

fortgegangen sind, haben wir uns von der Gemeinschaft entfernt; denn die Kirche ist die einzige Institution, in der die gesamte schwarze Gemeinschaft sich auf diese oder jene Weise wiederfindet... Wir werden zur Kirche zurückkehren» (23. Mai 1971).

¹⁷ Vgl. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et Révélations prophétiques* (Paris 1965) Kap. 1.

¹⁸ Nach seiner Indienreise stellte King sich die Frage, ob er nicht Gandhi folgen solle auf dem Weg der Entsagenden, indem er alles von sich gäbe, was er besaß. «Schließlich», so schreibt Coretta, «entschied er sich, daß er angesichts der amerikanischen Lebensbedingungen gewisse Dinge haben müsse und daß er sich bemühen müsse, auf geistiger Ebene Gandhi ähnlicher zu werden» (aaO. 191).

¹⁹ *La Force d'aimer* 193, vgl. 230.

²⁰ Ebd. 131–143.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Joseph Beaudé

«Christen ohne Kirche» –
Gedanken zu einem Buch
von Leszek Kolakowski

Das im Jahre 1965 in polnischer Sprache erschienene Buch von Leszek Kolakowski, *Świadomość religijna i wieź kościelna*, wurde 1969 von Anna Posner ins Französische übersetzt und erschien in Paris mit dem Titel *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Dieses umfangreiche Werk eines marxistischen Philosophen bietet eine nichtkonfessionelle Interpretation des Christentums an, «die sich gründet auf die Prinzipien des historischen Materialismus, welcher die Phänomene des religiösen Bewußtseins unter Bezugnahme auf ihre historische Entstehung zu strukturieren sucht». Gegenstand und Thema des Buches ist der Gegensatz zwischen religiösem Bewußtsein und Institution. Der Autor sucht durch Untersuchung der anti-institutionalistischen Lehren den «Widerstreit zwischen *Glauben* und *Konfession*» zu erläutern und seine Wirkung aufzuzeigen. Diese Kontestation der Institution scheitert: Entweder geht sie unter, weil sie «rein» bleiben will, das heißt radikal unorganisiert, oder sie institutionalisiert und verleugnet sich damit selbst, um ihre Stärke zu behalten. In diesen theologischen Konflikten, die eine Ausdrucksform von Machtkonflikten sind, ist die Macht der Kirchen stets die stärkere. Das nichtkonfessionelle Christentum «hat den Kirchen gegenüber nicht die Kraft zu einer

wirklichen Zersetzungswirkung». Das bedeutet indessen nicht, daß es völlig wirkungslos geblieben wäre. Es konnte zwar nicht gegen die kirchliche Organisation ankommen, hat aber insofern doch eine Wirkung gehabt, als es die Kirchen zwang, seine Ideen zu assimilieren, um sie zu neutralisieren. Es ist eine «negative Kraft, die auf die sukzessiven Reintegrationen des positiven Christentums einen Einfluß ausübt».

geboren am 6. Januar 1932 in Lamballe (Frankreich), Dominikaner, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von l'Arbresle (Lyon), an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole pratique des hautes études (Sorbonne), erhielt eine orientalistische Ausbildung am Institut de civilisation indienne von Paris, gehört dem Centre Thomas More de recherches en sciences humaines des religions (Lyon) an. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel, vor allem in der Zeitschrift «Lumière et Vie».

wirklichen Zersetzungswirkung». Das bedeutet indessen nicht, daß es völlig wirkungslos geblieben wäre. Es konnte zwar nicht gegen die kirchliche Organisation ankommen, hat aber insofern doch eine Wirkung gehabt, als es die Kirchen zwang, seine Ideen zu assimilieren, um sie zu neutralisieren. Es ist eine «negative Kraft, die auf die sukzessiven Reintegrationen des positiven Christentums einen Einfluß ausübt».

Um diese dialektische Beziehung, die zwischen der Institution und ihrer Kontestation besteht, deutlicher sichtbar zu machen, ist Kolakowski genötigt, über seinen Gegenstand, wie er ihn auf der ersten Seite seines Buches umrissen hat, hinauszugreifen. Dieser konkret umrissene Gegenstand ist die zweite Reformation des 17. Jahrhunderts in Holland. Er beruft sich auf «gewisse orthodoxe (oder fast orthodoxe) katholische Lehren, die man, namentlich wenn man sie unter ideologischem Aspekt betrachtet, als bestimmten mystischen Lehren, die ich untersuche, ähnlich bewerten kann». Der Grund für diesen Rückgriff ist nicht eine einfache Ähnlichkeit, sondern der Umstand, daß diese denen der Sekten verwandten Lehren innerhalb der Kirche und der katholischen Orthodoxie zu finden sind. An ihnen erkennt man, wie der Antinstitutionalismus in unterschiedlichen Graden von der Institution assimiliert werden kann. In dieser Hinsicht tritt vor allem das aussöhnende Genie Bérulles, des großen mystischen Theologen und vollkommenen Mannes der Kirche, hervor.

Die Texte aus dem 17. Jahrhundert, die der Autor gelesen hat, sind ebenso vielfältig wie zahlreich. Aufgrund dieser Vielfalt und Anzahl wäre es unklug und wenig vornehm, ihn im Hinblick auf seine erste Absicht, «rein informative Tatsachen» zu bringen, beurteilen zu wollen. Im besten Falle besitzt der Leser eine gewisse sachliche Kenntnis über einige wenige Kapitel, niemals jedoch über das

Ganze. Doch kann man feststellen – natürlich nicht was die Quellentexte anbetrifft, sondern hinsichtlich der Sekundärliteratur –, daß die von ihm zitierten Werke häufig recht alt sind. Das wirkt sich so aus, daß eine recht neue Gesamtperspektive sich mit Überlegungen mischt, die man als überholt ansehen zu dürfen glaubte. Ist so zum Beispiel im Einleitungskapitel der Verweis auf die Diskussionen zwischen Medizinern und Psychologen über die Echtheit mystischer Erfahrung heute nicht ein wenig gegenstandslos geworden?

Doch hat unser Beitrag sich keineswegs die Kritik des Buches von Kolakowski zur Aufgabe gemacht. Wir möchten vielmehr, nachdem wir nun das Werk in aller Kürze vorgestellt haben, wie wir es für erforderlich hielten, einige Gedanken daran anknüpfen. Der Autor selbst gibt uns die Befugnis dazu. Seine Untersuchung geht Hand in Hand mit einer ständigen methodologischen Überlegung – sie stellt eines ihrer Hauptanliegen dar. Diese Überlegung rückt die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der von den menschlichen Wissenschaften geschaffenen erkennbaren Gegenstände ins Licht. Man ist also berechtigt, den Leserost des Autors ein wenig zu verschieben – nicht um seine Sicht und Lesart zu widerlegen, sondern um auch andere Bedeutungsgehalte ans Tageslicht zu bringen. Wir wollen dies speziell in zwei Punkten versuchen: der Orthodoxie und der Mystik.

Die Orthodoxie

Das Begriffspaar Orthodoxie–Häresie spielt in Kolakowskis Buch sichtlich eine große Rolle, insofern sich viele darin vorgestellte Einzelpersonlichkeiten und Gruppen praktisch oder in der Lehre zu den großen Bekenntnissen in Widerspruch stellen. Der Autor ist also genötigt, die Begriffe Orthodoxie und Häresie zu definieren, was er auch zu Anfang des 2. Kapitels tut, vor allem aber die Entstehung beider aufzuzeigen: «Die Frage nach der zeitlichen Priorität von Orthodoxie und Häresie läuft auf dasselbe hinaus wie jene berühmte Frage, was eher ist: das Huhn oder das Ei.» «Die Geschichte der römischen Kirche zeigt, daß ihre sukzessiven Dogmen paradoxerweise Reaktionen auf ihre Nicht-Anerkennung waren und zur gleichen Zeit entstanden sind wie ihre Leugnung. Natürlich gestattet das einmal angenommene Dogma, die Häresie unter Bezugnahme darauf zu definieren; aber im historischen Ablauf der Dinge ist es eine wohlbekannte Regel, daß das Dogma auftritt, weil das Gegen-Dogma sich bereits zu bilden be-

gonnen hat (69).» Aus dieser Perspektive gesehen, erscheint die Orthodoxie als Ideologie der Organisationschicht der Institution; sie wird formuliert als Gegenmaßnahme, sobald kontestierende oder abweichende Ideologien auftreten.

Es erscheint hier interessanter, Kolakowskis Standpunkt zu akzentuieren, als ihn zu verrücken, zumal diese Akzentuierung einen Verrückungseffekt besitzt, indem sie zweifellos die zwischen Orthodoxie und Häresie hergestellte Symmetrie ein wenig zugunsten der letzteren stört. Man kann auf der Negation beharren. Vielleicht bemerkt der Autor wirklich nicht genügend, daß die Orthodoxie vor dem Entstehen von Anti-Dogmen weniger Dogmen definiert als häretische Formulierungen beseitigt oder verwirft. Die Orthodoxie drückt sich kaum positiv aus; die Glaubensbekenntnisse sind immer kurz und ihre Definitionen alles in allem genügend unklar, um einen hinreichend großen Konsens zu erlangen. Aber dann kommen die Anathematismen. Das gilt auf jeden Fall für die katholische Kirche, in der man jedem Akt des Lehramtes einen umfangreichen Katalog von Anathemata und eine recht kleine Handvoll von glaubender Wahrheiten entnimmt. Die Orthodoxie definiert nicht sich selbst vor der Häresie und gegen sie; sie entwirft vielmehr das entstellende Bild der anderen Seite, um sich dagegen zu verwahren. Daher ist es auch so schwierig, die Orthodoxie zu umreißen; ihre Konturen werden nur ungenau dargestellt und das, was außerhalb ihrer Grenzen bleibt, das, was sie kategorisch aus ihrem Bereich ausgeschlossen hat, festgelegt.

Das Gesicht der Orthodoxie ist also verschwommen, ja eher aufflackernd; es erscheint sozusagen unzusammenhängend in den Gegenbildern der Vielzahl verschiedener Verurteilungen, die ausgesprochen sind. In diesem Punkt besteht eine große Ähnlichkeit zwischen den Großkirchen und den Sekten: beide definieren sich selbst durch das, was sie verwerfen und ablehnen. Aber im Unterschied zu den Kirchen mit ihren massiven und hochorganisierten, scheinbar unerschütterbaren Organismen, sehen die Sekten sich zu einer verschärften Abwehr genötigt, die ihre gesamte Energie beansprucht und sie verspielt, insofern sie ihnen keine andere Wahl läßt, als negativ zu sein.

Doch ist noch etwas anderes, zweifellos sehr Grundlegendes, zu bemerken: Die anti-institutionellen Protestbewegungen nehmen gerade in der Epoche gewaltig zu, in der die Idee der Häresie ihren Sinn verliert. Wer könnte eine Häresie nennen, die nach 1700 in der katholischen Kirche ent-

standen wäre? Gewiß gab es seitdem eine ganze Anzahl Irrtümer, die verurteilt wurden; aber das waren alles sehr punktuelle und vor allem höchst theoretische Abweichungen, deren Abwehr nur den engen Kreis der Theologen berührte und das christliche Volk, das nichts davon wußte, überhaupt nicht betraf. Der ideologische Kampf «zieht» nicht mehr. Eine der letzten Auseinandersetzungen, die größere Kreise zogen und lebhafter waren, ist die mit dem Jansenismus. Doch auch hier kann im eigentlichen Sinne keine Rede von der klassischen Dialektik Orthodoxie–Häresie mehr sein. Die große Diskussion um die Lehre ist vorüber.

Zumindest ist sie in einen anderen Bereich übergegangen. Der Kampf gegen die Häresie hat sich in den Innenraum des religiösen Bereiches verschoben. Die Religionslosigkeit bzw. der einsetzende Atheismus ist nicht im eigentlichen Sinne Häresie. Die Begriffe Häresie und Orthodoxie haben nur Gültigkeit innerhalb einer Kultur, der die Religion eine totalisierende Sprache verleiht. Gerade das aber hört zu der Zeit auf, in der die Anzahl der «Christen ohne Kirche» zunimmt. Ist dieses Verschwinden nicht mit dem Aufkommen der Auseinandersetzung zwischen gläubigem Bewußtsein und kirchlichem Bekenntnis in Verbindung zu bringen und in Beziehung zu setzen?

Wenn der Glaube nach seiner Orthodoxie oder Heterodoxie beurteilt wird, sind die Bezugnahmen objektiv und nicht subjektiv, die Kriterien sind dogmatische Formeln und nicht die Aufrichtigkeit des Glaubenden. Mit anderen Worten: Worauf es ankommt, ist die Wahrheit des Glaubens und nicht die Wahrhaftigkeit des Glaubenden.

Die anti-institutionellen Christen weisen dagegen in der Wahrheit des Geglauten die Heuchelei im Glauben auf: Die Religionen bieten das Heil wohlfeil an; indem sie es auf die Ebene der Ablehnung des Irrtums und der Annahme der Wahrheit verlegen, machen sie die persönliche Einlassung des Gläubigen zu etwas Geringfügigem. Diese nichtkonfessionellen Christen sind also im strengen Sinne des Wortes keine Häretiker: Sie stellen sich nicht mehr dogmatischen Wahrheiten entgegen. Unter dem Vorwand, die Irrtümer der Kirche zu bekämpfen, wechseln sie die Fragestellung. Aber ihre neue Perspektive hätte sich zweifellos nicht eröffnen können ohne die vorherige Erschütterung der gemeinsamen Sprache von Wahrheit und Irrtum, in der sich die einander gegenüberstehenden Konfessionen, wenn sie sich bekämpften und einander verwarfen, doch grund-

legend einig waren. Der Angriff gegen jegliche Orthodoxie wird erst möglich durch den Bruch in der Sprache, welche nun die Religion in den Termini Orthodoxie und Häresie verdinglicht. Das Zerbrückeln der Idee der Orthodoxie unterhöhlt bereits insgeheim die großen Konfessionen in dem Augenblick, in dem der Angriff einsetzt; sie rührt her von dem kulturellen Bruch, von dem an die Idee einer totalisierenden religiösen Wahrheit ihren Sinn verliert, und sie enthüllt sich als Vorbedingung für die Möglichkeit und das tatsächliche Auftauchen eines Denkens, das die Rechte und Werte des religiösen Denkens geltend macht. Dieses Denken sollte in den Kirchen selbst immer mehr an Einfluß gewinnen.

Die Mystik

Was Kolakowski, wie er selbst sagt, interessiert, ist im Grunde «nicht die Mystik als Erlebnis und Vollzug, sondern als Lehre, die die mystischen Erfahrungen zunächst definiert». Kolakowski definiert sie konsequent im Sinne eines subjektiven Phänomens. Indem er die Mystik als solche ausklammert, entledigt er sich «der Fragen, die die psychologische Genese der untersuchten Lehren berühren».

Dieses Kriterium zur Bestimmung der Mystik scheint zumindest diskutierbar. Doch muß man dazu, wie dies in Kolakowskis Buch geschieht, die Echtheit der Mystik des Dionysius oder auch Bérulles in Frage stellen, weil in ihren Werken gar nicht oder nur wenig Hinweise auf ein persönliches Erleben in Erscheinung treten. Umgekehrt können solche Autoren als Mystiker qualifiziert werden, deren Ergriffenheit und Innigkeit über jeden Zweifel erhaben ist, die aber dennoch eine gewisse Vorsicht geraten scheinen lassen. Wenn das Urteil vom Vorhandensein feststellbarer psychischer Phänomene abhängt und die Mystik sich nach den geheimen Erkenntnissen und Erfahrungen bestimmen läßt, setzt der Autor sich seinem Text gegenüber durch, und die begriffliche Strenge hat kaum noch etwas gemein mit der konkreten Wahrheit der Mystik. Vergißt man nicht, daß Mystik auch eine Form von Denken ist, wenn man den Ton auf die Erfahrung des Subjekts verlegt?

Dieses Übersehen hat im übrigen die bezeichnende Aufhebung einer Unterscheidung zur Folge: der Unterscheidung zwischen einer Theologie der Mystik und einer eigentlich mystischen Theologie. Es ist etwas anderes, ob ich Mystiker interpretiere oder ob ich ein Buch schreibe, das unter einem

mystischen Gedanken steht, aber nichts mit persönlichen Erfahrungen mystischer Einswerdung mit Gott zu tun hat, sondern ein Suchen nach dem Absoluten auf dem dürren Weg eines beständigen Hinausgehens über Ideen darstellt. Die *mystische Theologie* des Dionysius ist ein Modell dieser Art. Es wird keine Erfahrung enthüllt, vielmehr ist darin der steile Weg des Geistes über sich selbst hinaus aufgezeichnet. Mit anderen Worten: Man kann zwar noch von Erfahrung sprechen, aber es handelt sich dabei um eine Erfahrung des Denkens oder besser gesagt um die Erfahrung durch das Denken eines Gedankens, der absolut über sie hinausreicht und sie außer Kraft setzt. Der Begriff der Erfahrung muß, soll er überhaupt anwendbar bleiben, beträchtlich erweitert, von seiner rein psychologischen, ja selbst seiner subjektbezogenen Bedeutung gelöst werden – übrigens ganz im Sinne der Mystiker, die sich, wie sie selbst erklären, immer wieder darum bemühen, heraufzubeschwören, was sie erlebt haben.

Will man aber den Begriff unbedingt beibehalten, so sei gesagt, daß es sich bei einer so verstandenen «Erfahrung» um Erfahrung von Sprache handelt, und zwar einer Sprache rein außengerichteter Verdinglichung. Gewiß, das Subjekt existiert und erfährt sich, es verleugnet sich aber andererseits auch, um das Unaussprechliche sagen, das Undenkbare denken zu können: das Prinzip, das es begründet, die absolute jenseits jeden Objektes liegende Objektivität. In der Mystik hat das Äußere den Vorrang vor dem Inneren, die Objektivität der Subjektivität gegenüber. Wer sich nur an die Erfahrung des Subjekts hält, vernimmt nur das Echo des Wesentlichen, die Resonanz der Mystik im Mystiker.

Wenn man nun, bedeutend mehr als Kolakowski, auf diese Weise von der Erfahrung des Subjektes absieht, um die Mystik zu interpretieren – behalten dann überhaupt die Mystiker noch ihren Platz in der Galerie der Kontestierenden, deren Porträts dieses Buch darstellt? Und wenn sie diesen Platz behalten – gibt es eine Beziehung zwischen ihrer Mystik und ihrem Protest gegen die Kirchen? Scheinbar ist diese Beziehung evident, aber vielleicht rührt sie nur daher, daß eine subjektive Definition der Mystik, die mit dem Gegensatz zwischen Subjektivität und Institution operiert, zugrunde gelegt ist.

Es ist gewiß, und die Geschichte zeigt es, daß Mystiker in den Kirchen immer eine Kontestationsrolle gespielt haben. Aber die mystische Opposition hat ihre Wurzeln zweifellos nicht in dem

Widerstreit zwischen besonderer religiöser Erfahrung und institutioneller Religion. Das Streben nach der persönlichen Vereinigung mit Gott ohne Zwischeninstanz gibt nicht allein die Erklärung für die Kritik der Mystiker ab. Die Reinheit eines individuellen Glaubens, der, um völlig schmucklos zu bleiben, Riten wie Dogmen gegenüber eine Indifferenz zeigt, ist nicht der primäre Grund für die Mystik. Sie ist selber nur eine Folgeerscheinung und gründet sich auf eine Idee vom Absoluten, die jede relative Bestimmung sprengt. Viel mehr als Aufwertung des Subjektes der Organisation gegenüber ist Mystik Kampf gegen die verdinglichende Sklerose der Orthodoxien, denen gerade das fehlt, was sie dem Glauben und Denken anzubieten behaupten. Sie widersetzt sich, um den Götzendienst zu bekämpfen, den Dogma und Apparat der Kirchen im Keim enthalten und begünstigen. Der Individualismus der nichtkonfessionellen Christen wird selbst in dem Maße verurteilt, wie er einem Götzendienst mit dem religiösen Bewußtsein verfällt.

Vielleicht findet man, daß dieses Thema wenig zu dem von Kolakowski paßt. Aber man kann sich unter diesem Gesichtspunkt, ebenso wie er, an das Soziale halten: Es sollte darum gehen, die soziokulturelle Genese dieser Bezugnahme auf das Absolute zu erklären, die eine radikale Kritik der Dogmen und Praktiken der Kirchen hervorbringt. Die Tendenz, Mystik als subjektive Erfahrung zu interpretieren, entspricht bei Kolakowski zweifellos dem Bestreben, die Verwandtschaft zwischen Mystikern und sonstigen Kräften der Kontestation aufzudecken. Diese Verwandtschaft ist vorhanden, aber nicht in so direkter Weise, wie er sie versteht.

Zugunsten seines Verständnisses kann er jedoch buchen, daß die Mystik sich im Laufe des Jahrhunderts, das er betrachtet, subjektiviert. Die *Regula perfectionis* von Benedikt von Canfield formuliert diese Tendenz, indem sie von Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer spricht. Miguel de Molinos *Gula spiritual* spricht nur von einer mahnenden Sprache zu der gläubigen Seele. Selbst wenn bei den Schülern des Dionysius vom Anfang des Jahrhunderts psychologische Erwägungen nicht fehlen, so sind sie doch einer Idee von Seinsstufen untergeordnet, die man emporsteigen muß, um zur Einswerdung mit der Gottheit zu gelangen. Das kommt den Quietisten seltsam fremdartig vor. Zwischen Bérulle und Fénelon hat sich die gesamte Geisteswelt geändert und die Denkstrukturen sind umgestürzt worden. Beim Suchen nach

Gott geht man von einer geheiligten (*sacrée*) Ontologie zu einer spirituellen Psychologie über.

Die Mystik als Heraustreten aus sich selbst in das reine Außen-Sein des Absoluten war an einen hierarchisierten Kosmos gebunden, an eine geordnete Welt der Wesenheiten, die Zeichen Gottes waren, der selbst jenseits von allem ihr Prinzip ist. Die Mystik als Weg der Seele zu Gott war auch Erfahrung der Welt und des Seins. Im 17. Jahrhundert verschwindet dieser Kosmos. Eine neue Physik kommt auf. Die Mystik hat keinen Ort mehr, an dem sie Zuflucht findet, außer im innersten Gang der Seele. Sie verflüchtigt sich, kurz gesagt, in Spiritualitäten, introspektive Gedanken inneren Lebens. Das Innerste der Seele ist der sicherste Ort, an dem die religiöse Sprache sich aussprechen kann, wenn die areligiöse Sprache der Physiker den sakralen (*sacré*) Kosmos sprengt.

Kolakowskis Buch ist mehr oder weniger eine Untersuchung des letzten Aufblühens der Mystik vor ihrem Verfall. Welche Mystiker haben wir seitdem

erlebt? Die Rückwendung der Mystik auf die religiöse Subjektivität hat ihr nur einen sehr kurzfristigen neuen Auftrieb gegeben und war im letzten doch Symptom einer Krise. Daher schien es uns, ohne die Fundiertheit von Kolakowskis Perspektive zu leugnen, angebracht, das Werk in einer Richtung zu öffnen, die es im übrigen selbst andeutet. Das Aufkommen einer Kontestation – sei sie mystisch orientiert oder nicht – der kirchlichen Institution läßt sich nicht auf einen Machtkonflikt zurückführen, es hängt auch mit dem großen kulturellen Schnitt zusammen, der sich im 17. Jahrhundert ereignet hat.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH BEAUDE

geboren 1933, Oratorianer, ist Lizentiat der Literatur, Doktor der Philosophie, Forschungsbeauftragter des Centre national de la recherche scientifique. Er war Herausgeber von: Robert Lenoble, *L'Histoire de l'idée de Nature* (Paris 1969). Er arbeitet zur Zeit an der Neuausgabe der Werke von Descartes und an der Dissertation (Literatur): *La crise culturelle au début du XVII^{ème} siècle et le problème de Dieu.*

Claude Gerest

Die christliche Existenz des Theologen

Der Theologe und sein Publikum

Es fehlt – wenigstens in Frankreich – nicht an kultivierten Geistern, nach deren Vorstellung es den Theologen als eigene Gattung derzeit nicht mehr gibt. Dieser Zustand des Unbekanntseins ist jedoch durch das Konzil und gewisse Äußerungen von kontestatorischen Theologen ein wenig aufgestört worden. Andererseits rufen die im Leben ihrer Kirchen engagierten Christen bei ihren Konferenzen, Tagungen und Seminarien mehr als bisher die Autorität der Fachleute in Glaubensfragen an. Wird diese noch ziemlich beschränkte Annäherung zwischen Theologen und Öffentlichkeit den Mythos von dem Gelehrten zerstören können, der in einsamer Ferne bei jener Gottheit weilt, die zu erforschen er den Anspruch erhebt? Der Mythos ist noch lebendig. Er ist die Frucht eines Mißver-

ständnisses oder eines zweideutigen Prestiges; der Theologe leidet darunter, in seiner Gemeinschaft in keiner Weise als der anerkannt zu werden, der er sein sollte: ein brüderlicher Diener an einem gemeinsamen Werk.

Von seiten der Öffentlichkeit (ich denke hier fortan an eine christliche Öffentlichkeit) würde sich der Kontakt zu einem Spezialisten einfacher gestalten, wenn jeder Gläubige das Bewußtsein hätte, ebenfalls ein Theologe zu sein. Denn jeder Glaube oder jede Bewegung auf den Glauben hin vollzieht sich in einem theologischen Prozeß. Das bedeutet keineswegs, daß der Glaube als Annahme des Wortes Gottes mit jener menschlichen Tätigkeit, die wir Theologie nennen, ineingesetzt werden könnte. Aber das Wort Gottes muß, um wirklich verstanden werden zu können, in der Ebene begriffen werden, in der unsere irdischen Erfahrungen und Verpflichtungen angesiedelt sind. Nun ist es genau dieses Bemühen um Verstehen und Aneignung, was die Theologie begründet. Der Gläubige zum Beispiel, der mit seinen Worten wiedergibt, was er von der biblischen Botschaft aufgenommen hat, vollzieht, vielleicht ohne es zu wissen, das Geschäft eines Privattheologen. Diese Behauptung von der Allgegenwart der Theologie wird ohne Zweifel manch einen irritieren, der von