbefund des Glaubens zuwenden könnten, an dem zwei Tatbestände ins Auge fallen: Er ist vielfach Bildsprache, nicht Begriffssprache. Er bietet sich des weiteren in einer geschichtlichen Abfolge von Aussagen dar, in der die Grundspannung von Altem und Neuem Testament schon zeigt, wie sehr nur in der inneren Beziehung des Ganzen aufeinander, nicht in vereinzelt Formeln Wahrheit des Glaubens sprachlich zugänglich wird. Streicht man hier den Zusammenhang eines organisch die ganze

¹⁸ Vgl. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1970²); Internationale Theologenkommission, *Pluralismus* 36–42. Daß Theologie, um überhaupt als sie selber bestehen zu können, das gemeinsame Subjekt Kirche voraussetzt, hatte schon 1922 R. Guardini in seiner Bonner Probevorlesung »Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie« programmatisch dargestellt; veröffentlicht in seinem *Essay-Band: Auf dem Wege. Versuche* (Mainz 1923). Sehr erhellend zu dieser Frage auch L. Bouyer, *Le métier théologien. Entretiens avec G. Daix* (Paris 1979; deutsch: *Das Handwerk des Theologen*, Einsiedeln 1979).

Geschichte durchschreitenden, mit sich in seinen Wandlungen einig bleibenden Subjekts, so bleiben nur noch widersprüchliche Sprachstücke übrig, die in keinen nachträglichen Zusammenhang gesetzt werden können. Die Tendenz, hinter dem Gewordenen das Älteste und Ursprüngliche zu suchen, ist die logische Folge aus dem Verlust dessen, was die Geschichte in ihren Widersprüchen zusammenhält und einigt. Theologie wird zur Archäologie, die sich hinter dem erscheinenden, realen Christentum das Ideale und Eigentliche ausgräbt. Solch rekonstruiertes Christentum ist aber immer auch Auswahlchristentum, in dem die Spannung und der Reichtum des Ganzen verloren sind. An die Stelle der inneren Pluralität der Symphonie des Glaubens tritt der beziehungslose Pluralismus subjektiv geprägter Auswahlchristentümer.

Wir müssen also sagen: Der Pluralismus des Zerfalls entsteht, wo man sich dem großen inneren Spannungsbogen der Ganzheit des Glaubens nicht mehr gewachsen fühlt. Er setzt immer zuerst eine Verengung und Verarmung voraus, die durch das Wuchern nebeneinander und nacheinander aufsteigender und versinkender Teilchristentümer nicht aufgehoben wird – im Gegenteil, erst so wird die Armut jedes einzelnen Versuchs vollends offenkundig. Fruchtbare theologischer Pluralismus ist demgegenüber da, wo es gelingt, die Vielgestalt der geschichtlichen Erscheinungen des Glaubens auf Einheit zu beziehen, die diese Vielheit nicht auslöscht, sondern als organisches Gefüge der den Menschen überschreitenden Wahrheit erkennt. Heute besteht freilich auch bei ganz kirchlich gesinnten Theologen der Verdacht, daß rechtgläubige Theologie heillos zum bloßen Nachreden amtlicher Lehräußerungen und althergebrachter Formeln verurteilt sei. Der Raum des Denkens scheint mit einem solchen Wust von alten und neuen Entscheidungen vollgestellt zu sein, daß man bei jedem Schritt unvermeidlich irgendwo anstößt und einfach keine Luft mehr zum freien Atmen bekommt. Um »kreativ« zu werden, scheint es einfach unerlässlich, das alte Gerümpel hinauszuzwerfen und beherzt auch zum offenen Widerspruch überzugehen.

Aber von welcher Sicherheit kann eigentlich solche Kreativität noch ausgehen? Ist die persönliche Plausibilität und die Übereinstimmung mit einem Teil des Zeitgeistes wirklich ein sicheres Fundament? Wenn ein Arzt sich vergreift und anstelle einer geduldigen Anpassung an die Gesetze der Anatomie und des Lebens eine »kreative« Idee setzt, liegen die Folgen schnell auf der Hand. Bei einem Theologen merkt man den Schaden nicht so unmittelbar. Aber in Wahrheit steht auch bei ihm viel zu viel auf dem Spiel, als daß er sich schlicht seiner augenblicklichen Evidenz anvertrauen könnte in einer Sache, in der es um den Menschen und die Zukunft der Menschheit geht, in der jeder verfehlte Eingriff seine Folgen hat. Sicher, es ist leichter, das widerständige Mobiliar des Dogmas wegzurücken und sich der Plausibilität zu überlassen, als vor der sperrigen Realität standzuhalten und sich ihrem Anspruch auszusetzen. Es ist nützlich, noch einmal einen Seitenblick auf die Naturwissenschaft zu werfen. Sie hat ihre großen Erfolge nicht durch eine freischweifende Kreativität errungen, sondern durch die strengste Bindung an ihren Gegenstand. Natürlich muß sie ihn immer neu mit vorgreifenden Hypothesen umkreisen, nach neuen Weisen suchen, wie sie mit Fragen in ihn eindringt und ihn

zum Antworten ruft. Aber keine von den einmal gegebenen Antworten kann einfach weggeräumt werden. Im Gegenteil, je zahlreicher sie werden, desto mehr neue Möglichkeiten des Fragens eröffnen sich, desto konkreteren Raum gewinnt wirkliche Kreativität, die nicht mehr ins Leere vorstößt, sondern Wege aufeinander beziehen und von da aus neue eröffnen kann. In der Theologie ist es nicht anders. Gerade der Reichtum der Gestalten des Glaubens in der Einheit von Altem und Neuem Testament, von Neuem Testament und altkirchlichem Dogma, von alledem zusammen und dem fortgehenden Leben des Glaubens läßt das Fragen immer spannender und reicher werden. Im großen und auch gegensatzreichen Gefüge der Geschichte des Glaubens die innere Einheit und die Ganzheit der Wahrheit zu suchen ist aufregender und ergiebiger, als den Knoten durchzuhauen und zu sagen, es gebe diese Einheit nicht. Im Gegenüber mit dem scheinbar von uns Entfernten früheren Worte des Glaubens wird auch die Gegenwart reicher, als wenn sie nur bei sich selber bleibt. Natürlich gibt es auch unter rechtgläubigen Theologen viele kleine Geister und Repetitoren des Gewesenen. Die gibt es überall; die Papierkorbliteratur ist gerade dort besonders rapid gewachsen, wo man zu laut von Kreativität geredet hat. Lange Zeit hatte ich auch selber den Eindruck, daß eigentlich die sogenannten Ketzer doch interessanter seien als die Theologen der Kirche, wenigstens in neuerer Zeit. Aber wenn ich nun die großen gläubigen Lehrer, von Möhler bis Newman und Scheeben, von Rosmini bis Guardini, oder in unserer Zeit Lubac, Congar, Balthasar ansehe – wieviel reicher und gegenwärtiger ist ihr Wort als das derjenigen, denen das gemeinsame Subjekt Kirche entglitten war. An ihnen wird aber auch noch etwas anderes deutlich: Pluralismus entsteht nicht dadurch, daß man ihn will, sondern gerade dadurch, daß jeder mit seinen Kräften und in seiner Zeit nichts anderes will als die Wahrheit. Sie zu wollen verlangt aber auch, daß man nicht sich selbst zum Maßstab mache, sondern die größere Einsicht, die im Glauben der Kirche vorgegeben ist, als Stimme und Weg der Wahrheit annehme. Ich denke, daß dieselbe Gesetzlichkeit übrigens auch für die neuen Großgestalten von Theologie gilt, nach denen heute gesucht wird: afrikanische, lateinamerikanische, asiatische Theologie usw. Die große französische Theologie ist nicht dadurch entstanden, daß man etwas Französisches machen wollte, sondern dadurch, daß man sich zutraute, nichts Geringeres als die Wahrheit zu finden und so angemessen wie möglich auszusagen. Und darum ist sie dann auch ebenso französisch wie universal geworden. Dasselbe gilt für die große italienische, deutsche, spanische Theologie. Es gilt immer. Nur die Absichtslosigkeit ist fruchtbar. Und in der Tat, das Höchste haben wir ja nicht dann erreicht, wenn wir uns bestätigt, uns dargestellt, uns ein Monument gesetzt haben. Das Höchste haben wir erreicht, wenn wir der Wahrheit näher gekommen sind. Die ist nie langweilig, nie einförmig, weil unser Geist sie nur in Brechungen erschaut; aber sie ist zugleich die Kraft die uns eint. Und nur Pluralismus, der auf Einheit bezogen ist, ist groß.