Einigung in Christus

Autor(en): **Balthasar, Hans Urs von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **15 (1968)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760445

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Hans Urs von Balthasar

Einigung in Christus

Gedanken über die Vielheit der biblischen Theologien und den Geist der Einheit in der Kirche *

1. Einleitung

Die Lage der Christen heute ist in mancher Beziehung verwirrend und widersprüchlich; es gibt den innerkatholischen Widerspruch, daß wir hinter alle Tradition zurückgehen und ausschließlich das Wort Gottes in der Bibel hören möchten, welches uns aber gerade das sagt, was wir um keinen Preis hören wollen: das Eschatologische, das Fremdsein der Christen in der Welt, deren Haß und Verfolgung – wo wir doch Worte der «Weltoffenheit» und der weltlichen Zukunft vernehmen möchten. Über diesen innerkatholischen Widerspruch soll hier nicht gehandelt werden. Es gibt aber noch eine andere perplexe Situation, die von erheblicher ökumenischer Tragweite ist und uns hier beschäftigen soll: wir suchen den Riß in der Kirche dadurch zu heilen, daß wir gemeinsam von unsern Dogmatiken und Kirchentümern zurückgehen auf das *eine* Wort

* Dieser Beitrag entspricht dem Inhalt nach einem Vortrag, der anläßlich einer Begegnung der Mitglieder des Vorstandes des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der römisch-katholischen Bischofskonferenz der Schweiz, des Synodalrates der christkatholischen Kirche der Schweiz, der evangelisch/römisch-katholischen und christkatholisch/römisch-katholischen Gesprächskommissionen der Schweiz am Aschermittwoch, 28. Februar 1968, in der Evangelischen Heimstätte «Leuenberg» bei Hölstein, Basel-Land, gehalten wurde. Die Gedanken erschienen vorweg in verkürzter Fassung in der Schweizer Rundschau (März 1968), sie wurden beim Vortrag abgewandelt und werden hier in einer nochmals etwas veränderten und erweiterten Gestalt vorgelegt. – Dieser Text wird demnächst zusammen mit dem in diesem Heft veröffentlichten Beitrag von Karl Barth: Kirche in Erneuerung, als Separatband der «Ökumenischen Beihefte» (Nr. 2) zur FZPhTh erscheinen.

Gottes, und wenn wir die gleiche Bibel in Händen halten – hoffentlich bald eine vollständige ökumenische Bibel! – entdecken wir, daß sie die Einheit, die wir aus ihr gewinnen möchten, gerade heute nicht mehr darzubieten scheint, weil sie durch die moderne Exegese innerlich in eine Vielheit von biblischen Theologien aufgespalten worden ist. Gewiß sprach man schon lange von Petrinismus und Paulinismus, von einer jakobeischen und einer johanneischen Theologie und baute darauf ganze ökumenische Synthesen auf (Schelling): aber eine solche Fülle von Gegensätzen, wie sie die Forschung im Alten und Neuen Testament in den letzten Jahrzehnten entdeckt und ins Licht gestellt hat, zu einer einzigen kirchlichen Theologie zu verbinden: das scheint die Kraft der einzelnen Kirche zu übersteigen und den Schwung der ökumenischen Bewegung zu lähmen. Im Augenblick also, da wir gemeinsam die Bibel in der Hand halten, um in ihr die Einheit der Kirche zu suchen, scheint die Bibel selbst zu versagen, indem sie in eine Vielheit von Theologien auseinanderfällt.

Indes, lassen wir uns durch diesen ersten Anschein nicht entmutigen. Es könnte, um ein Bild zu verwenden, sich mit diesem Schein ähnlich verhalten wie mit einem Kaleidoskop: durch ein leises Schütteln des Instrumentes entstehen vor dem verwunderten Auge immer neue, und zwar immer ganze und harmonische Konstellationen: die «Wahrheit» ist, daß sich einerseits immer wieder die gleichen Elemente zu einem neuen Bild integrieren, und daß dort, wo in Wirklichkeit nur ein Segment besteht, durch die eingebauten Spiegel der Schein einer abgerundeten Ganzheit hervorgebracht wird. Unser Gleichnis stimmt insofern, als auch in der Bibel – bei all ihrer Perspektivität – immer wieder dieselben Grundaussagen erfolgen, und daß zwischen allen biblischen Theologien unauflösliche Querverbindungen bestehen; es hinkt insofern, als in ihr nun doch auch nicht bloß scheinhafte, sondern wirkliche Abrundungen, «Gestalten» auftauchen, entsprechend dem inneren und äußern Formdrang jedes menschlichen Schriftstellers.

So offen einstweilen das Problem bleibt: übersehen wir gleich anfangs nicht, welch große *Bereicherung* im Verständnis der Schrift uns die moderne Forschung gebracht hat: wo früher nur eine zweidimensionale Fläche vorhanden schien, hat sie uns zum mindesten noch eine dritte Dimension erschlossen: die Texte werden durch die in ihnen erscheinenden historischen Bedingtheiten und Abwandlungen auf ganz neue Art lebendig, sie beginnen in einer Weise zu reden, wie sie früher nie reden konnten, sie führen untereinander ein Gespräch, das dem ökumenischen Dialog zum mindesten vergleichbar ist.

Freilich wollen wir uns die Problematik dieses neuen Redens der Texte auch gleich anfangs nicht verhehlen. Jede Wissenschaft braucht, um eine solche zu sein, einen formalen Gesichts- und Einheitspunkt, auf den hin die Vielheit der Phänomene bezogen, von dem her sie geordnet und verstanden werden können. Auch die Bibelwissenschaft, durch die dieses neue vielfache Reden der Texte freigegeben wurde, braucht, um Wissenschaft zu sein, einen solchen Punkt. Angenommen, das Neue Testament, und dann auch das Judentum, ja das ganze Alte Testament enthülle sich bei diesem Reden als «ein ganz und gar ... synkretistisches Phänomen» [1], dann gäbe es angesichts einer solchen Feststellung nur zwei Möglichkeiten: die verschiedenen Begriffssprachen der Bibel allesamt über sich hinaus konvergieren zu lassen zu jenem göttlichen Herrn, der sich in souveräner freier Liebe Israel zugewendet und seine Verheißungen in Jesus Christus zur Erfüllung gebracht hat – und dann müßten eben alle biblischen Theologien, sofern sie in menschliche Bilder und Begriffe gekleidet sind, ebenso wie die kirchlichen gemeinsam emporblicken zu diesem freien Herrn; wenn man das nicht annimmt, bleibt nur die Alternative, den Einheitspunkt, der die Bibelwissenschaft begründet, im geschichtlichen Menschen und seinem Selbstverständnis zu suchen, in seinem frommen oder unfrommen, seinem theistischen oder atheistischen Gemüte. Gewiß kommen in der Bibel immerfort beide Größen vor: Gott und der Mensch; aber es gibt um beide herum keine neutrale Ellipse; es besteht in letzter Instanz nur das Entweder-Oder: gibt hier Gott seine Ansicht über den Menschen kund, oder der Mensch seine Ansicht über Gott? Ist biblische Theologie primär der Theos legon oder der Theos legomenos? Diese Frage aber macht plötzlich klar: es gibt überhaupt keine neutrale Exegese, sondern alle Exegese, gerade wenn sie *wissenschaftlich* sein will, steht in der Grundentscheidung des Glaubens oder Unglaubens, und je nachdem ordnen sich die Metallspänchen der Texte um die Magnetmitte Gottes oder um die des Menschen. Es gibt in den entscheidenden Fragen (und diese spielen bis in das scheinbar Nebensächlichste hinein) keine Ausklammerung «subjektiver Wertmaßstäbe» von einer «neutral-wissenschaftlichen» Sphäre, vielmehr fordert gerade die Wissenschaftlichkeit der Exegese die Vorentscheidung, woraufhin ausgelegt werden soll. Das gehört zur Einzigartig-

[1] Helmut Koester: Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. von E. Dinkler (1964) 64 f.

keit der Struktur der Theologie im Bereich der Wissenschaften [2], auch wenn die übrigen, besonders die Geisteswissenschaften gewisser Analogien (innerweltlich oder unter dem Einfluß der Theologie) nicht entbehren [3]. Wenn man die Bibel das sagen läßt, was sie sagen *will* und auch mit aller Klarheit zu sagen vermag – sie redet ja von nichts anderem – dann muß man sie Gottes Wort an den Menschen sein lassen. Wir haben mit dieser Aussage gewählt: den Glaubensstandpunkt als den einzig dem Phänomen der Bibel gerecht werdenden. Wir müssen, diesen Standpunkt vorausgesetzt, weiterhin sagen, daß dieses Wort Gottes zwar zunächst «vielteilig und vielgestaltig» (Hebr 1,1) geredet hat, aber um aufgrund einer heilsgeschichtlichen Absicht Gottes alle Worte in Christus zu einem einzigen Wort, das alle andern in sich enthält, zusammenzufassen [4]. Dieses Wort muß nun aber, um als Gottes endgültige Selbstaussage verstanden und im Glauben angenommen werden zu können, die Bedingung erfüllen, die Anselm an die Gottesidee gestellt hat: das zu sein, «worüberhinaus etwas Größeres nicht gedacht werden kann»; und Gottes Selbstauslegung als absolute Liebe *in sich selbst* (und nicht erst aufgrund der Schöpfungs- oder Bundesbeziehung), wie er sie in Jesu Christi Menschwerdung, Leiden und Auferstehung gibt, ist in «Selbstevidenz» die Erfüllung dieser Bedingung. Ebendamit aber ist jede erkenntnishafte Formulierung dieses Selbsterweises Gottes gezwungen, sich über sich selbst hinaus auf die absolute Liebe emporzubeziehen, die wesensgemäß und nicht nur faktisch «alle Erkenntnis übersteigt» (Eph 3,19). Jede biblische Einzeltheologie bleibt diesem Zentrum gegenüber «Figur» (Ideogramm, oder wie immer man das Wort modern übersetzen mag): Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Ecriture est la charité» (Pascal) [5]. Ist das wahr, dann gliedert sich unser Gedankengang wie von selbst in drei Teile:

Wo liegt die Einheit der vielen alttestamentlichen Theologien?
Wo liegt die Einheit der vielen neutestamentlichen Theologien?
Wo liegt die Einheit der vielen kirchlichen Theologien?

[2] Diese einzigartige Struktur ließ bekanntlich das Mittelalter lange zögern, ob Theologie unter die Wissenschaften eingereiht oder nicht vielmehr als die – alle Wissenschaften überhöhende und abschließende – Weisheit bezeichnet werden müßte. Vgl. M.-D. Chenu: La théologie comme science au XIIIe siècle, Paris: Vrin 1946.

[3] Vgl. vom Verfasser: «Schau der Gestalt» = Herrlichkeit, Bd. 1, Einsiedeln 1961, ²1968.

[4] Origenes: Comm. in Jo., tom 5, 4–6.

[5] Pensées, ed. Chevalier, Nr. 583.

2. Die Einheit der alttestamentlichen Theologien

Der Alte Bund liefert uns das klassische Modell für die allgemeinere theologische Fragestellung nach der Einheit der Bibel. Zwei Jahrtausende christlicher Theologie haben das Verhältnis von Altem und Neuem Bund im Schema von vielfacher Verheißung und einziger Erfüllung, von vielen Typoi und einzigem Antitypos gedacht. Gilt das, dann hat nochmals Pascal Recht: La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure [6].

Eine wesenhaft zeitliche Religion, wie es der Alte Bund war, kann a priori keine rein überzeitliche, im Überblick erkennbare Wahrheit besitzen: Glaube ist Nachfolge hinter dem durch die Zeit vorausschreitenden und weisenden Gott her, ohne daß man vorweg wissen könnte, wohin der Weg führt. Die Situation Abrahams (Gen 12,1) und des Volkes in der Wüste ist nicht überholbar: Gott kann jederzeit neue Weisung erlassen. Darum ist das Alte Testament weder eindeutig auf seine Ursprungssituation hin aus- und festzulegen (wie es mit einer gewissen Vorliebe das Deuteronomium tat, das aber immerhin diesen Ursprung als ein «Heute» ansetzt, oder wie es Martin Buber tat, wenn er alles Spätere an der ursprünglichen reinen Theokratie maß), noch ist es eindeutig auf den Weg als solchen auszulegen (das je jetzt ankommende Wort der Propheten etwa, weil doch die Propheten selbst immer neu auf die Anfänge zurückverweisen, um Israels Glaube lebendig zu halten), noch ist es eindeutig auf die Zukunftsverheißung festzulegen (wie es die Apokalyptiker gerne getan hätten), weil das Kommende als solches unenthüllt bleibt und die Bilder, die darauf hindeuten, nicht in dem Sinn genommen werden dürfen, den die Menschen ihnen geben möchten (an dieser Verengung, die praktisch Unglaube ist, wird Jesus sterben: er entspricht nicht dem jüdischen Bild), sondern in einem alles offenlassenden Sinn, der dem ersten Gehorsam Abrahams entspricht. Die innere Zeithaftigkeit der Religion Israels verunmöglicht die Absolutsetzung eines der Zeitaspekte.

Alles zeithaft Lebendige «entwickelt» sich irgendwie: geht von Implizit zu Explizit über. Greifen wir beliebig ein paar Beispiele heraus: Die «Zehn Worte» formulieren einerseits eine einzige Idee des lebendigen Gottes, die die «Religion der Väter» eindeutig übersteigt; sie fassen ander-

[6] a.a.O., Nr. 572.

seits das ethische Statut der Zwölf Stämme zusammen, dem diese sich, ihre Einzelstatute aufgebend, verpflichtend unterstellen. – Aber der Dekalog, der einen durchsichtigen Endpunkt darstellt, wird in der Synthese des Deuteronomiums abermals überstiegen: das Volk, heißt es dort, hat am Horeb nichts anderes vernommen als die «Zehn Worte», von der Angst gepackt sandte es Moses vor, die weiteren Weisungen Jahwes entgegenzunehmen, diesen wollte es dann gehorchen. Das Entscheidende, was Moses zu hören bekam und was er nun am Ende seines Lebens dem Volk testamentarisch mitteilt, ist das Schema: das Gebot, den aus grundloser Liebe erwählenden Gott aus allen menschlichen Kräften wiederzulieben, was dann auch richtig als Inbegriff und Synthesis der Zehn Worte und aller übrigen Weisungen Gottes begriffen wurde. Aber nochmals übersteigen die großen Propheten diese deuteronomische Konzeption, wenn sie die Bilder des Ursprungs in die Zukunft werfen und die Erfüllbarkeit des Alten Bundes im ganzen von einem endgültigen Heilshandeln Gottes, der Israel richten, reinigen, heiligen, ihm sein Wort ins Herz einverleiben wird, abhängig machen.

Zeithaft-Lebendiges «entwickelt» sich nicht nur, sondern gerät auch immer wieder an Endpunkte, wo etwas vollerfüllt ist und in seiner Gestalt weichen muß, um der Weiterentwicklung Raum zu geben. Die Blütenblätter müssen abfallen, wenn die Frucht reifen soll. Israels Geschichte ist voll von solchen «Sackgassen», an deren Ende sich jeweils eine «Gestalt» ausgeformt hat, die in ihrer Vollkommenheit als Bild (figure, typos) zeitlich nicht mehr weiterführbar ist. Wieder ein paar beliebige Beispiele: die ursprüngliche Theokratie, wie sie der Gideonsspruch (Ri 8,23) klassisch ausdrückt, läßt sich an einem bestimmten Zeitpunkt (in den Philisterkriegen) nicht mehr halten und geht unter unklaren ideologischen Auseinandersetzungen (viele frühe und späte Stimmen reden in 1 Sam 8 durcheinander) in ein Königtum über, das nach einer ziemlich katastrophischen Geschichte sich nicht dadurch rechtfertigt und reinwäscht, daß nach den Chronikbüchern ein irdischer König sich einfach «auf den Thron Jahwes setzt» (1 Chr 28,5; 29,23; 2 Chr 9,8; 13,8).

Man kann auch die Frage stellen, wann eigentlich dieses aus zwölf Stämmen bestehende Volk, diese Amphyktionie oder Eidgenossenschaft als der wahre Partner des Bundesschlusses mit Gott bestanden habe: am Sinai wohl gewiß nicht; und dort, wo es zu einem theologischen Begriff erhoben wird, zur Zeit, da Deuteronomium und Josue verfaßt werden, hat es längst aufgehört, historische Wirklichkeit zu sein. Geister-

haft lebt es fort in der Kriegsrolle Qumrans, ein geschichtlicher Reflex fällt erst wieder durch die Wahl der Zwölf zu Richtern der Stämme Israels darauf zurück.

Der Schnittpunkt, wo im Bund die Sphäre Gottes und die des Volkes sich treffen, ist ein hochempfindlicher, explosiver Ort. Moses steht dort als Mittler: mit Worten Gottes steigt er zum Volk ab, mit Anliegen des Volkes steigt er zu Gott auf. Propheten werden vor allem den ersten Teil der Rolle fortführen; je mehr aber sichtbar wird, wie wenig der Bund gehalten und verwirklicht wird, desto mehr wird der Mittler auch zum Sühner: zum Prügelknaben Gottes, der stellvertretend des Volkes Schuld tragen muß. So schon Osee, so der Moses des Deuteronomiums, Isaias mit seinen «Kindern», Jeremias und Ezechiel, und am Ende der Reihe der «Gottesknecht» des Anonymus der Exilszeit, der nun wieder die volle Idee ausprägt, die sich langsam durch die Jahrhunderte geschichtlich entfaltet hatte. Und wohl nie war ein Schluß und Abbruch abrupter als hier: vom Exil bis zu Jesus wird die Linie nicht fortgesetzt, auch wenn da und dort ein schwacher Nachhall des gewaltigen Ereignisses hörbar werden mag.

Wir wissen, welche Fragwürdigkeiten sich um den Ritualismus, um Lade, Zelt und Tempel häufen. Die Idee hinter alldem ist vorhanden und so wenig entbehrlich, daß auch nach dem Exil, da die Gegenwart der Glorie Gottes im neuen Tempel unsicher schien und immer fraglicher wurde, der Opferkult – sogar der blutige – nicht abbricht, um gleichsam als unversehrte «Figur» an der Schwelle des Neuen Bundes abgeliefert zu werden. «Ohne Blutvergießen keine Vergebung» (Hebr 9,22). Eine allmähliche Spiritualisierung des Gottesdienstes war in Israel nicht vorgesehen, das auf die Menschwerdung Gottes zulief, wo ein fragwürdiger steinerner Tempel durch einen eindeutigen, geisterfüllten, aber auf der Leiblichkeit Jesu aufruhenden Tempel – die Kirche – ersetzt werden sollte.

In der Zeit nach dem Exil wird alles, auch das Beste und Notwendigste fragwürdig; es muß seine innere Brüchigkeit, sein Nur-Figur-Sein herzeigen. Der rührende Versuch des Judaismus, den vorher so schändlich gebrochenen Bund nunmehr durch doppelten Fleiß im peinlich-genauen Halten des Gesetzes weiterzuführen, scheitert am Schweigen des göttlichen Partners, von dem man buchstäblich nicht weiß, ob er noch mitmacht oder nicht. Und doch war die Figur «vollkommener Gehorsam der Weisung Gottes gegenüber» benötigt.

Wie steht es um die «Weisheit», die nach dubiosen politischen Anfängen in der Salomonszeit sich vertieft und innerhalb der Bibel zum Bereich der «Anknüpfungspunkte» wird: zuerst an die ägyptischen und altorientalischen Kulturen, dann an den Hellenismus? Entbehrlich war ihre Figur nicht, wie das breite Stratum an Weisheitsdenken zeigt, das das ganze Neue Testament durchzieht, ja sie wird irgendwie zur Grundlage für die Verkündbarkeit des Evangeliums in aller Welt. In sich selbst bleibt sie fragwürdig und (in einer zeitlich-geschichtlichen Religion wie dem Alten Testament) geradezu ein Fremdkörper, wie das alexandrinische Judentum mit Philon zeigt, dem die Transposition der Jahwereligion in griechische Religionsphilosophie innerlich nicht gelingen konnte.

Ein paar apokalyptische Blitze hatten in Daniel den dunkeln Himmel durchzuckt und die Gestalt eines präexistenten Menschensohnes aufgewiesen, dem Gott das Gericht anvertraut. Sehr problematisch ist es, wenn nun eine ganze apokalyptische Literatur diese Blitze in eigene Regie nimmt, die Gott vorbehaltenen «Orte» selber ersteigt und einen bisher unerhörten Verkehr zwischen Himmel und Erde einrichtet: und doch muß man fragen, ob ohne diese Dimension das neutestamentliche Ereignis das hinreichende Begriffsmaterial gehabt hätte, sich auszudrücken.

Überall entweder zeitlich abbrechende, oder innerlich endliche Figuren, die – und das ist nun das Entscheidende – auch in der Projektion auf die Zukunft zu keinem Gesamtbild zusammengeschlossen werden konnten.

Gewiß mußte das menschliche Bedürfnis nach Integration den Versuch machen, die großen Symbole aneinanderzurücken, sie teilweise gegenseitig zu überlagern. Und neutestamentliche Theologie forscht mit Sperberaugen nach den Spuren solcher Kombinationen im spätjüdischen Zeitraum kurz vor Christus. Die Ergebnisse sind minimal. Wenn etwa dem Märtyrer eine gewisse sühnende Funktion zugeschrieben wurde, so fiel es niemandem ein, einen Blutzeugen mit dem isaianischen Gottesknecht gleichzusetzen. Der davidische Messias, der danielische Menschensohn, der verheißene mosesgleiche Prophet, der vollkommene Hohepriester, der Gottesknecht, der Tempel selbst, das Paschalamm, der Sündenbock und was der Opfer noch mehr waren: nichts von allem kam mit dem andern zur Deckung. Gerade die innerzeitlich abgerundete Gestalt verhinderte ihre innere Öffnung und Kommunikation zu den andern Gestalten hin. Tout est figure.

Und hinter allen Einzelfiguren blieb das Rätsel der Ursprünge bestehen: die offene Frage zwischen Abraham und Moses: der einseitigen Verheißung Gottes an Abraham, die dieser durch restlosen Glauben beantworten mußte, und dem notwendig in irgendeinem Maße zweiseitigen Bund mit dem Volk; denn ein Großkönig, der mit einem Vasallen einen Bund schließt, mag noch sosehr aus königlicher Gnade handeln, es gibt trotzdem eine gegenseitige Verpflichtung. Ja, je gnädiger der Großkönig sich erweist, mit umso mehr Recht erwartet er des Vasallen Gegenleistung. Glaube und Gesetz stehen – wie Paulus fast überscharf zeigen wird – in einer kaum auflösbaren Spannung.

Je tiefer man die Aporien bedenkt, in die der Alte Bund hineinmündet, je mehr man ihre theologische Dringlichkeit und zugleich Unauflöslichkeit sich vergegenwärtigt, umso wunderbarer erscheint ihre Lösung im Neuen Bund. Denn hier allein hat der Alte Bund seine Einheit; in sich selber kann er sie nicht finden. In welcher Weise und unter welchen Bedingungen aber kann Jesus Christus die Einheit des Alten Bundes herstellen?

3. Die Transzendenz Jesu Christi

Die Evangelisten liefern den Schlüssel, indem sie – jeder in seiner Weise – bezeugen, daß ihnen die von Jesus gewirkte Synthese erst nach Ostern, durch Ostern, aufgegangen ist. Das heißt klar, daß Jesus sein irdisches Leben nicht damit verbracht hat, die Inhalte der alttestamentlichen Hoheitstitel untereinander zu versöhnen, ja daß er sich vermutlich diese Titel selber gar nicht beigelegt hat. Er hat gelebt und den Willen des Vaters bis ins Letzte erfüllt: die Titel und ihre Gehalte fielen ihm allesamt wie Beutestücke von selber zu. Er hat seine Sendung an einer Stelle vollbracht, die sich nachträglich als genau die Stelle erwies, zu der hin – unkonstruierbar! – alle Figuren des Alten Bundes hin konvergierten. Aber diese Stelle konnte sich unmöglich auf der Ebene der Figuren befinden, denn die Figuren widersprachen einander (auf ihrer eigenen Ebene) zum Teil diametral. Nur indem Jesus die Figuren übersteigt, in einer königlichen Freiheit ihnen gegenüber verharrt, fallen sie ihm, wie nebenbei zu, und doch zentral, sofern sie keinem andern als ihm gehörig werden konnten.

Die Transzendenz seines Ereignisses zeigt sich darin, daß er in seiner historischen Existenz einen *Durchbruch* erwirkt, der sich sogleich in einen

Durchbruch nach oben – zu Gott hin – und nach unten – zu Tod und Hölle hin – verzweit. Sofern er Verbum-Caro, Gott und Mensch ist, ist er zugleich der verwirklichte Bund und die Lösung des Spannungsrätsels zwischen Abraham und Moses: er ist das mit der ganzen menschlichen «Leistung» zu Gott zurückkehrende Wort des Vaters, und diese menschliche Leistung ist gerade der «volle Glaube», der reine Gehorsam. Von daher wird der doppelte Durchbruch verstehbar:

Nach oben wird das Gottesbild dahin ergänzt, daß Gott nicht nur frei erwählende Liebe in bezug auf Israel und eschatologisch auf die Menschheit im ganzen und die Welt ist, daß Gott vielmehr Liebe in sich selbst ist, nämlich absolute, das heißt dreieinige Liebe, die des Menschen nicht bedarf, um einen Gegenstand der Liebe zu besitzen; denn sobald man diesen Gedanken ernst nehmen würde, bekäme der Mensch unweigerlich Macht über diesen seiner bedürfenden Gott, und der Weg ginge unaufhaltsam sei es zu Hegel (weil der Mensch dann die Tiefen Gottes durchschaut: Gott wird wirklich Gott nur durch die notwendige Entfaltung seiner Schöpfermöglichkeiten, durch Erschaffung seines Gegenüber, in dessen Freigabe und Heimholung er selber erst erfährt, wer er als Gott ist und was er als Gott kann), sei es zum homme révolté, der ja mit Job schon beinah erreicht ist und bei manchen Modernen zum Schibboleth des eigentlichen Menschen wird, weil die Freiheit des Menschen ja dazu freigegeben ist, die Schwäche Gottes auszukundschaften und auf diese perverse Weise «die Tiefen der Gottheit» (1 Kor 2,10) oder auch «die Tiefen Satans» (Apk 2,24) zu durchforschen. Nur die Identität von Freiheit (der Erwählung) und Liebe in Gott selbst, nur das Mysterium der Trinität, das Gott in der Schließung des Neuen und ewigen Bundes in Christus der Menschheit aufschließt, überbietet endgültig und unüberholbar die Selbstoffenbarung Gottes im Alten Bund; dieses Mysterium ist «id quo majus cogitari non potest», es ist aber geoffenbart nicht als «Lehre», sondern als tätiger Selbsterweis, da Gott die Welt sosehr liebt, «daß er seinen einzigen Sohn dahingibt, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern ewiges Leben habe» (Joh 3,16).

In diesem Satz ist auch der Gegen-Abgrund offen: das mögliche Zugrundegehen der mit Freiheit begabten Kreatur und das «Dahingeben» (Verlorengeben) des Sohnes durch den Vater, um *nach unten* hin den Verlorenen in Tod und Hölle einzuholen. Diese Sprengung der Höllenpforten gab es im Alten Bund von rechtswegen nicht; der Bundespartner Gottes ist der sterbliche Mensch, und der Bereich des Bundes das sterbliche Leben. Alle apokalyptischen oder moralisierenden Antizipationen müssen

faktisch auf den Descensus Christi «warten» (Hebr 11,39 f.), um im Ostereignis mitauferstehend (Mt 27,53) sich zu verwirklichen.

Die Neugründung Christi, seine Kirche, ist Mitteilung an die Menschen des innergöttlichen Pneuma, das Ort, Vollzug und Bezeugung der Liebe zwischen Vater und Sohn ist: Kirche bewußt, nichtglaubende Welt unbewußt existieren fortan innerhalb der trinitarischen Liebe, die sich darin als das Letzte, das Eschaton erwiesen hat, daß sie im Gegenteil ihrer selbst – in der «Hölle» der verlorenen menschlichen Freiheit – sie selbst sein konnte, als vollkommener Liebesgehorsam des Sohnes noch im Totenreich.

Es gibt also im Neuen Testament eine einzige Gesamtwahrheit, ein einziges Dogma, das in seiner Mitte christologisch ist, aber in seinen unmittelbaren Implikationen sowohl trinitarisch wie soteriologisch ist, und zwar soteriologisch (Descensus und Auferstehung) *als* trinitarisch. Darin erfüllt das Christusereignis nicht nur alle Figuren des Alten Bundes, sondern ist – als die Apokalypse des letzten Mysteriums Gottes – jeder möglichen Weltevolution und allen darin noch auftauchen-könnenden «Figurationen» *immer schon voraus*, weshalb das Christentum von keinem Evolutionismus das geringste zu befürchten hat.

Dieses einzige «Dogma» hat ein für allemal den absoluten Horizont entrollt für alle Teilsichten, die das Alte Testament geöffnet hatte: für den Glauben (Abrahams), für die guten Werke (Moses': seine Habe den Armen verteilen), für die Gnosis (der Weisheitsbücher) und für die Weissagung (der Propheten): all das wird auf dieser alt- wie neutestamentlichen Ebene eschatologisch «stillgelegt», außer Kurs gesetzt (1 Kor 13, 1–3, 8–10) angesichts der Liebe Gottes, die nicht aufhört. Sofern diese Liebe an ihrer Selbstkundgabe in Jesus Christus offenbar wurde, ist jede Überholung dieser Liebe durch Gnosis ausgeschlossen: dieses Besondere wird nie in ein «Allgemeingültiges» verwandelt werden. Sofern aber in dem Faktum Jesus Christus wirklich das id quo majus cogitari non potest offenbar wurde, ist anderseits auch jeder Offenbarungspositivismus ausgeschlossen, sodaß Paulus mit Recht eine dialektische Formel gebraucht: «Erkennen die über Erkenntnis hinausliegende Agape Christi» (Eph 3,19), und Anselm ihm nicht weniger dialektisch sekundiert: rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse [7].

Die in Christus erschienene Liebe ist die Liebe *Gottes*, nicht die unsere (1 Joh 4,10). Sie wird uns geschenkt, so daß wir Gott in diesem

[7] Monologion 64, ed. Schmitt I, 75, Z. 11 f.

Geschenk antworten können. Aber das Sich-schenken-lassen, der Glaube, kommt vor dem Antworten, den Werken, so wie Abraham vor Moses kommt und die Einseitigkeit der Verheißung die Grundlage war für die Zweiseitigkeit des Bundes. Und doch muß auch das andere gesagt werden (und dieses andere kommt in der Prüfung Abrahams auf Moria zum Vorschein): an Gott und an seine Liebe glauben heißt, sofort und immer schon die Art («das Gesetz») seiner Liebe annehmen, sich dieser Art unterstellen und sein Leben davon bestimmt sein lassen. Wirklicher Glaube hat die Liebe immer schon in sich. So wird Röm 4 immer von Gal 2,19–20 her zu deuten und lebendig zu machen sein. Und dann erst, in diesem Horizont, an dem die absolute Liebe Gottes, die für mich in Tod und Verwerfung einging, mir aufgeht, wird mir klar, wie restlos mein Dasein von dieser Liebe gerichtet ist: was Sünde und Versagen in ihrer Tiefe sind, erfahre ich im Horizont der Vergebung. Vor diesem «Abgrund des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis» Gottes (Röm 11,33) öffnet sich nun aber unsere zweite Frage:

4. Die Einheit der neutestamentlichen Theologien

Denn zunächst ist klar, daß dieser Abgrund, diese «Fülle» (Pleroma), die einerseits die «Fülle Gottes» in Christus wohnen läßt (Kol 2,9), anderseits die Kirche von seiner Fülle erfüllt (Eph 1,23) und die Schöpfung im ganzen in ihm ihre Fülle finden läßt (Kol 1,19), nicht durch eine eindimensionale, überblickbare Theologie ausgesagt werden kann. War die Vielheit der alttestamentlichen Theologien vor allem durch ihre Zeitlichkeit bedingt, so wird die Vielheit der neutestamentlichen Theologien durch das «leibhaftige» Anwesen der göttlichen Fülle innerhalb der Geschichte ausgelöst. Das absolute Ereignis im Kerygma zu verkünden erforderte die theologische Arbeit der Umsetzung in gedachte, zusammenhängende Worte: das Kerygma – und das ganze Neue Testament ist es in einem weiten Sinn – ist eine Rückübersetzung des Logos-Sarx in Logos-Rēma.

Dabei erscheinen nun die theologisch zu überwindenden Spannungen größer als die im Alten Bund. Denn einmal geht es um die Dimension zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, die durch Kategorien wie Verheißung und Erfüllung nur unvollkommen, nur essential beschrieben wird, während die Existenzweise grundlegend wechselt: von einem Sein «vor Gott» (oder Zelten Gottes «unter uns») zu einem Sein «in Gott» (oder Einwohnen Gottes «in uns», oder Einwohnen unser in Christus, im Geist,

in der Offenheit zum Vater). Aber auch im Essentialen gilt es zu zeigen, was es besagt, daß Christus der «wahre Hohepriester», das «wahre Osterlamm», der wahre «Knecht Gottes» usf. ist, wobei das Wort «wahr» jedesmal sowohl durch die besondere Figur wie durch ihren Überstieg mitbestimmt wird. Die Figuren und ihre gegenseitigen Spannungen sind also nicht einfach hinter uns gebracht; sie wesen und walten auch als aufgehobene, eingeborgene mit. Endlich ist die alles in sich zusammenraffende «Figur» Jesu Christi in seinem Geborenwerden, Leben, Leiden und Sterben, Auferstehen alles andere als überblickbar. In ihrer Mitte klafft der tiefste, logisch nicht überblickbare Abgrund: das Versinken in die ewige Nacht der Gottverlassenheit, mit dem Verstummen des gestorbenen Gotteswortes am Karsamstag, und ein Neubeginn schlechthin, der zwar alles erfüllt, aber nirgendwo «wiederanknüpft», sondern Neuschöpfung schlechthin ist. Der Hiatus zwischen Karfreitag und Ostern ist durch keine Chronologie überbrückbar, seine sprengende Kraft ist stärker als jede weltliche Zeit, und gerade dieser Hiatus ist ja auch der «Ort», an dem sich die Christologie ursprünglich als trinitarisch und soteriologisch erweist. Trinität wird ursprünglich offenbar in der Entgegensetzung von «mein Wille» und «dein Wille» in Gethsemani und im Verlassenheitsschrei des Kreuzes. Und eben dort ereignet sich der soteriologische Descensus. Aus dem zeitlosen Hiatus des Karsamstags wird die neutestamentliche Theologie geboren.

Diese Theologie kann niemals eine einzige sein. Um alle übrigen Fragen unerörtert zu lassen, und nur eine herauszugreifen: *wie* ist die «Zeit» der Kirche qualitativ bestimmt durch ihr Verhältnis zu dieser (Nicht)Zeit Christi? In welchem Sinn kann hier von einer Zeit der Kirche gesprochen werden, da die Kirche ja selber zentral aus diesem Hiatus entspringt? Wo – so könnte man fragen – wird sie aber dann innerhalb der Zeit Christi «abgestellt»? Wobei immer zuvor zu bedenken ist, daß die Gottverlassenheit keine Zeit hat (weil sie ja endgültig und nicht zeitweilig ist und keine Hoffnung mehr in ihr besteht), daß der Karsamstag keine Zeit hat, weil der Tote, der das Schicksal der von Gott Getrennten erfahren soll, auch nicht von «göttlichen Tugenden» belebt sein kann; daß schließlich die Auferstehung nur als Nu und nicht als Zeit beschrieben werden kann, höchstens als (eschatologische) Grenze zwischen Weltzeit und Gotteszeit.

Die Kirche in ihrem Selbstverständnis – das sie zu ihrem Kerygma braucht – kann sich diesem Zeitmysterium gegenüber nicht eindeutig situieren. Vielleicht hat Markus sein Evangelium in das Ereignis der Auf-

erstehung hineingeschrieben, das zugleich als Ereignis der Wiederkehr verstanden wäre. Vielleicht hat Matthäus eher die Dimension des Überstiegs der alten (alttestamentlichen) Zeit durch die Erfüllung Christi im Blick, und von dieser Erfüllung her geht er mit der Botschaft auf seine Erfüllung (in der Parusie) hin. Für Lukas dehnt sich die umgreifende Heilszeit Gottes hin, nicht univok, aber in sprunghaften Vertiefungen: vom Alten zum Neuen Bund, vom Ereignis des Lebens und Sterbens zu seiner Selbstauslegung vom Auferstandenen her, und im trinitarischen Geschehen der Himmelfahrt aus die Ergießung göttlichen Geistes auf die Kirche. Alle drei aber versetzen außerdem in die Gleichzeitigkeit des Glaubenden mit dem irdischen, dem Kreuz entgegenwandelnden Herrn zurück: das «vom Kreuz Christi her» wird zu einem «mit Christus zum Kreuz hin». Beides gleicht sich aus bei Johannes, wo Kreuzigung und Verherrlichung zusammenfallen, alle Differenzierungen der Zeit sich in die Gegenwart Jesu hinein integrieren, der immer «*die* Auferstehung» und immer « *das* (vergegenwärtigte trinitarische) Leben» und nur so «der Weg» ist. In etwa schließt sich damit der Kreis zu Markus zurück. Für Paulus aber bleibt der Erhöhte, der ihm begegnet ist, wesenhaft der Gekreuzigte, mit dem er, Paulus, mitgekreuzigt, aber zugleich mitauferstanden sein will; alle Fragen der chronologischen Zeit (nähere oder fernere Erwartung der Parusie) verblassen völlig angesichts dieser Paradoxe.

Wozu diese – allzukurzen – Erinnerungen? Um zu zeigen, daß es der Kirche unmöglich ist, das Verhältnis ihrer Zeit zur Zeit Christi eindeutig zu bestimmen, und zwar bleibt gerade das Wichtigste unaufklärbar: ihr Stehen diesseits oder jenseits des großen Hiatus: sie muß auf beiden Seiten stehen, und den Hiatus, aus dem sie entspringt, unter sich und über sich sein lassen. Sie ist mit Christus begraben und mit ihm auferstanden. Sie wohnt mit ihm im Himmel und erwartet ihn doch von der Erde aus. Mit dem bloßen Wort «eschatologisch» ist viel zu wenig ausgedrückt, denn diese Aufhebungen der Zeit ins Ewige und Einbrüche der Ewigkeit in die Zeit sind so vielfach perspektivisch, daß damit bestenfalls ein Rahmenbegriff aufgestellt ist. Jeder Hagiograph steht daran an einer andern Stelle und erhält einen andern Durchblick. Und doch ist jeder beauftragt, in seinem Fragment einen Blick auf das Ganze zu eröffnen. Und weil alle dieses Ganze im Blick haben und auszusagen bestrebt sind, lassen sich ihre Theologien nie wirklich voneinander trennen. Von jedem zu jedem andern gehen *Querverbindungen* hin und her, ihre Wurzeln verflechten sich ineinander. Paulus sagt denn auch, daß sie nur alle zusammen die Breite und Länge, Höhe und Tiefe zu ermessen ver-

mögen. Und zwar gerade kraft ihres Zusammenseins in der Liebe, in der sie «festgewurzelt und eingegründet» sein sollen, um die vier Dimensionen jener Liebe Christi zu erkennen, die alles Erkennen übersteigt (Eph 3,17 ff.).

Damit erreichen wir den Punkt, an dem der Horizont der ökumenischen Diskussion allererst auftaucht. Eben jene Transzendenz Jesu Christi, die ihre Kraft ein erstesmal in der Synthetisierung des Alten Bundes bekundet, ist nun auch die Ermöglichung der Kirche in ihrem innersten Wesen: als «In-Christus-Sein», als der von ihm (als Haupt) entlassene und dirigierte Bereich oder Organismus (soma), der – von ihm her, zu ihm hin – Christi Fülle manifestiert (Eph 1,23). Diese Fülle ist reine Gnade, die wir alle nur empfangen können (Joh 1,14d. 16), und diese Gnade ist identisch mit der trinitarischen, in Christus uns geschenkten Liebe, die sich in der Liebeseinheit der Kirche darstellt. So sind die «paränetischen» Teile der Paulusbriefe, die in jeder Form zur innerkirchlichen Liebe ermahnen, nichts anderes als die existentielle Einübung des «dogmatischen» Teils: was *ist*, das *soll* auch sein. Wo gegen die Liebe gefehlt wird, wird Christus in seinem Leib «aufs neue gekreuzigt und verspottet» (Hebr 6,6), werden statt Werke des Geistes solche des Fleisches getan, worunter «Zwietracht, Spaltungen, Parteiungen» fallen (Gal 5,20; 1 Kor 3,3; 11,18–19; Phil 2,3–4). Ubi peccata, ibi schismata (Origenes). Peccatum in bezug auf die Einheit der Kirche ist jener Wahn, der – um auf unser anfängliches Bild vom Kaleidoskop zurückzugreifen –, das wesenhaft Fragmentarische des eigenen Standpunkts (und wäre er durch ein Sondercharisma gekennzeichnet) auf Grund eines täuschenden Spiegeleffekts zu einer Ganzheit rundet, die dann natürlich für andere Sichten keinen Raum mehr hat.

Das großartigste Vorbild für die Vermeidung dieses Wahns bildet Paulus im 21. Kapitel der Apostelgeschichte, wo er – mit der Fülle der heidenchristlichen Kollekte nach Jerusalem kommend – Jakobus begeggegnet. Der Empfang der Gaben wird mit keinem Wort erwähnt, die Freude, von der zunächst geredet wird, erscheint in der nachfolgenden Rede des Herrenbruders rasch gedämpft. Er weist Paulus darauf hin, daß bei den in Palästina bekehrten Juden «Gerüchte» über ihn umlaufen, er «lehre alle Juden in der Diaspora den Abfall von Moses und fordere sie auf, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen und überhaupt nicht nach den religiösen Gebräuchen zu leben.» Vom Standort des Jakobus aus scheint diese Freiheit – nicht nur den Heidenchristen, sondern auch den Judenchristen gegenüber – die auf dem Apostelkonzil getrof-

fenen Abmachungen zu überschreiten; vor allem fürchtet er die praktischen Konsequenzen: daß nämlich die Tausende von zum Fest versammelten Juden in Aufruhr geraten werden. Er unterbreitet deshalb Paulus einen von ihm ausgedachten Plan und bittet ihn – eigentlich im Befehlston: «Tue deshalb, was wir dir raten» –, sich mit andern Judenchristen, die ein alttestamentliches Gelübde auf sich genommen haben, im Tempel zu zeigen und für sie zu bezahlen: «Dann werden alle einsehen, daß an den Gerüchten, die über dich im Umlauf sind, nichts ist, daß du vielmehr das Gesetz treu beobachtest» (Apg 21,17–24). Wahrscheinlich weiß Jakobus gar nicht, was er Paulus hier zumutet: nichts weniger als die Preisgabe dessen, was den Kern des Galater- und Römerbriefes bildet, und was Paulus nicht selten als «mein Evangelium» bezeichnet hat. Wer immer von den Flüchen zu Beginn des Galaterbriefs gemeint gewesen sein mag, wir hören hier von nichts derartigem mehr, auch von keinem «Ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen», sondern nur von einer lautlosen Befolgung des gegebenen «Rates» (v. 25), der dann auch prompt in seiner Wirkung schiefgeht: von den Brüdern zu den «Juden» geschickt, wird Paulus von ihnen gefangengenommen und, seinem Meister gleich, an die Heiden zur Aburteilung weitergereicht. Wichtig für uns ist jetzt nur der fast unbegreifliche Selbstüberstieg Pauli, wofür es nur *eine* Deutung gibt: die Einheit und die Liebe der Kirche sind ihm in dieser Zerreißprobe wichtiger als der eigene Standpunkt, sogar als die besondere, ihm von Christus persönlich übertragene Sendung. Denn jede kirchliche Sendung ergeht von Gott her «gemäß der Analogie des Glaubens» innerhalb des «einen Leibes, dessen viele Glieder wir sind» (Röm 12, 6.4). Jede Sendung ist vom «Band der Vollkommenheit», der göttlichen Liebe in Christus, umschlossen, und diese Liebe, die aus dem Innersten Gottes (splanchna oiktirmou) hervorbricht, manifestiert sich vornehmlich als «Güte, Demut, Sanftmut, Geduld» und gegenseitiges Vergeben, weil der Herr uns allen vergeben hat (Kol 3,12–14)[8]. Gerade damit erhält die paulinische Rechtfertigungslehre ihre letzte Weihe. Paulus empfiehlt sie dem Herrn der Kirche an, der nach seinem freien Ermessen für jetzt und künftig darüber verfügen kann, und der Herr selbst wird ihr ihren Triumphzug durch die Jahrtausende hin bereiten.

[8] Man lese nach, was Klemens von Rom im Anschluß an diese Stelle den schismafreudigen Korinthern über das Band der Vollkommenheit zu sagen hat: 1 Klem 49,1–5.

5. Die Einheit der kirchlichen Theologien

Von diesem Modell her dürfen wir es wagen, das fürchtenswerte Problem der kirchlichen Theologien anzugehen, womit jetzt nicht die harmlosen Schuldifferenzen innerhalb der katholischen Kirche gemeint sind, sondern jene Theologien, die sich praktisch als kirchenspaltend ausgewirkt haben und sich weitgehend auch theoretisch so verstehen. Nach allem Gesagten können wir zunächst einmal – von höchster Warte gleichsam – den Satz wagen, daß eine kirchenspaltende christliche Wahrheit ein innerer Widerspruch ist, eine «unmögliche Möglichkeit», wie Karl Barth sich ausdrücken würde, denn christliche Wahrheit kann per definitionem nur kircheneinigend sein. Steigen wir von dieser höchsten Warte herab, so besteht in der Kirche aus Sündern die stete Gefahr der Verführung (2 Kor 11,3) und deshalb die stete Pflicht der gegenseitigen Ermahnung (paraklesis), bei der Wahrheit Christi zu bleiben; das gleiche Wort kann auch flehentliche, beschwörende Bitte bedeuten. Fast alle Briefe im Neuen Testament sind in ihrem Grundsinn solche Paraklese: sich in der Mitte der Wahrheit zu halten, von der aus allein die ganze Wahrheit gesehen und besessen werden kann. Alles, was in den Zeiten der Kirchengeschichte je neu Reform genannt zu werden verdient, ist tätige, wirksame Ermahnung gewesen: vom Rand in die Mitte zurückzukehren.

Die Mitte ist Christus, von dem die ganze Heilige Schrift redet. Die ganze quantitativ: nicht eine Auswahl von Schriften aus dem Kanon; die ganze qualitativ: nicht eine Auswahl von Gesichtspunkten, zumal wenn diese Auswahl andere vorhandene Gesichtspunkte ausschließt. Das hindert nicht, daß gewisse große Kraftlinien das Ganze durchziehen; ja gerade auf sie wird zu achten sein, wenn man ein theologisches Ordnungsgefüge aus dem Corpus der Schriften herausheben will. Dennoch wird man sich hüten, einen «Kanon im Kanon» aufzustellen, von dem aus anderes einfachhin abgerichtet werden kann. Die Tendenz zum «Kanon im Kanon» ist Tendenz zur Ersetzung der Agape durch eine Gnosis als Höchstwert. Selbst dann, wenn ein Primäres gegenüber einem Sekundären festzustellen ist – wie etwa Abrahams «Glaube» primär ist gegenüber dem mosaischen Gesetz und «Werk» – bleibt immer noch die Frage, ob das Primäre nicht bereits das Sekundäre in sich einbeschließt – das ist der Gedanke des Jakobusbriefs 2, 20 ff. – um überhaupt es selbst sein zu können; ob das Zweite vielleicht nur die Explizitierung des Ersten

ist, und ob man deshalb nicht hairesis betreibt, wenn man das Erste ohne das Zweite will oder beide nur in dialektische Beziehung zueinander setzt. Hier haben die terribles simplificateurs auch im Theologischen leichtes Spiel und die Lacher auf ihrer Seite, während jene, denen neben der Hierarchie der Gesichtspunkte auch die Integration des Sekundären angelegen ist, leicht dem Verdikt mangelnden Radikalismus verfallen. Karl Barths Invektiven gegen das «katholische Und» können als ernste brüderliche Mahnung an ihrer Stelle wichtig und sogar unentbehrlich sein – zumal dann wenn sie dagegen protestieren, daß etwas Sekundäres an den Platz eines Primären gestellt wird – sie können aber auch eine notwendige Integration überschnell und unnötig präjudizieren.

Hier ist ein Wort über die evangelisch-katholische Kontroverse im ganzen angebracht. Das heutige ökumenische Gespräch wird nicht selten zwar als ein gemeinsames Suchen nach der christlichen Wahrheit im Aufblick zum gemeinsamen Herrn, aber dabei auch als eine radikale Reduktion auf das angeblich «Wesentliche» verstanden, unter Ausscheidung aller entbehrlichen und das Verständnis störenden Beigaben. Daß unter solchen Voraussetzungen der katholische Partner notwendig den Kürzeren ziehen wird, ist klar, denn die Reformation hat schon vor vierhundertfünfzig Jahren das Schiff von all seinem angeblichen «Ballast» erleichtert und redet heute angesichts der innerkatholischen Vorkommnisse nicht ohne Genugtuung von einem «Nachholbedarf». Da der Protestantismus im Lauf seiner Geschichte die verschiedensten und widersprüchlichsten Formen annahm: strenge Orthodoxie, Pietismus im alten und im neueren schleiermacherschen Stil, schließlich Liberalismus bis zur Grenze einer «Theologie nach dem Tode Gottes», kann die ökumenische Verständigung aufgrund solchen Ballastabwerfens ebenfalls auf unterschiedlichstem Niveau vor sich gehen, und die Preisgabe von katholischem (angeblich vor allem «gegenreformatorischem») Gut kann dann mehr oder weniger summarisch betrieben werden. Alldem gegenüber muß zu bedenken gegeben werden: wie biblische Theologie eine höchst komplexe und auf keinen «systematischen» Nenner zu bringende Größe ist, so wird auch kirchliche Theologie, die jene nur abspiegeln und für die Verkündigung des Evangeliums bereitstellen soll, nicht aus Kurzschlußformeln aufgebaut und als «System» vom Zaun gerissen, sondern bedarf eines gehorsamen Bedenkens aller Aspekte und einer Fähigkeit, in der gehörigen Abstufung gerade auch das (zur Fülle Christi hin!) Ergänzende nicht außeracht zu lassen. Evangelische und anglikanische Bewegungen unserer Zeit sind intensiv daran, solches Integrationsgut zu-

rückzugewinnen – man denke an Taizé und Grandchamps, an die anglikanische Klosterbewegung, an die neue Aneignung der Mariologie, der heiligen Messe auch als Opfer, des kirchlichen Lehramtes und des wörtlich verstandenen Nachfolgelebens in den evangelischen Räten – während es im katholischen Lager zeitgemäß ist, all das wie billigen Tand in den Ramsch zu geben. Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes ist dies gewiß nicht, für den Katholiken umsoweniger, als er sich bewußt sein muß, daß nicht ein einzelner Frommer oder Forscher, auch nicht irgendeine moderne Richtung oder Sekte – vergleichbar den korinthischen Parteien – sondern nur die Kirche als Ganze Verwalterin und Betreuerin aller Heiligen Schriften ist, deren endgültigen Kanon auch sie allein unter der Leitung des Heiligen Geistes festgelegt hat.

Mit diesem Hinweis auf den Heiligen Geist ist auch abschließend der Hinweis auf die Notwendigkeit des *Gebetes* zum Verständnis der Offenbarung gegeben. Wer nicht mehr betet, hat mit Sicherheit das Gemeinsame, das ökumenische Anliegen schon verfehlt. Der gemeinsame Aufblick zum Herrn der Kirche, der auch der Gesamtinhalt der Schrift ist, ist gleichbedeutend mit gemeinsamem Flehgebet um den Geist des Herrn. In diesem gemeinsamen Gebet öffnen sich uns auch gemeinsam die Zugänge zur gemeinsamen Wahrheit, die eine Wahrheit der höchsten geheimnisvollsten Fülle und nicht eine solche der Simplifikation und Überblickbarkeit sein wird. Sind wir alle zu Gott hin gelehrig (Joh 6,45), so kann auch Christus unser aller gemeinsamer Lehrer sein (Mt 23,8), und dann ist, wie das Reich Gottes, so auch die Einheit der Kirche «am Kommen», «auf der Türschwelle» (Mk 13,29).