

Monastisches und scholastisches Wahrheitsverständnis

Thomas Gutknecht

In: Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatschrift) 64 (1988) 163 – 178.

Wahrheit – ein unzeitgemäßer Begriff?

Vor einem Jahrzehnt wagte W. Hennis die Behauptung, »dass nicht die Sprache, nicht die materiellen Verhältnisse, auch nicht das Verhalten, sondern die Religion das große Thema für den Rest dieses Jahrhunderts abgeben wird«. ¹ Heute findet diese Voraussage mehr und mehr Bestätigung und ein weit ausgreifendes neues Interesse an Religion füllt die Regale der Buchläden. Aber womit? Esoterica, neue und neu aufgelegte Mythologien, Selbsterlösungslehren, New-Age-Literatur – alles will in dieser »Wendezeit« zur Überwindung der Moderne beitragen, die in argen Verruf gekommen ist, weil ihre Verstandesherrschaft für nahezu jeden Missstand in Natur (technische Rationalität), Gesellschaft (Verzwecklichung und Sachzwang) und geistigem Leben (entpersönlichte Wissenskultur) verantwortlich sei. »Neues Bewusstsein« wird als Heilsweg empfohlen. Nur auf den ersten Blick erstaunlich, gesellen sich zu den Kritikern der Moderne am Ende der Neuzeit auch viele Verteidiger des Christentums. ² Sie verbinden mit der Erneuerung des Mythologischen die Hoffnung auf neue Chancen des Christentums, dessen »Mythos« sich schließlich von selbst als die menschlichste und heilsamste Weltanschauung erweisen werde. Sie erwarten von der »Wahrheitsmacht« des Mythos die Auflösung des Wahrheitsmonopols der Vernunft mit ihrem Zwang zur allgemein-abstrakten Wahrheit für alle, sehnen sich nach Befreiung zu erweiterter Erfahrung und rechnen mit einer neuen Unmittelbarkeit. Das von P. Ricoeur angezeigte Dilemma, »dass wir den Dogmatismus der einzigen Wahrheit nicht mehr praktizieren können und zugleich noch nicht in der Lage sind, den Skeptizismus, in den wir eingebunden sind, in seine Schranken zu verweisen« ³, soll eine herbeigesehnte »neue Wissenschaft« dadurch überwinden, dass sie den in diesem Gegensatz vorausgesetzten Wahrheitsbegriff in andere Sprachspiele »verflüssigt«. ⁴ Kurz: In der gegenwärtigen Entwicklung wird zwar das Religiöse gesucht, werden religiöse Überlieferungen persönlich wieder entdeckt. Aber dies geschieht weithin in Gleichgültigkeit gegenüber den Aussagegehalten und den Wahrheitsansprüchen, die die konkreten Religionen tragen. So ansprechend

¹ W. Hennis, Ende der Politik? Zur Krisis der Politik in der Neuzeit, in: ders., Politik und praktische Philosophie. S. 195

² Vgl. C.-F. Geyer, Neue Mythologie versus Religion und Wissenschaft, in: Wovon werden wir morgen geistig leben? (hg. von O. Schatz und H. Spatzenegger). Salzburg 1986. S. 99-108, dort 101. – Zur aktuellen Fragestellung vgl. auch die Diskussion um E. Drewermann, Anm. 28-32.

³ P. Ricoeur, Geschichte und Wahrheit. München 1974. S. 293.

⁴ Vgl. Geyer (wie Anm. 2) S. 105

biblische Geschichten auch sein mögen, ihr Wahrheitsgrund und ihr damit gegebener Anspruch bleiben unverstanden und unerhört. Der Wahrheitswille selbst steht im Verdacht, »die« Wahrheit verfügbar zu machen als Herrschaftsmittel gegen die Interessen der Freiheit und der Person. Wenn aber Heil das Sein in der Wahrheit ist, so muss es alarmieren, wenn der Begriff »Wahrheit« in genau dem Maße bedeutungslos wird, wie das Wort »Heil« zu neuen Ehren kommt.

Wege zur Wahrheit - monastische und scholastische Theologie

Eine Durchleuchtung der Wahrheitsproblematik ist in dieser Situation unerlässlich. Einen Beitrag zu dieser theologischen Aufgabe vermittelt ein Blick in jene Zeit, in welcher die Theologie, wie wir sie heute weithin betreiben, entstanden ist. Damals existierte neben der Idee, Theologie als vernunftwissenschaftliches Glaubensdenken in rationaler Wahrheitsverantwortung durchzuführen, noch eine andere Form, jene *eine* Grundidee der Theologie⁵ zu verwirklichen, nämlich die Mönchstheologie.

Bei der Mönchstheologie handelt es sich nicht nur um ein Zwischenglied zwischen Patristik und Scholastik, sondern um einen zweiten tragenden Strom mittelalterlicher Theologie. Erst in letzter Zeit erfährt sie - nach langem Vergessen - wieder Beachtung. Die Schultheologie hatte in einer gewissen Engführung die Leistungsfähigkeit dieser theologischen Eigengestalt verkannt und eine lebendige Verbindung mit ihr versäumt. Ziel, Denk- und Sprachformen der von den Mönchen durchgeführten Theologie waren nicht die der glaubenswissenschaftlichen Universitätstheologie. Und tatsächlich hatten sich die Mönche im Interesse der Wahrheitsbewandtnis ihres Umgangs mit der Heiligen Schrift und der Offenbarung dem Prozess der Verwissenschaftlichung im Sinne des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs entzogen. So galt ihre Theologie schließlich als unerheblich. J. Leclercq hat dieses Bild berichtigt; er war es auch, der zu ihrer Kennzeichnung den Begriff »monastische Theologie« einführte.⁶

Wenn wir berücksichtigen, dass jeder Theologie ein wirksames und sie leitendes Wahrheitsverständnis zugrunde liegt, dürfen wir damit rechnen, dass ein idealtypischer Vergleich uns zu unterschiedlichen Arten des Wahrheitsverständnisses und damit zu einer differenzierteren Sicht des Wahrheitsproblems führen kann. Um einen solchen Vergleich jedoch durchführen zu können, sind ordnende Gesichtspunkte erforderlich. M. Seckler hat, fußend auf einer umfassenden Kenntnis der monastischen Theologie, deren formelle Eigenart

⁵ M. Seckler, Theologiein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung - Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung, in: ThQ 163 (1983), S. 241-264.

⁶ J. Leclercq, L'amour des lettres et desir de Dieu. Paris 1957 (dt.: Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf 1963).

gleichsam in einem Ideogramm ihres Typus mit der Folge »lectio – meditatio – oratio«⁷ charakterisiert. Diese Folge entspricht dem Ternar »lectio – interpretatio – praedicatio«, das den Gang der scholastischen Theologie zusammenfaßt.⁸ Anhand dieser Sequenz fragen wir, ausgehend vom lebensweltlichen »Ort« (I), vergleichend nach Zielrichtung und Verlauf des Erkenntnisstrebens beziehungsweise nach Bauplan und Merkmalen des Begründungszusammenhangs (II) sowie nach Sprachgattungen und literarischen Formen (III) beider Theologiearten, um zugleich mit dem jeweiligen Verständnis von Wahrheit die eigentümlichen Leistungen, spezifischen Gefahren und strukturellen Grenzen beider Typen freizulegen (IV).

I.

1. Der monastische Lebenszusammenhang

Ein erster Überblick soll andeuten, worauf sich die Folge »lectio – meditatio – oratio« bezieht: Versammelt beim Offizium zu gemeinsamer Schriftlesung (lectio divina) begegnen die Mönche einem persönlichen Anspruch im Wort Gottes. Das allen gemeinsame Wort selber ist von einer Wirkmacht, die den einzelnen in seiner ureigenen Existenz antrifft und berührt, ihn zu sich und vor Gott ruft, ihm Umkehr eröffnet und Veränderung ermöglicht, ihm Sinn stiftet und erhellt, Gottes Gegenwart ansagt und Heil und Hoffnung zu erfahren gibt. So versammelt gehen die Mönche zu sich, sozusagen von der Versammlung in die innere Sammlung; auf dem Weg in die eigene Zelle machen sie sich auf den Weg in die Tiefe und Mitte der eigenen Existenz. Je zu sich gebracht, zu vielleicht gar nicht mehr aussagbarer und mitteilbarer Wahrheit vor Gott, empfangen sie im persönlichen Gebet das Licht der beseligenden Wahrheit. Dann versammeln sie sich erneut. Aus dem Gebet, das sich aus der Schriftlesung speist, erwächst gemeinschaftliches Beten und Gotteslob. Denn die Mönche versammeln sich nun nicht zu einer Gemeinschaft, in der diskutierend um eine letztlich gültige, allgemeinverbindliche Wahrheitsaussage des Schriftworts gerungen wird; die Gemeinschaft besteht unabhängig von der Notwendigkeit, sich über die jeweiligen Auffassungen des Wahrheitsinhaltes eines Schriftworts genau verständigt zu haben. Ihr Sinn richtet sich nicht auf die Gewähr des Wahrheitsbesitzes und bloßen Textverständnisses. Sie erfahren die Unerschöpflichkeit existenzbegründender Wahrheitsbegegnung,

⁷ Vorliegende Ausführungen gehen zurück auf Hinweise und Anregungen Max Secklers, dem ich herzlich für die Einwilligung zu einer von mir zu verantwortenden Publikation, die die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung zum Ausgangspunkt nimmt, danke. Die Überlegungen stehen darüber hinaus im Zusammenhang eines Seminars unter Leitung von Max Seckler, das dem Thema »Philosophisch-theologisches Wahrheitsverständnis und monastische Spiritualität der Wahrheit, untersucht anhand einer Begegnung mit Theorie und Praxis der Abbaye La Pierre-qui-vire« verpflichtet war

⁸ H.-W. Goetz, »Ratio« und »Fides«. Scholastische Philosophie und Theologie im Denken Ottos von Freising, in: ThPh 56 (1981), unterscheidet S. 235 Anm. 28f. die Schrittfolgen: »lectio – meditatio – oratio« und »lectio – quaestio – disputatio – conclusio«. – »Scholastisch« meint im vorliegenden Zusammenhang nicht den theologiegeschichtlichen Epochenbegriff, sondern einen weit verstandenen »Methodenbegriff« zur Kennzeichnung der in der mittelalterlichen Universitätstheologie in Gang gebrachten (wissenschaftlichen) Art, Theologie zu treiben, das heißt also »idealtypisch«. Vgl. Anm. 17.

denn das Licht der Wahrheit ist ihnen »unaustrinkbar« (J. Pieper). So bringen die Mönche ihre von der lebendigen Wahrheit vertiefte Existenz brüderlich und gemeinschaftlich vor den unergründlichen, aber Grund gewährenden Gott. Ihr Band ist der Einklang im Lieben und die Gemeinsamkeit des »Gegenstands« ihrer Liebe, in welchem sie sich miteinander freuen.

Diesem Lebensrhythmus persönlicher Gottsuche und gemeinsamer Freude in und an Gott dient die Ordnung des klösterlichen Lebens. Der Ort der monastischen Theologie ist der klösterliche Bereich; der der scholastischen Theologie der Lehrbetrieb an den Universitäten der Städte. Monastische Theologie ist zuerst Theologie von Mönchen für Mönche. Sie geht hervor aus dem geistlichen Leben im Kloster. In dem von Gottesdienst, gemeinsamer Schriftlesung und Gottsuche geprägten Leben findet sie ihren Zweck und ihr Ziel. Der Lebenszusammenhang bestimmt Ansatz und Äußerungsformen dieser Theologie.

So ist das Schulwesen im Kloster nicht in erster Linie auf Wissensvermittlung ausgerichtet, sondern auf die Eingliederung in die monastische Lebensweise. Der Schwerpunkt der Unterweisung liegt darin, die Schüler zu geistlicher Erfahrung zu führen. Damit deren ganze Existenz auf Gott ausgerichtet werde, werden sie damit vertraut gemacht, durch immer weitreichendere Kenntnis der Schrift ihre Lebensgeschichte *in* der Heilsgeschichte und *a/s* Heilsgeschichte zu entdecken. Biblische Unterweisung und Theologie werden verstanden als Mystagogie, als Einweisung in das Geheimnis des Glaubens, das zugleich das Geheimnis des sich offenbarenden Gottes ist.

Die Schüler werden geleitet und geführt durch das persönliche Charisma des Abtes oder eines geistlichen Führers. So gelangen sie schließlich zu einem Wissen aus Erfahrung und weniger aus Gründen. Sie binden sich eher ans Charisma der Gemeinschaft; denn ihr Wissen wird nicht so sehr im Unterricht gelehrt als in gemeinsamer Übung geweckt. Das Bildungsstreben besteht so auch weniger im forschenden Suchen als im hoffenden Verlangen nach den göttlichen Dingen.

2. Universitärer Schulbetrieb und Öffentlichkeit

Gegenüber diesem kontemplativen theologischen Vorgehen, das heilsgeschichtlich aufgebaut und schon von daher auch der personalen Innenseite des Glaubens zugewandt und auf die subjektive Glaubenserfahrung ausgelegt ist, entwickelt sich an den Dom- und Kathedralschulen des Frühmittelalters eine andersgeartete intellektualistische Theologie. Vieles verändert das Gepräge der Theologie samt ihren Lehrformen: Aufgaben der weltgeistlichen Wissensvermittlung, seelsorgerliche Bedürfnisse besonders angesichts der Irrungen neu hervortretender häretischer Strömungen, das Aufkommen der Dialektik und der neuen Logik, dazu später die aristotelische Wissenschaftsidee und der Gedanke der Universität mit

den von der Gesellschaft favorisierten wissenschaftlichen Ausbildungsstätten und -möglichkeiten. Ein neues Bildungsziel verlangt einen neuen Typus von Lehre, »der Absicht nach« - und wir dürfen wohl hinzufügen: der Aufgabe nach - »problemorientiert, fragend und forschend und der Struktur nach rational und argumentativ. Auch er baut zwar auf den Glaubensprinzipien auf, die ihm von der apostolischen Unterweisung vorgelegt werden, reflektiert und artikuliert sie, aber er tut dies im Sprachspiel des rationalen und argumentativen Diskurses, und er ist dabei an die Eigengesetzlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung gebunden«.⁹

Es ist klar, dass dieses theologische Vorgehen eher der objektiven »Außenseite« des Glaubens zugewandt ist: die persönliche Glaubenserfahrung, in der die Wahrheit des Glaubens sich zunächst erschließt, tritt hinter die argumentative Fassung und Ausarbeitung dessen zurück, was aufgrund der »öffentlichen« Offenbarung im Glauben gemeinsam ergriffen wird. Damit der Glaube (*fides quae*) der Glaubensgemeinschaft als Wahrheit bekannt und damit die Offenbarungswahrheit der Vernunft vorgestellt und mitgeteilt werden kann, formt sich diese Theologie zur Lehre. Als Lehre bringt sie die intelligiblen Momente des Offenbarungsgeschehens zur Darstellung und realisiert zugleich, dass sich die Selbstmitteilung Gottes als Selbsterschließung auch an das intellektuelle Vermögen des Menschen richtet.

II.

Offenbarung als der eine Ursprung und das eine Kriterium des Wahrheitsdenkens wird zum Bezugspunkt der *lectio*, mit der beide Ternare anheben. Sie entlässt jedoch verschiedenartige Typen des theologischen Sprechens. Somit ergeben sich Bedeutungsunterschiede: Im Rahmen des Universitätsbetriebs bedeutet *lectio* nämlich Vorlesung, im monastischen Lebensbereich hingegen geistliche Lesung (*lectio divina*).

1. *lectio divina*, *meditatio* und Gebet

Verdeutlichen wir uns nun, beginnend mit dem monastischen Ternar *lectio - meditatio - oratio*, die innere Struktur der oben genannten Diskursarten.

Im Kloster ist die Lesung Beweggrund persönlicher Andacht, Quelle des Gebets, Licht existentieller Sinnerhellung. Sie ist eingebunden in die Liturgie. Gottesdienst meint selbstverständlich auch Eucharistiefeier. Sie wurde in den Klöstern jedoch erst allmählich täglich gefeiert. Die Messe war zunächst ein »Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Der für die Mönche bezeichnende Gottesdienst ist das

⁹ M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, in: W. Kern (Hg.), Die Theologie und das Lehramt. Freiburg 1982, S. 29.

officium, das Stundengebet, das im Chor zu verschiedenen Stunden des Tages und der Nacht gemeinsam verrichtet wurde. Die gesungenen Psalmen, Hauptbestandteil des Stundengebets, wurden in der ältesten monastischen Tradition nicht nur als Lobgesänge an Gott, sondern auch als sein Wort an die Versammelten angesehen. Damit man Gott mit Einsicht, wie es in einem Psalm heißt, loben kann, muss man die Worte mit der Aufmerksamkeit des Geistes und des Herzens aufnehmen und in der Meditation sich ihre innere Nahrung zunutze machen.«¹⁰ Lesung heißt nicht Studium von Schrift und theologischer Literatur, sondern vor allem: betendes Lesen.

Der Lesung folgt die »meditatio«. Die Bedeutung des Begriffs Meditation geht weit über das hinaus, was wir heute mit diesem Wort verbinden. Lectio divina war im doppelten Wortsinn bewegtes und bewegendes Lesen. »Für die Alten heißt meditieren einen Text lesen und ihn par coeur – in der stärksten Bedeutung dieses Ausdrucks – lernen, also mit seinem ganzen Wesen – mit seinem Leib, weil die Lippen ihn aussprechen, mit dem Gedächtnis, das ihn festhält, mit dem Verstand, der seinen Sinn begreift, mit dem Willen, der ihn in die Tat umzusetzen verlangt.«¹¹ Meditieren meint ursprünglich: sich in etwas üben. Monastische Meditation ist weniger auf eine bestimmte Erkenntnis denn auf die Vorbereitung des Tuns der Wahrheit gerichtet, das heißt auf das Tun der Liebe. Gewiss gibt es keine Liebe ohne Erkennen, aber der Schwerpunkt liegt auf der Tat der Liebe. Von Gregor dem Großen stammen die maßgebenden Sätze: »Das Eindringen des Geistes in Gott ist nicht die Frucht einer Denkanstrengung, sondern des richtigen Empfindens, sozusagen des richtigen Geschmacks, also Weisheit und nicht Wissenschaft. Ihr erkennt nicht durch den Glauben, sondern durch die Liebe«¹²

Oft wird die Meditation sehr anschaulich als ein Wiederkäuen des Gotteswortes bezeichnet. In ihr wird gesucht, was die Anschauung schenkt. Die Wahrheit – das erfahren die Mönche – kann niemals Besitz werden. Vielmehr nimmt sie selber den Menschen in Besitz, besser: gewährt ihm das Selbstsein, indem sie ihn frei macht und wahr sein lässt.

J. Leclercq versucht, das Eigentliche der monastischen Theologie in Erinnerung dieses Moments zu erfassen: »Die Vorstellung vom Vorgeschmack des Himmels bestimmt die Bildung und die Theologie der Mönche, ja legt sogar deren Struktur fest. Weil die Betrachtung als vorweggenommene, aber noch unvollkommene Teilnahme an der Anschauung Gottes endzeitlichen Charakter hat, ist sie vom Wesen her ein Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie ist also nicht das Ergebnis einer diskursiven Denkanstrengung, auch nicht die Frucht eines durch Studium erworbenen Wissens; und ebenfalls führt sie nicht zu einer Vermehrung

¹⁰ A. Härdelin, Monastische Theologie – eine »praktische« Theologie vor der Scholastik: in: ZkTh 99 (1987), S.403f.

¹¹ Leclercq, wie Anm. 6, S. 26.

¹² Vgl. J. Leclercq, a. a. O. S. 46, dort Zitat nach Gregor, Moralia 23,43; 28,1-9; In Ezech. II, 6,1-2; II, 3,14.

spekulativer Erkenntnisse. Sie will die Liebe wach halten, und zwar in der Form, die ihr eignet, solange das ewige Leben noch nicht erreicht ist: als Besitz im Dunkel und als Besitz im Verlangen ... Der Mensch kann von Gott als Geschenk eine wahrhafte Vorwegnahme der Betrachtung erhalten, und das ist die Sehnsucht.«¹³

Die irdisch einzig realisierbare Verbindung mit der Wahrheit selber ist die Sehnsucht nach Gott. Diese Verbundenheit ist bereits der Anfang des neuen Lebens. Glaubenseinsicht und Wahrheit sucht der Mönch also im desiderare und amare. Seine eigene Erfahrung verknüpft er mit der Meditation der heilsgeschichtlichen Erfahrung der ganzen Glaubensgemeinschaft. Aus diesem »Machen der Wahrheit im Inneren« (Augustinus), wo der Geist wirkt, fließen Erkenntnis und Einsicht als Früchte der vollendeten Liebe. Dabei geschieht Erkenntnis durch Bild und Gleichnis; sie ist Sache der Schau, des Hindurchschauens, weniger der hermeneutischen Reflexion als rationaler, dialektischer und begrifflicher Operation. Der Mönch nimmt – gleichsam wie im Urstand – in der Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses die Bilder selber für wahr.¹⁴

2. Lectio und interpretatio

Im schulischen und universitären Zusammenhang wird die Lesung zur Vorlesung. Hier bilden die Texte Ausgangspunkte von Sachfragen. Im Interesse der Klarstellung der christlichen Lehre und der Darstellung der intelligiblen Gehalte des Offenbarungsgeschehens strebt der Theologe begriffliche und terminologische Klarheit in nationalen Zusammenhängen an. Gegenstand der theologischen Arbeit in der Herausarbeitung des Sinngehalts der christlichen Lehre ist somit die hermeneutische Sachwahrheit des Glaubens, zusammenfassend der *Logos* des Christlichen.

Theologie wird zu einem gesellschaftlichen (gesamtkirchlichen) Unternehmen in einem intersubjektiven Arbeitsprozess, wobei die beteiligten Subjekte sich jedoch gerade im Überschreiten ihrer individuellen Subjektivität in diesem Dienst am Wort engagieren. Der Wahrheitswert vernunftwissenschaftlicher Behandlung der *sacra doctrina* gründet in der Wahrheitsinstanz »Vernunft«, und erst sie ermöglicht – nach der Autorität des sich offenbarenden Gottes – seitens der Theologie den Ausweis von Wahrheitsansprüchen in der Öffentlichkeit.¹⁵ Die Theologie stellt sich

¹³ J. Leclercq, a. a. O. S. 81.

¹⁴ Vgl. E. Gössmann, Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben, in: Petrus Abaelardus, Hg. R. Thomas, Trier 1980, S. 233–242. – Zum Bildbegriff siehe: S. Otto, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1963; zum Symbolismus: A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München-Berlin 1929.

¹⁵ Wenn der Wahrheitswert in der Wahrheitsinstanz gründet, ergeben sich daraus auch Kriterien für die Wahrheitsfähigkeit unterschiedlich bestimmbarer Wissenschaften. Die Wahrheitsfähigkeit der Vernunftwissenschaft bemisst sich danach an ihrer Leistungsfähigkeit für die rationale Konstruktion des christlichen Logos. Für eine

dem Wahrheitsgewissen der kritischen Wissenschaft und ihrem respektierten Ethos, »weil die im Glauben ansichtig gewordene neue Bestimmung des Menschen auch im wissenschaftlichen Bewusstsein eine Präsenz haben muss und vor dem Wahrheitsbewusstsein der Wissenschaft bestehen können muss, wenn die Wahrheit nur eine ist, die Wahrheit der Offenbarung aber die Bestimmung aller sein soll.«¹⁶

Die Theologen unterwerfen ihre Arbeit den strengen Regeln von Dialektik und Logik und wissenschaftlicher Disziplin überhaupt. Das fruchtbare Zusammenspiel von sachbezogener Glaubensreflexion und vernünftigem Begreifen mittels logischer Beweisverfahren in argumentativen Zusammenhängen zeichnet die spezifische Wahrheitsbewandtnis des scholastischen Diskurses aus. Näherhin sieht diese Festlegung angesichts der Aufgaben und des Hörerkreises für die Theologieprofessoren wie folgt aus: Am Beginn des scholastischen Weges¹⁷ stehen Vorlesung und kommentierende Auslegung eines Textes. Dies führt zur quaestio, einer Frage- und Infragestellung. In dem problemorientierten Aufriss der Fragestellung finden auch alle möglichen Einwände Platz. Mit der sachkritischen Sichtung aller Argumente, der disputatio, wird das Ringen um Wahrheit verobjektiviert und geradezu institutionalisiert. Die innere Form dieser Erörterung wird bestimmt von der dialektischen Methode, dem eigentlichen Wissenschaftskriterium, das im wissenschaftstheoretischen Streit ob seiner Angemessenheit immer wieder heftigen Angriffen ausgesetzt war, gerade auch seitens monastischer Theologen. Schließlich führt die Analyse zu einer resolutio, einem zwingenden Schluss in Form eines Wissensbeweises.

Die Theologen, die in der Universität an den Lehrstuhl treten, unterstellen also, dass es neben dem persönlichen Standgewinnen im Glauben und einer personalen Sinnerhellung durch das gläubige Sich-Einlassen auf die Selbstmitteilung Gottes eine theologische Wahrheitserkenntnis gibt, durch die man sich in einer gemeinschaftlichen Wahrheit finden kann. Diese muss somit mitteilbar sein und sich lehrend vermitteln lassen. Sie erhält die Form des Wissens und soll als Heilswissen (Heil als Sein in der Wahrheit)¹⁸ verbreitet und durchgesetzt werden. Über die gnadenhafte und personale Glaubenserkenntnis hinaus geschieht Wahrheitssuche so als disziplinierte glaubenswissenschaftliche Erkenntnis. Diese Theologie übernimmt eine eigene Wahrheitsverantwortung. Ihr Wahrheitsdienst

Wissenschaft etwa unter der früheren Leitidee der »Grammatik« gelten entsprechend andere Kriterien. Hieraus ergibt sich auch, dass Wissenschaftlichkeit kein Exklusivum der Scholastik ist. Unser formaler Begriff von Wissenschaft lässt demgegenüber durch die Analyse seiner scholastischen Bestimmung zugleich eine Analyse des Geistes der Scholastik selber zu. Entsprechendes gilt für andere Leitideen, etwa in der Zeit der Patristik.

¹⁶ M. Seckler, Theologie – Religionsphilosophie – Religionswissenschaft, in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg 1980, S. 30.

¹⁷ Noch einmal sei betont, dass »scholastisch« idealtypisch im Sinne eines Methodenbegriffs gemeint ist. Vgl. einführend neben J. Leclercq (Anm. 6) vor allem B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, vor allem die Seiten 196–213, überschrieben mit dem Ternar lectio – disputatio – praedicatio. Vgl. Anm. 8.

¹⁸ Vgl. M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986), S. 164–184, bes. 180; ders., Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter, wie Anm. 16, S. 149–160, bes. 153.

besteht in der rationalen Konstruktion des christlichen Logos. Gleichsam wie in Model gießt sie ihn in Sätze und Thesen ein und gewinnt dabei Bausteine, die sie zusammenfügt zu einer großartigen Architektur, indem sie abgeleitete Wahrheiten der christlichen Lehre mit den durch Vernunft und Offenbarung vermittelten Prinzipien der Wahrheit verknüpft. Im Kontext einer Sprachgemeinschaft gewinnt so der Glaube Plausibilität und Glaubwürdigkeit, vor allem aber doktrinal-konsistente Darstellbarkeit in intersubjektiver Objektivität, für das humane Vernunftvermögen.

III.

1. Lehrpredigt als Gattung glaubenswissenschaftlicher Theologie

Die Sprachgestalt der auf eine Sacherhellung bezogenen Theologie entspricht den Erfordernissen der Lehre. Logisch entwickelte, kunstvolle Predigten treten an die Stelle von bildhaften, mitreißenden und dramatisierenden Unterweisungen. Ihr sachorientierter Aufbau, ihre formale Gliederung und ihre begriffliche Sprache machen den Lehrgestus offenkundig.

Diese doktrinale Theologie baut weniger auf intellektueller Kontemplation denn auf intellektualistischer Theorie auf. Das Verkündigungsgeschehen verliert durch Vermittlung theologischer Gedanken seine Unmittelbarkeit. Die Predigt erscheint faktisch als Nutzenanwendung einer an sich auf den Lehrbegriff bezogenen »theoretischen« Theologie. Solche Predigten appellieren nicht, sie belehren, sie erfüllen nicht das Herz mit Staunen, sondern den Verstand mit Kenntnis und Gnosis, und sie zielt nicht auf Begeisterung, sondern auf Besonnenheit.

2. Einheit von Exegese und Predigt in der monastischen Theologie

Anders die monastische Theologie. Sie lebt zwar von der Beschauung, als solche aber ist sie ganz und gar »praktische«¹⁹ Theologie. Die Predigt ist hier konzipiert als Erweiterung des Gebets und der religiösen Erfahrung hinsichtlich einer Teilhabegewährung an die Brüder, nicht als intersubjektiv-doktrinale Darlegung objektivierter Wahrheit in Form von Lehre. Die Collatio zielt die Öffnung der Existenz für eine personale, sinnstiftende Wahrheitsbegegnung auf der existentiellen Ebene an. Neben liturgischer Dichtung und historischen und biographischen Werken (als Lehrmeister des Lebens) sind Predigten beziehungsweise Predigtsammlungen und Bibelkommentare die bezeichnenden literarischen Formen in der monastischen Tradition. In Predigt und collatio, in Unterweisung und geistlichem Gespräch wird nur noch einmal und sprachlich gleichartig wiederholt, was in der Meditation und Kontemplation vorausgebildet

¹⁹ Nach A. Härdelin, wie Anm. 10, S. 400-415.

worden ist. Die Sprache der Bibel ist die der Predigt und die der Theologie, denn beide erwachsen aus dem Bedenken des Wortes Gottes. Bedeutsamer Aspekt für das Wahrheitsdenken: Die Sprache der Heiligen Schrift entspricht einem Denken, das den Gegensatz der Meinungen als einen Weg auffasst, der beschränkt wird, die Wahrheit zu suchen. Von den Emmaus-Jüngern heißt es, dass sich zwischen ihnen inmitten der gemeinsamen Suche die Wahrheit, nämlich die des Herrn, erhob. Seiner Identifikation im Brotbrechen geht der Austausch um den Sinn der Schrift voraus. Der monastische Theologe bietet die Wahrheit, von der er sich allmählich in wiederholter Vergegenwärtigung (Betrachtung) durchdringen ließ, in dynamischer Form dar.

Das monastische Denken bleibt in seinen Ausdrucksmitteln dem nahe, was die mittelalterliche Exegese auch sonst ausmacht. Es ist dies eine immanente Auslegung (allegorische) durch vielfältige Verknüpfungen von Worten und Bildern. Den Zusammenhang stiften Assoziationen, nicht logische Prinzipien. Mit einem Blick speziell auf diese Exegese wollen wir nun die Darstellung der monastischen Theologie abrunden, weil sie die heilsgeschichtlich strukturierte Theologie der Mönche in ihren Hauptzügen spiegelt. Weil das Bild trotz seiner Konkretheit fähig ist, Unergründlichkeit, Tiefe und Vielschichtigkeit zu vermitteln, ist die Bildersprache der meditativen Theologie adäquat und kann nicht einfach in begriffliche Sprache übersetzt werden. Bilder werden hier durch Bilder erklärt, und dabei bleiben göttlicher Anspruch und menschliche Anrede noch ungeschieden.

Die wichtigsten Charakteristika monastischer Exegese im Mittelalter sind:

- a) die bibelimmanente Erklärung, Auslegung und Kommentierung. Sie fällt dem Mönch leicht, weil die memorierende Meditation der Schrift zu voller Präsenz des Ganzen von Wort und Heilsgeschichte führt;
- b) die symbolische Weltauffassung. Sie konnte die Schöpfung zur Basis kontemplativen Daseins bestimmen. Die Dinge galten als interpretationsfähige Wörter Gottes;
- c) die hermeneutische Theorie vom vierfachen Schriftsinn.

Der Mönch war nicht nur eine »lebendige Konkordanz«²⁰, er befindet sich auch in einer ähnlichen Situation wie der biblische Schriftsteller. Seine tiefste persönliche und menschliche Erfahrung ist ebenso wenig einfach sagbar, wie es das ist, was die Schrift »eigentlich« (in Allegorie, Tropologie und Anagogie) auf einmal sagen und in ihrer Komplexität sichtbar machen will. Der Sachverhalt, auf den die Zeichen verweisen, liegt nicht offen zutage. Die Worte sind Träger von Geheimnissen (»Urworte« besonders wie etwa Herz), die sich erst fortschreitend in ihrem Sinn und Sinnzusammenhang offenbaren.

Was die monastische Exegese aber vor allem auszeichnet, ist der dialogische Umgang mit dem Wort Gottes. Die geistgewirkte Schrift schenkt Erfülltsein vom

²⁰ J. Leclercq, a. a. O. S. 90, zum Ganzen S. 85-90.

Geist. »Der Akt des Verstehens wird dabei gesehen als eine Inspiration des Interpreteten, die der der biblischen Autoren entspricht ... Der die Bibel Lesende und Meditierende ist damit dem biblischen Verfasser nebengeordnet.«²¹ Nur so erklärt sich die relativ selbständige Exegese als legitim, obwohl sie – was sie für heutiges historisch-kritisches Methodenbewusstsein unnachahmbar zu machen scheint – äußerlich willkürlich anmutet. Konsequenterweise beansprucht ein aus der Monastik schöpfender Theologe wie Bernhard von Clairvaux aber auch nicht, dass nur eine einzige Deutung der Heiligen Schrift ausschließlich wahr und verbindlich sei.²² Vielmehr eröffnet der Text individuelle persönliche Deutungen. Ohly spricht in diesem Zusammenhang von der Polyvalenz des Bibelwortes²³, dessen verschiedene Bedeutungen von dem »Anspruch und Fassungsvermögen« der dem Wort jeweils Begegnenden abhängen.²⁴ Immer ist also die Bedeutung des Literalsinns der Wörter geistlich auf die dahinterliegende Wahrheit zu deuten. Eben diese Deutung aber ist das Entscheidende und bedarf der Inspiration. Nur eine inspirierte, letztlich durch die göttliche Gnade bewirkte Erfassung der Bibel kann deren verborgenen Sinn erschließen. Weil der Mönch betend liest, ist er bei der lectio nicht mehr bloßer Rezipient, sondern er »lässt das Bibelwort in der täglichen meditativen Aneignung erst entstehen«²⁵; er wird gleichsam zum Mitverfasser.

IV.

Diesem dialogischen Umgang mit dem Wort Gottes schließt sich ein dialogisches Miteinander der Mönche an. Es ist gewagt, die Institution der disputatio und die Einrichtung des Wechselgesangs miteinander zu vergleichen, aber hier haben wir zwei Bilder des Lebens mit der Wahrheit vor uns: Einmal antwortet ein Teil des Chores dem anderen im Zuspruch des Wortes der Wahrheit, das andere Mal begegnen sich Schulen oder Magister in gemeinsamer Wahrheitsbemühung und streiten um Wahrheit. Einmal erscheint Wahrheit als gnädiges Geschenk, das andere Mal will sie »nicht nur erlitten, sondern auch erstritten sein.«²⁶ Sie

²¹ W. Timmermann, Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards von Clairvaux, Frankfurt 1982, S. 59.

²² Ebd. S. 59f.

²³ F. Ohly, Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958, S. 155.

²⁴ Ebd.: »Das alte Grundprinzip der Allegorese, dass das Wort die verschiedensten Bedeutungen zu haben vermag, da eine jede vordergründige durch das Wort bezeichnete 'res' so viele Bedeutungen wie Eigenschaften hat – die Voraussetzung für die mittelalterlichen exegetischen Bibelwörterbücher, die ‚distinctiones‘-Sammlungen – ein Grundsatz also, der die Bedeutungen objektiv in der durch die Schöpfungen vor Augen liegenden Offenbarung gegeben sieht, erfährt im Zuge der mystischen Subjektivierung der Frömmigkeit und des Verhältnisses zur Bibel eine entscheidende Umdeutung. Auch Bernhard kennt verschiedene Bedeutungen des gleichen Wortes, jedoch nicht auf Grund der kreatürlichen Eigenschaften des von ihm zunächst gemeinten Dings, sondern im Hinblick auf die Erfordernisse der dem Wort begegnenden Seele, deren jeweilig subjektive Bedürfnisse entsprechend verschiedene Bedeutungen als gerechtfertigt erscheinen lassen: „unus quilibet divinus sermo non erit ab re, si diversos pariat intellectus, diversis animarum necessitatibus et usibus accomodandos“ (CC 51,4).«

²⁵ D. Sabersky-Bascho, Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux, Freiburg 1979, S. 19.

²⁶ M. Seckler, Geist der Katholizität: Thomas von Aquin und die Theologie, in: siehe Anm. 16, S. 174.

beleuchtet das Innere und den Weg der Menschen und ist zugleich der lichte Horizont aller Wahrheitsbemühung. So jedenfalls meinte Augustin, die Wahrheit sei das, worin etwas als wahr erscheine. Man kann die ganze Existenz ins Licht der Wahrheit (neu-)gründen wollen, wie auch im Blick auf die Sache im Licht der Wahrheit um den wahren Ausdruck der Sache und des Sachverhaltes ringen.

Bestimmtheit und Begrenztheit

Die Wahrheitsbewandnis von monastischer und scholastischer Theologie gründet also in deren jeweiliger Konkretion von Wahrheit und Wahrheitsgeschehen. Die notwendige idealtypische Unterscheidung führt uns aber nicht zu kontradiktorischer Gegenüberstellung. Vielmehr repräsentieren die unterschiedlichen Ansätze (Innen- und Außenseite des Glaubens) zwei verschiedene Ebenen des einen Wahrheitsgeschehens. Unterscheidet man etwa zwischen Erfahren als unmittelbarem subjektivem Erleben und objektivierbarem Erfahrungsgehalt, der mit der Erfahrung als reflektiertem Erfahren gegeben ist, so beruft sich doch jeder, der von seiner Erfahrung ausgeht, schließlich auch auf eine Einsicht, die er in der Erfahrung gewinnt. Damit aber macht er Gehalte geltend, denen als solchen eine transsubjektive Wahrheitsbewandnis zukommt. Die Inbeziehungsetzung bedeutet keineswegs nachträgliche Harmonisierung, sondern stete Aufgabe, das »Ganze« im Auge zu behalten.

Konkretion des Wahrheitsgeschehens im Sprachlichen verlangt die Bestimmtheit eines Wahrheitsverständnisses. Bestimmtheit bedeutet aber zugleich Begrenztheit. Somit ergeben sich mit den positiven Möglichkeiten einer Verwirklichungsform von Theologie auch Grenzen, verbinden sich mit speziellen Stärken zugleich auch spezifische Gefahren. Und beides scheint in einem Entsprechungsverhältnis zu bestehen derart, dass gerade die besondere Leistungsfähigkeit in der geschichtlichen Verwirklichung zur besonderen Gefahr umzuschlagen droht. Die eigentümlichen unvertretbaren positiven Möglichkeiten von monastischer und scholastischer Theologie wurden bei der Beschreibung von deren Programmen oben umrisshaft benannt. Der Umschlag vom Wahrheitsdienst zu selbstherrlichem Tun »im Namen der Wahrheit« kann in einzelnen Phasen geschichtlicher Verwirklichung solcher Programme identifiziert und nachgewiesen werden. Dabei ist klar, dass dies im Blick auf strukturbedingte Gefährdungen einer bei der hermeneutischen Sachwahrheit anknüpfenden Theologie eher gelingt. Zugleich besteht hier ein besonderes soziales Erfordernis, Missstände zu berichtigen.

Die Dialektik von Dienst am Text und Herrschaft mit dem Text

Der Dienst an Wort oder Werk und Text steht von vorneherein in der Gefahr, dass das Selbstzeugnis der Wahrheit durch die Vermittlung des Textes von der im Wahrheitsanspruch konstituierten Autorität des Textes allmählich verdeckt und

schließlich der Text für die Sache selbst genommen wird. Treue zum autoritativen Text kann den Ausleger zum Gefangenen des Textes machen. Zumal wenn der Text den Blick auf die Wirklichkeit nicht nur zu verstellen beginnt, sondern gar für diese selbst genommen wird, kehrt sich zugleich jeder Dienst in Herrschaft um. Denn nicht allein ein Wirklichkeitsverlust, der Ausfall lebendigen Anspruchs und der Abbruch im Weitergang des Wortgeschehens sind dann zu beklagen, sondern dass Theologie zur Waffe und die Wahrheit (die so erschlossen wurde) zum lebensbedrohlichen »Instrument« (ihrer »Besitzer«) wird. Diese Möglichkeit zur Repressivität wird noch unterstützt durch das einlinige und schlussfolgernde Erkenntnisstreben einer am Text oder am Ding orientierten wissenschaftlichen Bemühung. Es handelt sich um eine Engführung, die mit der Reduktion der Wahrheit auf die Urteilstwahrheit und die formale Logik einhergeht. »Für uns ist der Dialog, um es mit Schleiermacher zu sagen, ein Sachprozess, an dessen Anfang der Streit steht, dessen Ziel und Ende aber die Übereinstimmung in den Ergebnissen ist. Der Dialog verflacht hier zu einer formalisierten dialektischen Methode, am Ende steht das Ergebnis, das möglichst in Form irreformabler Sentenzen festzuhalten und den Geistern aufzuerlegen ist. Selbst die Gemeinschaft des Glaubens wird dann idealtypisch im Konsens auf der Ebene der Urteilstwahrheit gesucht, die keinen Widerspruch, weder durch Personen noch durch Positionen, duldet. Überwundene Meinungen werden draußen vor den Mauern bestattet und der Schande und dem Vergessen überlassen. Ihre Ehre liegt bestenfalls in dem dialektischen Dienst, den sie dem Sieger, der irreformablen Sentenz, geleistet haben, ihre Wahrheit ist nicht dialogisch präsent, sondern dialektisch aufgehoben. Gibt es im geschichtlichen Umgang mit der Wahrheit etwas Unmenschlicheres als irreformable Sentenzen? Die Tendenz zum Totalitären, zur Uniformität der Wahrheitshabe und zur Gleichschaltung der Geister, ist hier strukturell verankert. Aus dieser Sicht war die Inquisition kein Zufall und kein Sündenfall der beteiligten Personen, sondern ein konstruktionsbedingter Effekt.«²⁷ Wir stehen hier vor dem Dilemma, dass einerseits der Glaube im wissenschaftlichen Diskurs nicht bloß die Form der Lehre annimmt, sondern als ausgewiesenes wahres Lehrsystem Zustimmungszwang ausübt und durchgesetzt werden soll, dass der personale Glaube aber andererseits doch wesentlich Akt freier Entscheidung sein will und sich nicht auf »Gott« im Nominativ, sondern auf Gott im »Vokativ« (F. Ebner) berufen muss, soll er Antwort auf Gottes Zusage sein können. Denkerischer Nachvollzug, der auf dem rationalen Reflex und dem sprachlichen Niederschlag des Wahrheitsgeschehens beruht, ist zu unterscheiden von geistiger Aneignung und Anerkennung des die eigene Existenz herausfordernden Wahrheitsgrundes und dem Eintritt ins Wahrheitsgeschehen selbst. Hier setzt die jüngste und eine der heftigsten Kritiken an, deren Zielscheibe eine Theologie ist, die vornehmlich mit dem doktrinalen Gehalt des Christlichen befasst ist. E. Drewermann startete sie mit seinen Angriffen auf die historisch-

²⁷ M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, in: ders., (Sammelband mit gleichnamigem Titel), Freiburg 1988, S. 204f.

kritische Exegese. Auch für ihn konzentriert sich ein theologischer Ansatz schließlich in der exegetischen Praxis. Drewermann stellt grundsätzlich den Sinn und damit die Möglichkeit einer objektiven Erhebung des Wahrheitsgehalts »des Christlichen« in Frage. Mit Berufung auf Kierkegaard erklärt er: »Das Christentum ist keine Lehre.« Theologie, die nicht dementsprechend konzipiert sei, befinde sich in einem grotesken Missverhältnis zu ihrem eigenen Objekt, »das sie bei ihrem Bemühen um ein objektives, Verstehen niemals erreichen kann, da dieses ‚Objekt, Gott, nur als Subjekt, verstehbar ist, nicht als Gegenstand der Forschung, sondern als Beistand der eigenen Existenz«.²⁸ Jedes schriftgelehrte Verständnis des Christlichen werde »zur ideologischen Kampfansage, zum missionarischen Terror«, das »zur Grausamkeit des Vorgehens nach innen und nach außen anleiten muss und Jesus Christus dabei in Wort und Tat immer mehr verdunkelt, statt ihn zu offenbaren«.²⁹ Der heutigen Form der historisch-kritischen Methode auf den theologischen Kathedern sagt er so den Kampf an: »Ich verlange nicht mehr und nicht weniger als ein Ende des objektiven Dozierens in Sachen Christentum, ein Ende des existentiell unbeteiligten, erfahrungslosen Redens über die Geheimnisse Gottes, ein Ende des neurotisierenden, weil in sich selber desintegrierten Sprechens über die ‚Heilsereignisse‘...«³⁰ Drewermann sieht eine direkte Wechselwirkung »zwischen dem Maß der Gefühlsunterdrückung beziehungsweise der Subjektflucht in Richtung objektivierender Rationalisierungen und dem Ausmaß an ideologischer Intoleranz und fanatischer Gewalttätigkeit in allen Fragen des Glaubens. Solange der methodische Intellektualismus in der Theologie andauert, so lange wird die Ketzermacherei nicht aufhören, so lange wird man Menschen als Irr- und Ungläubige verstoßen ... Dem Objektivitätsideal der Theologie als Wissenschaft entspricht die neurotisierende Aufspaltung von Person und Amt in der Seelsorge sowie die neurotische Aufspaltung von Gefühl und Denken im Individuum - eine Dissoziation auf allen Ebenen, die den verbalen Beteuerungen von der Menschwerdung, in der Religion des Christentums vollkommen zuwiderläuft.«³¹ Aufgrund dieser Trennung präsentiere sich die heutige Exegese als »belanglos und langweilig existentiell, als machtbesessen und strukturell, als repressiv und gewalttätig funktionell. Sie ist in jedem Sinne menschlich schädigend, religiös schädlich und christlich schändlich zu nennen... «³²

Katholizität im Wahrheitsdenken

Solche Kritik, vor allem in ihren positiven Anliegen und Absichten, ist ernst zu nehmen. Aber in der Auseinandersetzung muß noch deutlicher werden, dass es nicht um die Alternative von Person und Amt, von charismatischer Erfahrung und wissenschaftlicher Analyse, von existentieller Unmittelbarkeit und rationaler

²⁸ E. Drewermann, »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, Olten 1988, S. 29.

²⁹ Ebd. S. 30.

³⁰ Ebd. S. 32.

³¹ Ebd. S. 37f.

³² Ebd. S. 38.

Verständigung, von subjektzentrierter und objekt- beziehungsweise textorientierter Exegese gehen kann. Im Streit um die Strukturiertheit der Kirche wurde einmal mit dem Wort von der Liebeskirche (R. Sohm) gegen deren Verrechtlichung protestiert. Es ist schnell deutlich geworden, dass kein Gegensatz bestehen kann zwischen Recht und Liebe, sondern nur zwischen Rechts- und Unrechtskirche. Analog steht die Theologie nicht vor der Alternative existentieller Wirksamkeit und dem Dienst am objektivierbaren Wahrheitsgehalt des Wortes Gottes und der Überlieferung der Kirche, sondern vor der Aufgabe, Rationalität und Existenz zu vermitteln. Einen Weg zu solcher Vermittlung auszukundschaften, würde den Rahmen dieses kleinen Beitrags sprengen. Hier sollte zunächst und zuerst der Versuch gemacht werden, sich der Vielschichtigkeit theologischer Wahrheit dadurch zu nähern, dass unterschiedliche (theologische) Diskurstypen hinsichtlich ihrer Wahrheitsbewandtnis einander gegenübergestellt wurden. Allein schon, weil die Option für Rationalität keineswegs zwingend ist, muss der praktizierte Zusammenhang von Gott und Sprache (theos und logos) nicht zum Aufbau einer glaubenswissenschaftlichen Theologie führen. Aber aus der Einsicht in unsere Freiheit zur Rationalität, die darin verbürgt ist, dass der Mensch in einer umfassenderen Wirklichkeit gründet, folgt etwas Entscheidendes: die Einsicht, auf Rationalität in Freiheit bezogen zu sein, lässt auch auf Befreiung durch Rationalität hoffen. Was dieses Grundverhältnis betrifft, hat R. Kunze ein wunderschönes Bild entworfen. Es handelt in einer Weise von der Liebe, dass es sich auch auf die Gottesliebe und die Theologie übertragen lässt:

Die Liebe / ist eine wilde rose in uns / Sie schlägt ihre wurzeln / in den augen, / wenn sie dem Blick des geliebten begegnen / Sie schlägt ihre wurzeln / in den wangen, / wenn sie den hauch des geliebten spüren / Sie schlägt ihre wurzeln / in der haut des armes, / wenn ihn die hand des geliebten berührt / Sie schlägt ihre wurzeln, / wächst wuchert / und eines abends / oder eines morgens / fühlen wir nur: / sie verlangt / raum in uns.

Die liebe / ist eine wilde rose in uns, / unerforschbar vom verstand und ihm nicht untertan / Der verstand / ist ein messer in uns, / zu schneiden der rose / durch hundert zweige / einen himmel.³³

Auch das Denken der Wahrheit führt uns zu Spannungsverhältnissen. Monastik und Scholastik verwirklichen unverrechenbare Momente der Wahrheit, in der Gott sich mitteilt. Die Katholizität der Wahrheit kann so nur dann zur Erscheinung kommen, wenn die unterschiedlichen theologischen Zugänge zu ihr nicht eingeebnet, sondern vertieft und respektiert werden.

³³ R. Kunze, Die Liebe, in: R. Brambach (Hg.), Moderne deutsche Liebesgedichte, Zürich 1980, S. 109 f.