

# Alfons Nossol

---

## Theologie und priesterliche Existenz

---

Collectanea Theologica 56/Fasciculus specialis, 5-18

---

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALFONS NOSSOL, OPOLE

## THEOLOGIE UND PRIESTERLICHE EXISTENZ

So wie das Christentum stets etwas mit Christus zu tun haben muss, ähnlich sollten auch wir, aus der Theologie kommenden Priester, irgendwie immer und überall an die „Glaubenswissenschaft“ gebunden sein. Ja, unsere priesterliche Existenz muss von ihr getragen werden. Unser priesterliches Wissen, Wollen und Fühlen sollte auf jeden Fall nach der Erfahrung Gottes im Alltag streben. Und ob ein Mensch Gott erfährt, ist einfach nicht nur Glückssache, Erfahrung Gottes ist lernbar. Erfahrung Gottes kann auch heilende Wirkung haben, wenn man das Erfahren zu deuten weiss. Solch einer Deutung dient zweifelsohne die Theologie. Aber sie darf es keinesfalls dabei bewenden lassen, denn zu ihrem Wesen gehört nämlich auch ein kreativer Einfluss auf unsere priesterliche Formung, unsere „geistliche“ Gesinnung. Anstatt darüber von vornherein, *a priori*, zu spekulieren, lassen wir uns in diesem Fall vom *Servus servorum Dei* belehren. In seinem Gründonnerstag-Brief an alle Priester der Kirche redet Johannes Paul II. 1979 deutlich von einer uns allen durch die Kirche auferlegten *formatio permanens*<sup>1</sup>.

Wichtig scheint vorerst der Kontext zu sein, in dem er dies tut. Die Nr. 10 seines Briefes trägt eben den bemerkenswerten Titel: *Tag für Tag müssen wir uns bekehren*. Und hier bitte der Wortlaut seiner Ausführungen: Und gerade „deshalb müssen wir uns alle Tag für Tag bekehren. Wir wissen, dass dies eine Grundforderung des Evangeliums ist, die sich an alle Menschen richtet. Um so mehr müssen wir sie als an uns gerichtet betrachten. Wenn uns die Pflicht auferlegt ist, anderen bei ihrer Bekehrung zu helfen, so sollen auch wir dasselbe in unserem eigenen Leben tun“. Weiter fährt der Papst fort: „Uns bekehren bedeutet «allzeit beten und darin nicht nachlassen». Das Gebet ist in einem bestimmten Sinn erste und letzte Vorbedingung der Bekehrung, des geistlichen Fortschritts und der Heiligkeit“. Und gerade mit dem Gebet sollte stets unsere Selbstformung, die *formatio permanens* verbunden sein. Wenn somit der Priester andere zur Bekehrung hinführen soll, und zwar durch sein

<sup>1</sup> Schreiben seiner Heiligkeit Johannes Paul II. zum Gründonnerstag 1979 an alle Bischöfe der Kirche, an alle Priester der Kirche, L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache) 13. April 1979, Nr. 15–16.

priesterlich-seelsorgliches Wirken; wenn er sie dazu bewegen soll, die Mühe der täglichen „Bekehrung“, des täglichen Neuanfanges auf sich zu nehmen, muss er notwendigerweise selbst in dieser Hinsicht Meister sein, ein Meister der Umkehr, des Sichbekehrkönnens. Und eben darin soll ihm die Theologie behilflich sein. Sie lehrt uns ja das Bedürfnis und die Notwendigkeit dieser täglichen Bekehrung auf entsprechendste Weise zu erfassen und sie auch in der konkreten Bedingtheit unseres Alltags zu verwirklichen.

Der Heilige Vater hebt in seinen Ausführungen hervor: „Für die Menschen, denen die erfreulichen Auswirkungen dieser Entwicklung zugute kommen, müssen wir Zeugen Jesu Christi mit entsprechender Qualifikation sein. Als Lehrer der Wahrheit und der Moral ist es unsere Aufgabe, ihnen überzeugend und wirksam Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die uns erfüllt. Auch dies macht einen Teil der täglichen Umkehr zur Liebe durch die Wahrheit aus“. Dabei denkt der Papst auch an den Aussenaspekt unserer *formatio permanens*, der gerade in der Vertiefung des eigenen geistigen Lebens, u.a. durch die Theologie, besteht. Dabei geht es sowohl um die innere Formung, die auf eine Vertiefung des geistigen Lebens des Priesters hinzielt, als auch um die intellektuelle, d.h. die philosophische und theologische zugleich. „Wenn auch unsere pastorale Tätigkeit, die Verkündigung des Wortes und die Gesamtheit unseres priesterlichen Dienstes von der Lebendigkeit unseres eigenen inneren Lebens abhängen, so brauchen sie doch ebenso eine Stütze durch unser ständiges Weiterstudium. Es genügt nicht, bei dem stehenzubleiben, was wir einmal im Seminar gelernt haben, selbst wenn wir damals auf Universitätsniveau studiert haben, worauf die Kongregation für das katholische Bildungswesen entschlossen hinwirkt. Dieser Prozess der geistigen Bildung muss das ganze Leben hindurch weitergehen, zumal in der heutigen Zeit, die — wenigstens in vielen Gegenden der Welt — durch einen allgemeinen Fortschritt im öffentlichen Schulwesen und in der Kultur gekennzeichnet ist“. In jenem Zusammenhang stehen auch die folgenden Worte: „Für die Menschen, denen die erfreulichen Auswirkungen dieser Entwicklung zugute kommen, müssen wir Zeugen Jesu Christi mit entsprechender Qualifikation sein. Als Lehrer der Wahrheit und der Moral ist es unsere Aufgabe, ihnen überzeugend und wirksam Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die uns erfüllt. Auch dies macht einen Teil der täglichen Umkehr zur Liebe durch die Wahrheit aus“<sup>2</sup>.

Schon allein diese Feststellungen dürfen als ein ausreichender Beweis dafür dienen, um mit Grund die Notwendigkeit eines Einflusses der theologischen Ausbildung auf die priesterliche Existenz herauszustellen. Damit jedoch dieser Einfluss fürwahr in die Tiefe

<sup>2</sup> Ebd., Nr. 10.

ginge und als solcher effektiv wäre, muss unsere Theologie — ganz allgemein genommen — folgende Voraussetzungen erfüllen, bzw. sich dadurch auszeichnen, das sie eine authentisch christliche Theologie ist (I), und als solche eine anthropologisch integrierte christozentrische Glaubenswissenschaft darstellt (II), die stets im Dienste des Glaubens, Hoffens und der Liebe steht (III); ferner sollte sie sich keineswegs darauf beschränken, um nur von Gott zu reden, ohne bemüht zu sein, immer auch mit ihm und zu ihm zu sprechen (IV); und schliesslich muss sie als christliche Theologie eine frohe Wissenschaft sein (V).

Wir wollen es nun versuchen, anhand einer Umschreibung all dieser unentbehrlichen Merkmale unserer „erneuerten“ postkonziliären Theologie, kurz ihren tatsächlichen Einfluss auf die innere Formung des Priesters, wenn auch nur rein postulatorisch, umzu-reissen.

## I. Eine authentisch christliche Theologie

1. Ihrer etymologischen Definition nach bedeutet Theologie einfach Lehre von Gott: *perì tou Theoú lógos*, bzw. — wie es Augustinus haben möchte: *de divinitate ratio sive sermo* (*De civ. Dei*, VIII, 1). Bei dieser rein verbalen Definition der Theologie dürfen wir nicht stehen bleiben. Sobald wir jedoch an ihre Realdefinition denken, muss sofort ihre *conditio sine qua non* hervorgehoben werden, die im Phänomen der Offenbarung beruht. All unser Wissen um Gott, ist nämlich ein Wissen durch Gott. Dieses Faktum muss die Theologie stets im Auge behalten, denn bevor wir befugt sind, etwas über Gott zu sagen, muss er zuvor zu uns gesprochen haben. Das unentbehrliche *Deus dixit* muss somit gleich am Anfang einer wahren Theologie stehen. Die christliche Offenbarung ist dabei von vornherein integral zu begreifen. Bildhaft gesprochen bedeutet dies u.a., dass wir Offenbarung niemals als einen auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer betrachten dürfen, um damit den Himmel abzuleuchten. Sie ist nämlich ein am Himmel befestigter Reflektor, der von oben aus integral unsere ganze Erde beluechtet. Andershin, d.h. im Falle wenn wir die Offenbarung als auf der Erde aufgestellte „übernatürliche Scheinwerfer“ verstehen wollten, wären wir des öfteren gewillt, damit nur jene Himmelsregionen abzuleuchten, an denen es uns speziell gelegen sein mag, und die eben in ein bestimmtes Schema hinein passen. Auf dieser Basis dürfte sodann jedoch nur von verschiedenen Hypothesen und theologischen Theorien die Rede sein, nicht aber von einer echten Wort Gottes-Theologie. Gott hat sich in seinem ewigen Wort aus-gesprochen, sich uns in ihm als dem „Licht der Welt“ (Joh 8,12) offenbart. Aufgrund dessen dürfen wir alles als Gottes Werk und Schöpfung betrachten,

wobei ganz besonders unsere Erde als „Gottes Milieu“ aufzufassen ist<sup>3</sup>.

2. Gottes Wort ist Fleisch geworden und hat in Jesus Christus unter uns Wohnung genommen (vgl. Joh 1,14). Von daher aus darf christliche Theologie nicht mehr von einer christologischen Konkretisierung Gottes Abstand nehmen. Ähnlich wie unser Glaube um keinen Preis platonisierend verharmlost werden kann. Er muss stets ein Glaube sein, der die Erde liebt, wie wir dies noch später wiederholen werden. Auf die Frage, wer Gott sei, gezieht es einem Christen nicht nur weltanschaulich bzw. philosophisch zu antworten, er sei das höchste Wesen, die Ursache der Welt, oder der absolute Geist, sondern er hat, theologisch zu antworten: Gott ist der, der im Christusereignis hervortritt. Der lebendige Gott als solcher — verhüllt, offenbart sich eben vollkommen erst in Christus. Jesus Christus ist die Ephanie Gottes. Wer ihn sieht, sieht den Vater<sup>4</sup>. Kurzum: „Es gibt von Ewigkeit keinen anderen Gott als den, der sich in Jesus manifestiert hat: Das Gesicht, das er in Jesus gezeigt hat, ist wirklich sein wahres und einziges Gesicht“<sup>5</sup>.

Wenn Gott selbst sich in der Tat in Jesus Christus definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar ausgesagt, geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört in gewisser Hinsicht Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein. Aus dem eschatologischen Charakter des Christusereignisses ist zu schliessen, dass Jesus von Ewigkeit her Gottes Sohn und Gott von Ewigkeit — „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ — ist. So sind auch Jesu Geschick und Los im Wesen Gottes verankert; wobei sich das Wesen Gottes selbst als ein „Ereignis“ erweist. Vom Standpunkt des Realismus der Menschwerdung aus darf in diesem Kontext auch von einer „Vergeschichtlichung Gottes in Jesus Christus“ die Rede sein. Christliche Theologie sollte somit stets um die Einzeichnung des Christusgeheimnisses in das Gottesgeheimnis bemüht sein. Dieser Prozess wäre gerade gleichbedeutend mit der Auffassung von Christus „als der Konkretisierung des dreieinigen Gottes“<sup>6</sup>.

Die auf dem Konzil von Nizäa (325) initiierte und stringent „theologisch“ begründete Enthellenisierung hob von vornherein die radikale Andersartigkeit des christlichen Gottesbegriffs hervor. Aufgrund dessen wird dieses Konzil mit Recht als ein Akt der De-

<sup>3</sup> Man könnte dies auch in Sinne von P. Teilhard des Chardins *milieu divin* deuten.

<sup>4</sup> Vgl. R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79.

<sup>5</sup> H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 437.

<sup>6</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 207 (vgl. hier: K. Reinhardt, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, Internationale kath. Zeitschrift — *Communio* 6(1977)16 f.); H. U. v. Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg 1974, 112; vgl. auch P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 89 ff.

hellenisierung, d.h. der Befreiung des christlichen Gottesbildes von hellenistischer Engführung und Aufspaltung betrachtet. Nicht die Griechen haben Nizäa gemacht, wie man dies immer — der Homousios-Formel wegen — zu bewerten wusste, sondern Nizäa hat in seiner dogmatischen Aussage die griechische Philosophie überwunden. Dort wurde nämlich der Grund für den echten christlichen Monotheismus gelegt, begriffen als „Synthese von Einheit und Verschiedenheit in Gott“<sup>7</sup>. Die neutestamentlichen Aussagen über die Präexistenz des Gottessohnes und seine Menschwerdung mussten konsequent zu einer konzentrierten und zugleich revolutionären Reinterpretation des bis dahin allgemein bekannten Gottesbegriffs führen. Für einen dreieinigen und im Christusereignis geschichtlich konkretisierten Gott war im hellenistischen Denksystem kein Platz, er stellt einfach ein absolutes Novum dar<sup>8</sup>.

Dieses Novum kommt auch im intertrinitarischen und heilsgeschichtlichen Dynamismus, als einem unbedingten Element der christologischen Konkretisierung Gottes, zum Ausdruck. Er vertieft und radikalisiert eben enorm das Anderssein unseres Gottesbegriffs, eines Gottes, der Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Auf solch eine Umschreibung des Wesens Gottes würde sich keine authentisch griechische Philosophie einlassen. Liebe im Hinblick auf die theologische Dreieinigkeit mündet nämlich in die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, und als solche impliziert sie die interpersonale Beziehung, die Relation, das Für-die-anderen-sein. Ontologisch gesehen ist aber die Relation das schwächste Sein im Sinne der antiken Philosophie. Und gerade diese Kategorie wird zum theologischen Ausdruck des Wesens des allmächtigen christlichen Gottes. In diesem Zusammenhang haben wir es hier mit einer Umwertung der gesamten antiken Metaphysik zu tun, weil eben nicht mehr die in sich ruhende und seiende Substanz das Höchste ist, sondern die Relation<sup>9</sup>.

Das menschliche Sein Jesu Christi und seine einzelnen Mysterien haben in der Tat im totalen Sein für die anderen, in der absoluten Proexistenz, einen sichtbaren Knotenpunkt. Gott hat die Welt

<sup>7</sup> A. Grillmeier, *Jesus von Nazareth — „Im Schatten des Gottessohnes“? Zum Gottes- und Christusbild*, in: *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“*, Mainz 1976, 81; vgl. ders., *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilien der griechisch-byzantinischen Reichskirche*, Lebendige Seelsorge 28 (1977) H. 1, 16—26; K. Lehmann, *Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie*, in: *Jesus — Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg 1976, 202; G. Scgalla u.a., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, 178—185.

<sup>8</sup> Vgl. J. Moltmann, *Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, in: *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 188 ff.

<sup>9</sup> W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, *Theologie der Gegenwart* 17(1974)10 f.; ders., *Wer ist Jesus Christus für uns heute?* *Theologische Quartalschrift* 154(1974)218 f.

so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab (Joh 3,16) und gerade daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns gegeben hat (1 Joh 3,16). Das Geheimnis dieser absoluten Proexistenz Jesu, dessen, dass er ausschliesslich „ein Mensch für die anderen“ war, ist sein vorausgehendes Sein in Gott, seine absolute Ausrichtung auf den, der ganz anders ist (*totum aliud*). Man könnte dies auch so sagen: die die Essenz des Christusereignisses ausmachende radikale heilsgeschichtliche Proexistenz offenbart uns völlig das Wesen Gottes als Liebe nur auf Grund dessen, dass sie sich in der Kraft des Geheimnisses der Präexistenz des Gottessohnes vollzieht<sup>10</sup>. — Aber nicht nur das Wesen Gottes allein enthüllt uns Jesus, sondern auch die einzelnen göttlichen Eigenschaften. Ohne die Aufnahme jenes göttlichen Lichts, das auf dem Antlitz Jesu Christi aufleuchtete, könnte von einer Gotteserkenntnis kaum die Rede sein. Er allein ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Vaters und erst, wer ihn sieht, kann den Vater „sehen“. Für uns Christen wäre es einfach theologisch unmöglich, Gottes Allmacht zu umreissen, wenn wir nicht zuvor die Macht Christi begreifen, die Sünde, Tod und alle Unheilmächte in der Welt überwand. Ähnlich verhält es sich z.B. mit der Barmherzigkeit Gottes, sowie überhaupt aller göttlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen. Sie müssen von der Tat Christi am Kreuz beleuchtet werden. Auch was Gottes Gerechtigkeit ist, kann der Mensch nicht entsprechend erfassen, wenn er sich nicht vor Augen hält, dass gerade Gott zur Sühnung der Sünde den Tod Christi wählte.

Wir wären überhaupt ausserstande, die in der Offenbarung geschehene Neigung Gottes zur Welt auszusagen, wenn wir sie nicht im Licht dessen sehen wollten, in dem die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,5) leibhaft erschienen ist. Erst Christus gibt uns Aufschluss über den Sinn dessen, was Gott für uns tut und ist, und auch darüber, was er eigentlich in sich selbst ist<sup>11</sup>. Denn Gott war in Christus, als er durch ihn die Welt mit sich versöhnte (2 Kor 5,19), und in der Kraft des Heiligen Geistes ist er auch „Gott mit uns“.

Als Emmanuel ist Gott auch geschichtlich. Unter den bis dahin genannten Komponenten trägt zu der Geschichtlichkeit Gottes, neben der Menschwerdung, vor allem das Kreuzesereignis bei, weil es einfach die heilsgeschichtliche definitive Verzeitlichung der Liebe Gottes ausmacht<sup>12</sup>. Wenn man somit von der Unausweichlichkeit

<sup>10</sup> Vgl. hier H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, *Diakonia* 3(1972)147—160; ders., *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 121—155; K. Rahner, *Jesu Gottgeheimnis — Grund seiner radikalen Nächstenliebe*, in: D. Dürsterfeld, u. H. Rolfes, *Unsere Hoffnung*, Mainz 1976, 36—38.

<sup>11</sup> L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968; vgl. auch Y. Congar, *Jésus Christ notre Mediateur, notre Seigneur*, Paris 1966, 7—48;

einer Einzeichnung des Geheimnisses Christi in die Definition des christlichen Gottesbegriffs spricht, darf man auch die Härte des Kreuzes Christi nicht ausser acht lassen, weil an ihm am tiefsten Jesu Gottheit — *sub contrario* — offenbar wird. Indem wir selbstverständlich dieses Geheimnis im integralen Inhaltsbereich des ganzen *mysterium paschale*, insbesondere der Auferstehung, fassen, dürfen wir sodann mit Recht theologisch von einem „gekreuzigten Gott“ sprechen<sup>13</sup>.

3. Eine authentisch christliche Theologie weist sodann eine strikt pneumatologische Dimension auf. Heute haben wir nämlich Zugang und Heilskontakt mit Christus allein im Heiligen Geist: *en pneumatí hagió*. Übrigens sagt es die Bibel klar aus, dass keiner sagen kann: Jesus ist der Herr, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet (vgl. 1 Kor 12,3). Jesus Christus wird jetzt in seinem Heilshandeln durch den Heiligen Geist aktualisiert und vergegenwärtigt. Der Geist Gottes ist eben seine aktuelle, heutige Gegenwart. Insofern gehört die pneumatologische Dimension zur notwendigen Struktur der christlichen Theologie<sup>14</sup>.

4. Mit dieser Dimension kommt endlich auch der genuin trinitarische Charakter unserer Theologie zum Ausdruck, weil gerade der dreieinige Gott das zutiefst theologische *specificum christianum* ausmacht. Eine stringent trinitarische Struktur weist somit auch der Glaube auf, der selbstverständlich als das wesentliche Erkenntnisorgan der ganzen Theologie anzusehen ist. Der heilsgeschichtliche Glaube vollzieht sich nämlich stets *in Spiritu, cum Christo et ad Patrem*, und insofern bestimmt er im Gesamt unserer Theologie überhaupt ihren grundsätzlichen trinitarischen Zug<sup>15</sup>.

5. Wahre christliche Theologie hat auch immer das Bedürfnis, kirchliche Theologie sein zu müssen. Die Offenbarung ist in der Kirche und allein die Kirche interpretiert sie authentisch, weil sie sich in ihrer Ganzheit der Assistenz des Heiligen Geistes

F. Mildemberger, *Herr, zeige uns den Vater. Jesus als Erweis der Gottheit Gottes*, Stuttgart 1970.

<sup>12</sup> H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, 25.

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 185 ff. Über Karl Barths Einzeichnung des Kreuzes in den christlichen Gottesbegriff vgl. B. Klappert, *Die Auferstehung des Gekreuzigten*, Neukirchen-Vluyn 1971, 180—192.

<sup>14</sup> Siehe: J. Rosato, *Spirit Christology*, Theological Studies 38(1977)430 ff; P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, Bijdragen 38 (1977)351 ff; A. Nossol, *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, in: *Gegenwart des Geistes*, Freiburg 1979, 132—154.

<sup>15</sup> Vgl. J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, in: *Mysterium salutis I*, Einsiedeln 1965, 826—892.

rühmen darf. Soweit es um die unentbehrliche Kirchlichkeit unserer Theologie geht, drängt sich sogleich ein „ökumenisches“ Beispiel auf. Karl Barth, „Doktor beider Theologien“ genannt, begann sein Lebenswerk als *Christliche Dogmatik* zu schreiben, und als er kaum mit dem, als *Prologumena* bedachten, 1. Band fertig war, erkannte er die Notwendigkeit, das ganze Werk noch einmal von vorn als *Kirchliche Dogmatik* beginnen zu müssen. — In der theologischen Lebenspraxis kommt dies u.a. darin zum Vorschein, dass sogar ausgesprochen grosse Theologen *extra muros Ecclesiae* recht bald wenig zu melden haben und bedeutungslos werden. Ihre ganze schöpferische Dynamik, ihre Grösse und Bedeutung hört einfach auf, Einfluss auszuüben, weil den Träger ihrer echten Grösse eben der konsequent kirchliche Kontext ausmacht. Deswegen kommt der Kirchlichkeit der authentischen Theologie, als einer Wissenschaft *sui generis*, solch grosse Bedeutung zu<sup>16</sup>.

6. Eine fürwahr christliche Theologie hätte schliesslich noch eine Bedingung zu erfüllen: Ihr darf niemals die Dialektik des Gottesbegriffs abhanden kommen. Diese Dialektik lässt sich allgemein anhand von drei Regeln umschreiben: *Deus semper maior*, *Deus semper minor*, und *Deus super omnia*. Jede theologische Präzisierung muss von vornherein damit rechnen, dass sie sich auf die Analogie stützt. Jene aber akzentuiert stets mehr die Unähnlichkeit als Ähnlichkeit. Deswegen müssen es auch die stringensten theologischen Begriffsumschreibungen in Kauf nehmen, dass Gott stets grösser ist. Gottes lebendige Realität übersteigt nämlich alle unsere theologischen Fassungen und möglichen Darstellungen; kurzum: *Deus semper maior!*

Demgegenüber steht die Heilsgeschichte unter dem Gesetz: *Deus semper minor*. Je mehr sich Gott in seiner Gnädigkeit dem Menschen nähert, um ihn heilsvoll zu „umarmen“, sich ihm hinzugeben, bedarf er einer desto weitreichenderen „Verminderung“ seiner selbst. Die ganze Heilsgeschichte ist ein klarer Beweis dafür. Obwohl das erwählte Gottesvolk Israel wusste, dass Gott Geist ist und als solcher nur „in der Wahrheit und im Geist“ verehrt sein soll, drängte es jedoch auf konkrete, d.h. sichtbare Beweise für seinen Glauben und seine Hoffnung. Solch ein Zeichen stellte am Anfang, tagsüber die weisse und nachts die lodernde Feuerwolke dar. Später waren es der Blitz und Donner vom Berge Sinai; ferner die steinernen Gebotstafeln, die Bundeslade, bis schliesslich der Jerusalemer Tempel entstand, in dem Jahwe „wohnte“. Im Neuen Bund erreicht Gottes Konkretisierung in seiner heilgeschichtlichen Annäherung an den Menschen ihren Höhepunkt im Geheimnis Jesu Christi, in dem Gott

<sup>16</sup> Vgl. K. Barth, KD I/1, VIII: „... dass ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine «freie» sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft“.

zum „Emmanuel“ wird. Um von nun an schon immer mit uns Menschen zu bleiben, weitet er sich durch seine Kirche in Raum und Zeit aus. Die Kirche vollzieht sich wiederum in sichtbaren Heilszeichen göttlicher Gegenwart, in den Sakramenten. Unter ihnen verdient gewiss die Eucharistie unsere besondere Aufmerksamkeit, weil Gott anders als in der Gestalt von Brot und Wein uns nicht mehr näher treten kann. Wie sehr er sich dabei zu „vermindern“ hat; *Deus semper minor!*

Beide hier genannten Aspekte der Gottesumschreibung in der christlichen Theologie müssen jedoch eine Synthese anstreben, deren Fassung lautet: *Deus super omnia*. Alles, was wir als gläubige Theologen von Gott zu sagen wagten; egal wie wir seine heilsgeschichtliche Annäherung uns zu präzisieren gedachten, übersteigt Gott stets alle unsere Versuche, er steht erhaben über ihnen, mögen sie uns theoretisch noch so einhellig sein, oder auch sich praktisch für unsere Glaubensexistenz überzeugend erweisen, dennoch sind wir ausserstande, rein menschlich Gott in Begriff zu bekommen; *Deus super omnia!*<sup>17</sup>

## II. Eine anthropologisch integrierte Theologie

1. Vom Zeitpunkt der Menschwerdung an wird eigentlich der Mensch zum „Ort Gottes“, *locus theologicus*. Deswegen muss unser Reden von Gott stets auch ein Reden vom Menschen sein. Darin beruht u.a. der christliche Inkarnationismus und der für uns verbindliche Realismus der Menschwerdung. Die Theologie muss dies stets neu bedenken und aufzeigen, dass es überhaupt nicht möglich sei, sich gegen den Menschen Gott zu nähern. Der heute immer mehr an Bedeutung gewinnende Humanismus schliesst somit auch keineswegs Gott aus; im Gegenteil, weil er gerade dadurch authentischer und zugleich göttlicher wird. In dieser Hinsicht darf man jedoch niemals die Tatsache der heilsgeschichtlichen Konkretisierung Gottes ausser acht lassen<sup>18</sup>.

2. In Jesus Christus gehen wir stets dem Menschen und Gott entgegen. In letzter Zeit erwies dies besonders deutlich die Enzyklika *Redemptor hominis*, in der Johannes Paul II. hervorragend und überzeugend herausstellt, dass „alle Wege der Kirche zum Menschen hinführen“, und dass der Mensch einfach „den ersten und grundlegenden Weg der Kirche“ ausmacht. Dem Papst geht es jedoch um den konkreten Menschen. Die Enzyklika stellt nämlich fest: „Es geht um jeden Menschen in all seiner unwiederholbaren

<sup>17</sup> Die so umrissene Dialektik des Gottesbegriffs läuft einfach auf eine Neufassung der klassischen Analogieumschreibung aus.

<sup>18</sup> Siehe hier beispielsweise das Sammelwerk: *Jesus — Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg 1976.

Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewusstsein und im Herzen". „Es geht also um den Menschen in seiner vollen Wahrheit, in all seinen Dimensionen. Es geht nicht um einen «abstrakten» Menschen, sondern um den realen, den «konkreten» und «geschichtlichen» Menschen. Jeder «einzelne» Mensch ist gemeint; denn jeder ist vom Geheimnis der Erlösung betroffen..."<sup>19</sup> In der Tat lehrt uns die christliche Theologie, dass unsere Sorge der Mensch und unser Heil — Gott ist. Deswegen muss sie uns auch in ihrer Konsequenz zu einer integral verstandenen Seelsorge als Sorge um den Menschen hinführen. Die Seelsorge ist nämlich ihrem Wesen nach nicht so sehr eine partiell verstandene „S e e l e n s o r g e", als vielmehr eine sich integral vollziehende M e n s c h e n s o r g e.

### III. Theologie im Dienste des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe

1. Wir hoben es bereits schon hervor, indem von der Offenbarung die Rede war, dass der Glaube das grundlegendste Erkenntnisorgan der Theologie ist, und zwar ein trinitarisch strukturierter Glaube. Die christliche Theologie muss es mit verstärkter Kraft zum Ausdruck bringen, dass es dem authentischen Glauben stets an personalen Relationen gelegen ist. Und gerade dadurch unterscheidet er sich wesentlich von allen Formen und Typen der Ideologie, der es an erster Stelle um gegenständliche Relationen geht. Im Glauben handelt es sich also immer um „Jemanden", demgegenüber geht es in der Ideologie um „Etwas", beispielsweise um eine Grundidee, ein Prinzip, oder auch ein System. Die Ideologie ist bemüht, mit allen ihr zur Verfügung stehenden Weisen und Mitteln, eine Idee zu bewahren, manchmal sogar auf Kosten des Menschen; die Idee darf in der Überzeugung der Ideologie absolut nicht bedroht sein. Und wenn dies der Fall wäre, ist Ideologie nicht selten gewillt, ihrer Rettung wegen sogar den Menschen preiszugeben. Dabei vergisst sie gänzlich, dass eben Ideen in den Dienst des Menschen gestellt werden sollen, ihm zu dienen haben.

Dem Glauben kommt es auf personale Relationen an; ihm ist es am personal-dialogalen Aspekt des Kontakts zwischen dem Menschen und Gott gelegen. Leider kam es in unserer Kirchengeschichte auch schon zur Verideologisierung des Glaubens, wobei man den Glauben mit der Ideologie einfach identifizierte. Ein jedes Mal loderten jedoch sodann die Scheiterhaufen auf. Uns sollte es niemals um die Rettung der Idee gehen, der „Institution" als solcher, wobei man sich des Menschen als Mittel bediente. Der Mensch darf nie zum blossen Mittel abgestempelt werden, weil er in sich selber das Ziel ist; er ist das einzige Geschöpf, das Gott seiner selbst wollte.

---

<sup>19</sup> *Redemptor hominis*, Nr. 13 und 14.

Aufgrund dessen schuf ihn Gott unmittelbar auf sein Ebenbild (vgl. Gen 1,27).

Hier muss durchaus noch eins hervorgehoben werden, und zwar: Theologie ohne Glauben ist überhaupt nicht möglich. Ein Nichtgläubender, ein Atheist darf höchstens Religiologie bzw. Religionswissenschaft betreiben, aber niemals echte Theologie, weil eben nur der Glaube ihr ausschlaggebendes Erkenntnisorgan ist. Insofern muss auch Theologie stets im Dienste des Glaubens sein und ihn schützen. Sie muss den Glauben „vermehrten“ und nicht vermindern, oder gar zerstören. Selbstverständlich kommen in der echten Theologie auch verschiedene Hypothesen oder gar Deviationen vor, aber solange sie es nicht darauf abgezielt haben, den Glauben zu zerstören, sondern auf ihre Weise in seinen Dienst gestellt zu werden, brauchen wir nicht Alarm schlagen. Authentische Theologie darf sich sogar diesen „Luxus“ leisten, zumal er sowieso zeitbedingt ist. Dazu ist u.a. auch das Kirchliche Lehramt da, um uns vor einer Destruktion solcher Deviationen zu bewahren. Es muss uns somit Stütze und Wegweiser sein, der die entsprechende Entwicklungsrichtung der christlichen Theologie aufzeigt.

2. Der Theologie obliegt es auch die Hoffnung zu stärken. Ein Christ ist vor allem ein Mensch der Hoffnung und als solcher sollte er die Zukunft nicht fürchten, weil zugleich mit ihr und durch sie sich Gott selbst dem Menschen nähert. Zukunft, wenn wir sie näher ins Auge fassen, darf in der Kategorie *Futurum* und *Adventus* begriffen werden. Als *Futurum* stellt sie in gewisser Hinsicht das Fazit der Vergangenheit und der Gegenwart dar, und als solche ist sie auch im Prinzip unser Werk und bildet den Gegenstand verschiedener Futurologien. Die Zukunft enthält aber noch eine andere Komponente, die weder vorausszusehen noch zu präparieren ist. Sie beruht nämlich in der ihr eigenen Kategorie *Adventus*, in der Gott an uns heilsgeschichtlich herankommt. Wenn wir auch ausserstande sind, sie näher zu präzisieren, brauchen wir sie jedoch in keinem Fall zu fürchten. Unsere christliche Hoffnung besagt schliesslich, dass Gott selbst unsere „absolute Zukunft“ ist. Früher ist es uns nicht selten so ergangen, dass wir uns, vor der Zukunft bangend, in die Religion flüchteten. Kairologisch gesehen ist aber die Zukunft Trägerin Gottes, ähnlich wie er selber ihr Träger ist<sup>20</sup>.

3. Die Theologie hat schliesslich auch die Liebe zu entzünden, wobei stets bedacht werden muss, dass — gemäss dem christlichen Inkarnationsprinzip — jeder Gottesliebe auch eine anthropologische Dimension zu eigen ist. Wir werden endgültig einmal von unserer

<sup>20</sup> Vgl. J. Moltmann, *Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, in: *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 174—188; O. Betz u.a., *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft*, Freiburg 1971.

Liebe Rechenschaft ablegen müssen, wie dies die eschatologischen Evangeliumsberichte klar zum Ausdruck bringen (vgl. Mt 25,31—40). Mit anderen Worten: alle unsere Wege zu Gott, alle Pfade von der Erde zum Himmel, führen mitten durch das Herz des Mitmenschen. Unsere menschliche Nächstenliebe konkretisiert uns somit auch die Gottesliebe. Die beiden Liebes-Gebote gehen im Christentum eine Synthese ein. Auf dieser Basis ist die christliche Theologie zu jeder Zeit gezwungen, eine radikale Proexistenz zu ermöglichen und zu verwirklichen, weil in ihr einfach am deutlichsten die Nachfolge Christi zur Sprache kommt. Vor allem sollte dies die Theologie der priesterlichen Existenz berücksichtigen, weil eben Jesus Christus, unsere Hohepriester, die Radikalität seiner Proexistenz bis zum Tode am Kreuze hinauszog. Unser Priesteramt ist zutiefst ein Dienstamt; wir haben Diener anderer zu sein, und das keineswegs nur im überhobenen Sinne des Wortes, sondern ganz reell genommen. Wenn der Papst sich als *servus servorum Dei* bezeichnet, und ein jeder Bischof vorerst *servus presbiterorum* sein muss, haben wir alle Priester, ein jeder von uns, als *servus omnium fidelium* zu gelten. Ohne der Dienstfunktion mit Leib und Seele nachzugehen, würde dies einer langsamen priesterlichen Selbstvernichtung gleichkommen. Damit jedoch die Welt durch keine Entropie der Liebe bedroht wäre, tut eine besondere Radikalität der priesterlichen Proexistenz Not. Die christliche Theologie hat dies eindeutig klar zu machen und dementsprechend unsere Existenz zu beeinflussen<sup>21</sup>.

#### IV. Betende Theologie

Gemäss ihrer nominalen Definition ist Theologie einfach Rede von Gott. Die „erneuerte“ christliche Theologie darf sich aber um keinen Preis damit zufrieden geben. Wir wissen es bereits, dass im Ereignis der Offenbarung zuvor Gott zu uns gesprochen, und sich vollkommen in seinem ewigen Wort, Jesus Christus, ausgesagt hat, indem er mit der Menschheit einen heilsgeschichtlichen Dialog einging. Dieser Dialog wird heute in der Kirche Jesu Christi fortgesetzt, vor allem in der Wortverkündigung in ihrem sakramentalen Leben und der liturgischen Versammlung. Gottes Wort tritt in drei Gestalten auf, und zwar: als das geschriebene, verkündete und fleischgewordene Wort. Für die Theologie ist Gottes Wort etwas unentbehrliches. Von Anfang an ist es auch in der Heilsgeschichte auf den Dialog angelegt. Aufgrund dessen sollte sich unsere Theologie niemals mit dem puren Reden von Gott zufrieden stellen; sie muss stets bemüht sein, vom Reden über Gott zum Reden mit ihm

<sup>21</sup> Vgl. *Das Problem einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums*, Trierer Theol. Zeitschrift 81(1972) 228—239; *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch-ethische Erwägungen*, in: *Person im Kontext des Sittlichen*, Düsseldorf 1979, 22—29.

und zu ihm überzugehen. Mit anderen Worten, im Vorgang ihres theoretischen Begriffsverfahrens und Gottesergreifens sollte sie uns auch Gott näher bringen, es Gott gestatten uns selbst zu „ergreifen“ und den Menschen befähigen, mit Ihm einen wahren Dialog einzugehen, d.h. das Beten ermöglichen. Nur einer betenden Theologie, einem „knieenden“ Reden von Gott kommt Heilsbedeutung zu. In diesem Zusammenhang ist es gut, uns noch einmal auf die Worte des Heiligen Vaters zu besinnen, die das Gebet als „erste und letzte Vorbedingung der Bekehrung, des geistlichen Fortschritts und der Heiligkeit“ nennen<sup>22</sup>. Schon in monastischen Kreisen des christlichen Altertums pflegte man das Gebet als „göttliche Philosophie“ zu bezeichnen, die als solche für die „Wissenschaft der Wissenschaften“ galt. Hier kommt auch die oben erwähnte pneumatologische Dimension zum tragen, denn man war immer schon bemüht, in dieser „göttlichen Philosophie“ eine „Vergöttlichung des Geistes“ zu sehen. Berühmt ist in diesem Kontext die Aussage des orientalischen Theologen Evagrius Pontius († 319) geworden: „Wenn du ein Theologe bist, wirst du im Ernst beten, und betest du wirklich, so bist du ein Theologe“. Dabei sollte schliesslich auch bedacht werden, dass das Gebet als „Form und Gestalt unseres Glaubens“ zu gelten hat und einfach zur inneren Struktur der Glaubenswissenschaft gehören muss<sup>23</sup>.

## V. Theologie als frohe Wissenschaft

Man war früher kaum an der Freude, die zur Wesensstruktur der christlichen Theologie gehört, interessiert. Unsere Glaubensreflexion gründet eben im Evangelium. Eine sich auf die Frohbotschaft stützende Wissenschaft darf somit niemals den Verdacht einer Drohbotschaft, bzw. Fronbotschaft erwecken, wie dies heutzutage nicht selten die sog. „Genetivtheologien“ aufzuweisen versuchen, wobei vor allem an verschiedene radikale Formen der Befreiungstheologie zu denken sei. Freude an der Theologie und die aus der Theologie erwachsende Freude gründet u.a. auch in unserer Glaubensüberzeugung, dass wir Christen endgültig eben nicht „an die Sünde“ glauben, sondern „an die Sündenv e r g e b u n g“. Die Auferstehungsliturgie unserer Kirche lehrt sogar den Begriff der *felix culpa*. Daraus folgt ein ungewöhnlich wichtiger praktischer Hinweis. Ein von Natur aus zur Traurigkeit und zum Pessimismus neigender Mensch, ist eigentlich unfähig wahrer Theologe zu sein. Wenn daher der Pessimismus ein Strukturelement seiner Persönlichkeit ausmacht,

<sup>22</sup> Siehe hier das Gründonnerstagsschreiben von 1979; vgl. Note 1.

<sup>23</sup> Siehe R. Lettmann, *Fenster in den Mauern des Alltags. Anregungen zu unserem täglichen Beten*, Kevelaer 1981, 106 f. Vgl. hier auch K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Berlin 1965, 163 ff.; G. Greshake, *Priester sein*, Freiburg 1982, 168 ff.

sollte er es durchaus lassen Priester zu werden, weil er in diesem Fall ausserstande ist als überzeugter Kunder der Frohbotschaft zu handeln und Gott als die Liebe aufzuzeigen, auf ihn als unsere heilbringende absolute Zukunft hinzuweisen.

Jeder Priester hat gewöhnlich auch Religionslehrer zu sein; er muss somit in gewisser Hinsicht existentiell als „Professor“ in Sachen Theologie auftreten. Dies bedeutet jedoch, in Analogie zum Konfessor, erster Bekenner, eben genuiner „Pro-fessor“, der verkündeten Lehre zu sein, und zwar vor allem dann, wenn es um das eigene existentielle Bekenntnis zur Frohbotschaft geht, auf der — wiederholen wir es noch einmal — unsere ganze Theologie gründet<sup>24</sup>. Wenn also jemand dazu von Haus aus unfähig ist und sich dieser Unfähigkeit auch bewusst werden kann, sollte er es lassen, sowohl Priesteramtskandidat als auch Berufstheologe zu werden. In diesem Fall besteht nämlich die Gefahr, der Kirche und Menschen in der Kirche einen nicht mehr reparablen Schaden zuzufügen. Ein Christ, vor allem jedoch ein Priester und Theologe, ist einfach zur Hoffnung und Freude „verdammt“. Sich dessen gewiss zu werden, daraus heilbringende Konsequenzen zu ziehen, tut insbesondere heute Not, d.h. in der Zeit einer massiven Suche nach dem Sinn des Lebens. Wir Priester und Theologen sind eben gezwungen dem heutigen Menschen das christliche Glauben, Hoffen und Lieben nicht nur zu ermöglichen, sondern auch „schmackhaft“ zu machen und es als Antidotum der immer mehr Raum gewinnenden Sinnlosigkeit und Verzweiflung in der Welt darzubieten. Dies können wir jedoch nur unter dieser Voraussetzung überzeugend tun, wenn wir unsere priesterlich ursprüngliche Freude und „die Lust an Gott und seiner Sache“<sup>25</sup> zurückgewinnen!

---

<sup>24</sup> Vgl. K. Barth, *a.a.O.*, 18; K. Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970, 180; K. Hollmann, *Was nützt der Glaube?* Paderborn 1980, 211—231.

<sup>25</sup> So lautet der Titel einer Studie von L. Weimer zum Thema: *Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft vereinbaren?*, Freiburg 1981.