

Für eine evangelische Katholizität

Interview mit Gerard Siegwalt*

Gérard Siegwalt ist 1932 in Ingwiller im Elsass geboren. Seit 1964 ist er Pfarrer der lutherischen Kirche des Elsass. Von 1964 bis 1997 war er Professor der systematischen Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er ist Autor einer breit angelegten Dogmatik in 5 Bänden von je zwei Teilen, die in Genf im Verlag „Labor et Fides“ von 1986 bis 2007 erschienen sind.

Lumière & Vie: Nach insgesamt 28 Jahren der Arbeit haben Sie jüngst den letzten der zehn Teilbände Ihrer „Dogmatik für die evangelische Katholizität“ veröffentlicht. Was hat Ihnen den Mut zu einem derartigen Programm gegeben?

Gérard Siegwalt: Es ist gut daran zu erinnern, dass eine Dogmatik wie diese sich in eine lange Tradition der christlichen Theologie einfügt. Gewiss ist sie bedingt durch einen bestimmten Augenblick der Geschichte und also durch einen bestimmten Kontext, bedingt auch durch ihren Autor und dessen besondere Prägungen (personeller, kirchlicher, kultureller und anderer Art); ihre Zielrichtung jedoch ist, die Absolutheit des Glaubens auszudrücken. Diese hängt an Gott als dem Fundament und dem Ziel des Wirklichen und somit auch des Glaubens. Gott sagen (bezeugen), das heißt von ihm kritisch Rechenschaft ablegen gegenüber den Vorstellungen, die man sich von ihm macht, sei es in der uns bestimmenden Kultur oder auch in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, insofern sie seine Wahrheit verstellen.

Die hier vorliegende Dogmatik verdankt sich – ich kann es nicht anders nennen – einem ontologischen oder theologischen Schock, d. h. einem Schock, der die Grundlagen und die Ziele der Wirklichkeit und damit letztlich Gott betrifft. Ein solcher Schock ist nicht Sache eines Augenblicks, sondern er ist eine Erschütterung in der Tiefe, die sich, wenn sie einmal bewusst wird, als schon lange vorbereitet erweist, sich in der Dauer fortsetzt und die auf eine umfassende spirituelle (geistliche) und damit auch intellektuelle (geistige) Entscheidung drängt: nur eine solche kann Zukunft eröffnen.

Dieser existentielle Schock ist auch für andere Individuen, ja soziale Bewegungen charakteristisch, die wie Seismographen sein können. Auch wenn er eine unterschiedliche Ausprägung entsprechend der besonderen Empfindsamkeit eines jeden hat, hat er doch etwas Exemplarisches. Werden die verschiedenen Teilerfahrungen miteinander verbunden, ist das Ergebnis ein neues geistiges Paradigma. Der Schock, der einmal bewusst geworden ist, zieht zwar nicht notwendig eine Änderung der Orientierung des Geistes nach sich, aber ganz gewiss sowohl ihre Radikalisierung als auch ihre Universalisierung.

Was auf dem Spiel steht (das Präsens ist angebracht, denn der Schock hat nicht aufgehört sich auszuwirken), betrifft nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern das Ganze. Die Erfahrung ist die eines Engpasses, einer Aporie. Als Theologe beschreibe ich diesen Engpass als das Scheitern des Glaubens und zugleich als Durchgang hin zu einer Erneuerung, zu einer

Auferstehung des Glaubens. Es geht hierbei um das „Stirb und werde“, das das universale Gesetz und die universale Verheißung ist, wie es von den Religionen in verschiedenartiger Weise bezeugt wird. Für den Christen wird in dieser Erfahrung das Kreuz Christi erlebt und vergegenwärtigt; das Kreuz gibt ihr Sinn, es weist auf ihre Bedeutung und zeigt die Richtung an, auf die sie hinzielt. Der inmitten des Lebens ausgehaltene Tod ist der Mutterboden oder die innere Zubereitung für neues Leben, für eine neue Welt. Das gilt gewiss in persönlicher Hinsicht, potentiell aber für alle und für alles.

Um der Herausforderung eines derartig umfassenden Schocks standzuhalten, kann man sich nicht damit begnügen, das historische „depositum“ des Glaubens weiterzugeben. Die restaurativen Tendenzen einerseits, wie sie den theologischen und konfessionellen Integrität kennzeichnen, der biblizistische Fundamentalismus andererseits, entziehen sich dieser Herausforderung. Beide produzieren religiöse Ghettos, die zwar Sicherheit gewähren, aber auch Krankheiten des Glaubens mit sich bringen, da ihnen die kritische, unterscheidende Offenheit gegenüber der Ganzheit der Wirklichkeit als auch gegenüber der Fülle Gottes fehlt.

Die Herausforderung führt, macht man nicht Ausflüchte, zu einer Haltung des „Anfangens“, einer wesentlichen Entäußerung. Wenn man diese geschehen lässt, kann man auf ganz neue und lebendige Weise entdecken, was der Glaube gestern hat sagen wollen, wenn er von „Gott“ sprach. Die Haltung der geistlichen Armut erspürt, was die Bibel hier und da die Heimsuchung Gottes zum Gericht und zum Heil nennt. Die theologische Arbeit bezieht sich deshalb auf den Gott, der *ist*, wobei recht verstanden dieser Gott, der ist, im Rückblick sich erweist als der Gott, der *war*, in ihm sich gründet oder festmacht, und im Vorausblick sich erweist als der Gott, der *kommt*, alles auf sich hin ausrichtend.

Zu der Dankbarkeit für die fertig gestellte Arbeit gesellt sich das Bewusstsein, dass sie von Anfang bis Ende nichts anderes als ein Ausdruck des Dankes, also „Antwort“ ist. Sie stammt von dem, was ich gern das Grundwasser nenne, aus dem jede geistliche Kreativität als Quelle unterschiedlichster Engagements schöpft, welche ihrerseits mit dem, was das Feuer des Gerichts von ihnen übrig lässt, dieses selbe Grundwasser nähren.

L&V: Als Sie Ihr Werk unternahmen, hatten Sie das Gefühl, dass die Theologie auch in Europa „kontextualisiert“ werden müsse, dass sie den Problemen der Gesellschaft Rechnung zu tragen hätte?

G.S.: Sie spielen hier auf die Theologie der Befreiung in Lateinamerika an, als ein hervorragendes Beispiel kontextualisierter Theologie. Es ist das eine Theologie, die sich im Kontakt zu einer gegebenen Situation, oder besser als Antwort darauf, entwickelt. Diese Situation ist die der großen Anzahl der Armen und des herrschenden wirtschaftlichen Systems als der Ursache dieser Armut.

Man könnte versucht sein, die Tragweite dessen auf die Länder zu begrenzen, wo sich die kontextuelle Theologie ausgeprägt hat, vor allem wegen der Schwierigkeiten, auf die sie dort gestoßen ist, und wegen des Misstrauens, das sie im Inneren der christlichen Kirchen hervorgerufen hat – trotz ihrer ausdrücklich erklärten Gewaltlosigkeit und ihrer politischen Zurückhaltung, und obwohl sie nicht wenige „humanitäre“ Initiativen, aus ähnlichem Geist ent-

standen, begleitet hat. Es ist unverkennbar, dass die kontextuelle Theologie eine starke Bedeutung für das christliche und allgemein „humanistische“ Gewissen hat. Wo, wie auch in zahlreichen anderen Ländern, die soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit unerträglich wird, kann die Theologie der Befreiung eine mehr und mehr „ökumenische“, also für die gesamte bewohnte Erde gültige, Triftigkeit erhalten. So erweist sie ihre Pionierfunktion, ihre Exemplarität.

Meine Dogmatik bezieht sich auf einen anderen Kontext, nämlich auf die Krise der Grundlagen der Moderne. Sie stellt sich demnach der Frage nach den wahren Grundlagen. „Eine Wissenschaft, die die Natur zerstört, kann nicht wahr sein“, sagt der Philosoph Georg Picht. Man kann hinzufügen: Eine Wissenschaft, die nicht zur Gerechtigkeit zwischen den Menschen beiträgt, die nicht den Menschen als solchen in seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Individualität fördert, und ebenso eine Theologie, die Gott nur auf den Menschen bezieht und ihn als Schöpfer und Erlöser aller Dinge verleugnet, können nicht wahr sein.

Was zutiefst auf dem Spiel steht, ist epistemologischer Natur. Die Epistemologie, die Wissenschaft der Erkenntnis, ist letztlich die kritische Untersuchung der Prinzipien, die die Wissenschaften begründen; sie bezieht sich sozusagen auf die Brille, mit der wir das Wirkliche betrachten. Die Brille des Dualismus hat sich als trügerisch erwiesen. Der Dualismus ist nicht von der Wirklichkeit getragen. Man kann sagen, dass er kein ontologisches oder theologisches Fundament hat.

Die Epistemologie ist kritisch auf die Ontologie bezogen, nämlich auf die Frage nach dem wahren Sein dessen, was ist. Aber im Gegensatz zum supranaturalistischen Verständnis, das lange vorgeherrscht hat, bezieht die Ontologie sich nicht auf ein höchstes Sein außerhalb des „Seienden“, sondern auf das Sein, das, indem es das Seiende begründet, demselben immanent ist als dessen letzte Dimension, seine Dimension der Transzendenz. Die so verstandene Ontologie ist der Theologie und damit der Aussage von Gott, wie die Religionen allgemein und die jüdisch-christliche Tradition im Besonderen sie ausdrücken, kritisch verbunden. Gott bezeugt sich nicht nur in einer solchen vorgegebenen Tradition, sondern, weil er der Schöpfer und Erlöser von allem ist, im Wirklichen als solchem.

Die Grundlagenkrise drängt sich dem Bewusstsein eines immer weiter wachsenden Teils der Menschheit, die durch die Moderne geprägt ist, auf. Die vorliegende Dogmatik versucht in theologischer Hinsicht auf der Höhe der Herausforderung durch diese Krise zu sein. Dabei kommen ihr mancherlei ihr vorauslaufende oder sie stimulierend und kritisch begleitende Beiträge aller Art zugute.

L&V: Vor Ihnen haben in der protestantischen Theologie Karl Barth und Paul Tillich gewagt, eine Dogmatik zu schreiben. Sind sie die einzigen gewesen, die Sie inspiriert haben?

G.S.: Barth und Tillich sind tatsächlich wesentliche und unumgängliche Größen für die Theologie des 20. Jahrhunderts. Es gibt noch andere, sowohl in der evangelischen als auch in der römisch-katholischen oder in der orthodoxen Theologie. Ich beschränke mich hier auf diese beiden.

Karl Barth ist der Repräsentant für die Neuzentrierung der christlichen Theologie in Gott, genauer in Christus als dem geoffenbarten Wort Gottes. Für ihn ist die Theologie folgerichtig eine Christologie, ausgeführt im Sinn einer trinitarischen Theologie. Alle Kapitel der traditionellen Dogmatik – die über die Schöpfung, über die Erlösung, über die Kirche, über die letzten Dinge (Eschatologie) – sind von da aus gesehen und so christologisch gekennzeichnet. Das Werk von Barth ist von einer bemerkenswerten Kraft und Kohärenz; es ruft jede christliche Theologie zu ihrem wahrhaftigen „Gegenstand“. Es ist dies, so kann man hoffen, was von Barth bleiben wird. Dadurch hat er die christliche Theologie seiner Zeit, weit über den Protestantismus hinaus, geprägt. Aber die Grenze der Barth'schen Theologie ist sein Supernaturalismus. Dietrich Bonhoeffer hat sie zu Recht als einen „Offenbarungspositivismus“ qualifiziert. Man kann in diesem Zusammenhang den Satz von Karl Barth aus seiner Schöpfungstheologie zitieren: „Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat“. Damit wird eine Trennung der Bereiche statuiert. Die theologische „Wahrheit“ ist für Barth eine objektive; sie besteht außerhalb der Wissenschaft, außerhalb der Erfahrung, ist von derselben nicht erreicht. Sie richtet das Wirkliche und erlöst es sozusagen „von außen“. Barth beruft sich dabei auf Luther. Aber Barth wird Luther nicht wirklich gerecht, der auf der Linie des Alten und des Neuen Testaments sagt, dass Gott sich in Christus durch den Heiligen Geist „in, mit und unter“ der Wirklichkeit offenbart, wie dies zentral im heiligen Abendmahl, in der Eucharistie sich erweist. Der alte Barth hat die Einseitigkeit seiner Theologie ebenso zugegeben als auch gerechtfertigt, indem er jedoch einräumte, man müsse das Bekenntnis zur Transzendenz Gottes mit dem einer Immanenz zusammen sehen.

Paul Tillich wird ganz dem gerecht, was ich als das Prophetische bezeichne. Der prophetische Ansatz der Theologie, wie er für Barth kennzeichnend ist, geht von oben nach unten, von dem sich offenbarenden Gott zu uns. Tillich bezieht das Prophetische ausdrücklich auf das „Unten“, auf das Wirkliche, denn es betrifft dasselbe. Für Tillich ist das Wirkliche nicht ohne Gott, Gott ist inmitten des Wirklichen. Ich spreche in diesem Zusammenhang vom Experientialen (Erfahrungsmäßigen) oder Weisheitlichen, der so charakterisierte Ansatz geht von unten nach oben. Die Methode der Theologie ist folglich – so Tillich – eine „Methode der Korrelation“ zwischen der biblischen „Botschaft“ und der gegebenen „Situation“. Ich verstehe diese Methode im Sinne einer wechselseitigen kritischen Korrelation (oder Zuordnung). Das Bekenntnis Gottes als des Schöpfers und Erlösers ist nicht das Bekenntnis eines Glaubens, der sich nicht auf das Wirkliche bezöge. Das Wirkliche – das natürliche, menschliche, soziale Wirkliche – enthält vielmehr eine letzte, ontologische Dimension, die der Vernunft bewusst wird, wenn sie sich nicht darauf beschränkt zu wissen, sondern sie zu verstehen versucht. Dann erfüllt sich die Vernunft als Denken oder als Philosophie. Der prophetische Ansatz muss im Wirklichen verwurzelt werden, der weisheitliche Ansatz muss sich angesichts der prophetischen Offenbarung bewahrheiten.

Zusammengefasst: Barth ist für den Theologen sozusagen ein theologisches Gewissen, die Theologie hat es mit Gott zu tun. Tillich ist für mich ein Initiator in die Theologie. Die Theologie hat es mit Gott zu tun, der nicht im Himmel ist, ohne auch auf der Erde zu sein, also innerhalb des Wirklichen als seine letzte Dimension, und der, dank der prophetischen Offenbarung, der Offenbarung von oben, auf der Erde genannt werden kann, ebenso wie er umgekehrt als Gott auf der Erde Gott im Himmel Sinn und „Fleisch“ gibt. Doch der eigentliche Herr des Denkens ist weder Barth noch Tillich, sondern es ist das Wirkliche selbst. Es ist das, was in, mit und unter dem Wirklichen geschieht, wenn es im Licht der prophetischen Offenbarung ausdrücklich erkannt wird als „gottesfähig“ (capax Dei).

L&V: Der unumgängliche Bezug einer evangelischen Dogmatik ist selbstverständlich die Schrift. Aber welches ist Ihre „Bibel“, welches sind Ihre hermeneutischen Prinzipien?

G.S.: Die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sind, als Bezeugung der besonderen Offenbarung Gottes an Israel und in Jesus als dem Christus, Norm oder Kriterium jeder christlichen Dogmatik. Aber das besagt nicht, dass der biblische „Kanon“ in sich selbst geschlossen ist, so als ob Gott darin eingesperrt wäre. Der lebendige Gott geht auf doppelte Weise über die Schrift hinaus. Einmal bezieht sie sich auf ihn in seiner vergangenen Offenbarung, dann erhellt sie im Voraus seine fortlaufende Offenbarung.

Was die vergangene Offenbarung betrifft, so gibt die biblische Bezeugung auf vielfältige Weise Rechenschaft von ihr, beginnend mit den Anfängen, die in der Erwählung Abrahams gründen, bis hin zur Erfüllung der Heilsgeschichte in Jesus, dem Christus. Schon das Judentum hat eine „Mitte“ seiner Schrift festgelegt: es ist dies ein wahrhaftiger „Kanon im Kanon“, von dem aus die verschiedenen biblischen Zeugnisse interpretiert werden müssen. Für das Christentum ist diese „Mitte“ der Christus Jesus, auf welche besondere Weise er auch immer erläutert wird. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen zwischen den christlichen Kirchen können legitimer Weise nicht anders als komplementär sein.

Die Differenzierung zwischen der Schrift und ihrer Mitte ist im biblischen Zeugnis selbst begründet und lädt dazu ein, die Schrift mit Unterscheidungsvermögen zu lesen. Die unterscheidende und in diesem Sinne kritische Lektüre der biblischen Texte darf nicht auf deren historisch-kritischen Zugang reduziert werden: sie ist theologisch notwendig auf Grund des Abstandes zwischen dem sich offenbarenden Gott und der schriftlichen Bezeugung dieser Offenbarung. Der Text der Schrift steht im Dienste des sich offenbarenden Gottes, welcher der lebendige Gott ist, „derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebräer 13,8). Gott ist über die Schrift hinaus die wahre Norm des Glaubens und der Kirche. In diesem Sinn besteht die Auslegung der Schrift in einem ständigen Hin und Her zwischen dem Text und dem lebendigen Gott, den der Text bezeugt. In diesem Hin und Her geschieht wahrhaftig eine Arbeit der Niederkunft des Geistes.

Was die fortlaufende Offenbarung betrifft, so liegt ihre Anerkennung am Verständnis des biblischen Gottes als des lebendigen Gottes. Gewiss, er ist vor allem in Christus Jesus gekommen, aber der, der gekommen ist, ist als der lebendige Gott der, der immer kommt, immer als derselbe und immer neu. Wenn die Bibel als Zeugnis des sich offenbarenden Gottes zuerst Quelle des Glaubens ist, also zugleich Quelle und Norm, so ist sie nicht die einzige

Quelle. Die Quelle fährt fort, aktiv zu sein; Gott ist nicht allein der Schöpfer und der Erlöser von gestern, sondern er ist es kontinuierlich. Nach ihrer vollen biblischen Bedeutung kann die Erlösung als die Fortsetzung der Schöpfung verstanden werden. Dies gilt für die gesamte biblische Epoche, und es gilt darüber hinaus bis ans Ende der Welt.

Deshalb enthält das Wirkliche, das aktuell Wirkliche eine theologische Dimension, nämlich seine Tiefendimension. Aber um sie zu erkennen, braucht es – weil sie nicht gleich dem naturwissenschaftlichen Wirklichen als objektiv bezeichnet werden kann – die Norm der Heiligen Schrift. Der Apostel Paulus spricht von der Unterscheidung der Geister. Die Unterscheidung muss auf das sich fortsetzende Wirkliche angewandt werden. In dieser Hinsicht ist die Auslegung der Schrift an das gegenwärtig Wirkliche gebunden, wie immer dieses auch sei. Sie besteht nicht nur in dem Hin und Her wie oben beschrieben, sondern in dem Hin und Her zwischen dem Text, dem lebendigen Gott, den er bezeugt, und dem gegenwärtig Wirklichen als dem „Ort“ der Offenbarung des lebendigen Gottes in der Fortführung seiner früheren Offenbarung. In diesem Hin und Her gibt es keinen Vorrang. Es ist selbstverständlich, dass man die Lektüre der Heiligen Schrift immer vom Wirklichen her angeht, aber umgekehrt erhellt die Lektüre der Schrift auch dieses Wirkliche. So geht es immer um den lebendigen Gott als Schöpfer und Erlöser des Wirklichen. Dieses findet in Ihm seinen Grund und sein Ziel und so auch zugleich sein Heil, sein ethisches Prinzip und seinen Sinn.

Aber wir müssen noch weiter ausholen. Die jüdisch-christliche Glaubens-tradition ist eine unter anderen. Die heutige religiös-pluralistische Gesellschaft konfrontiert uns auf direkte Weise mit anderen Religionen, deren eine jede auch behauptet, auf einer Offenbarung zu beruhen. Die biblische Aussage von der einzigartigen Vermittlung der Offenbarung Gottes in und durch den Christus Jesus muss im Blick auf diese Gegebenheit anderer Offenbarungsreligionen gedacht werden. Sie legt den Finger auf eine Versuchung der Verengung der christlichen Theologie bezüglich des Verständnisses Gottes als des Wirklichen. Sie verpflichtet nicht zu einer Änderung der biblischen Norm, wohl aber dazu, deren Bedeutung richtiger herauszustellen – sie erlegt eine wahrhaft neue Lektüre der Schrift im Licht des charakterisierten Wirklichen auf. Diese neue Lektüre führt dazu, die besondere Heilsgeschichte, die von Abraham bis zu Jesus Christus geht, in den viel weiteren „ökumenischen“, also die gesamte bewohnte Erde betreffenden Horizont der Menschheit zu situieren, deren (prae-)historischer Vater, eine Figur des proto-historischen oder archetypischen Adam, Noah ist. Dieser ist in der biblischen Tradition selber der Hinweis auf eine universale Offenbarung Gottes, die nicht nur in einem historischen, sondern in einem wesentlichen Sinn der besonderen Offenbarung „vorausgeht“. Diese neue Lektüre führt nun noch viel grundsätzlicher dazu, den menschengewordenen Christus Jesus auf den ewigen Gottessohn zu beziehen, von dem der Johannesprolog sagt, dass, vor der Erlösung, die Schöpfung auf ihn zurückgeht. Gott erschafft durch den Christus – das ist die hier und da durchbrechende neutestamentliche Aussage. Sie verbindet in Christus Erlösung und Schöpfung, wobei die Erlösung als die weitergeführte Schöpfung erscheint.

Man kann mit Hegel sagen, dass der menschengewordene Christus das „Universal-Konkrete“ ist. Als Christus Jesus ist er die einzigartige historische Konkretisierung des „Christusprinzips“, das auf verborgene Weise überall und immer am Werk ist. Umgekehrt wird der universale Christus, der ewige Sohn Gottes, konkret in der historischen Person des als Christus bekannten Jesus von Nazareth. Von den so verstandenen biblischen Daten aus wird der in-

terreligiöse Dialog nicht nur möglich, sondern er ist auch eine wahre Forderung des christlichen Glaubens.

Hier einige Schlüsseltexte, die dieses Gottesverständnis und das mit ihm verbundene Verständnis des Wirklichen begründen: So ist für das Alte Testament das „Schema Israel“ zu nennen: „Der Herr unser Gott ist ein (einziger) Gott“ (5.Mose 6,4). Die „monotheistische“ Aussage allein ermöglicht es, das Wirkliche zu einen. Im Neuen Testament sind hauptsächlich der Johannesprolog, dessen Aussage durch die von Offenbarung 13,8 bereichert wird, und Epheser 1,10 zu nennen. Offenbarung 13,8 ist anders als in vielen modernen, korrigierenden, Übersetzungen wörtlich zu nehmen, er spricht von „dem Lamm, das erwürget ist von Anfang der Welt“, wie Luther 1545 übersetzte, das also von Anbeginn der Welt geopfert wird. Epheser 1,10 spricht vom Ratschluss Gottes, alle Dinge in Christus „zusammenzufassen“. Im Urtext heißt es *anakephalaaiosasthai ta panta en to Christo*, latinisiert: alles in Christus zu rekapitulieren, das heißt allen Dingen in Christus ihr Haupt zuzuweisen. Christus ist das Prinzip der Unterscheidung der Wahrheit aller Dinge, er ist ihr Haupt.

L&V: Warum ist Ihnen wichtig, die beiden Begriffe „Katholizität“ und „evangelisch“ zu verbinden?

G.S.: Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat von *sola scriptura* gesprochen: die Norm und die Quelle des christlichen Glaubens ist die Schrift allein. Man muss die Einengung, zu der dies Prinzip die protestantische Theologie oft verleitet hat, korrigieren, und zwar im Sinne der *plena scriptura*: die Schrift allein, aber die ganze Schrift! Das „protestantische Prinzip“ des *solus (sola scriptura, sola gratia, solus Christus)* ist nur haltbar, wenn es verbunden wird mit der „katholischen Substanz“ (so zu Recht Paul Tillich), ohne die es Entzugskrankheiten zur Folge hat. Die katholische Substanz aber ist nur wahr im Zusammenhang mit dem protestantischen Prinzip. Ohne diese Norm führt sie zu allen möglichen Auswüchsen.

Dies ist eben der Sinn des Ausdrucks „evangelische Katholizität“. Das Evangelium ist katholisch – heißt, dass es sich auf alle Dinge bezieht. Die Katholizität ist evangelisch – bedeutet, dass die universale Geltung des christlichen Glaubens im Evangelium gründet. Der „gesunde Glaube“, die „gesunde Lehre“, von dem die Pastoralbriefe sprechen, beziehen sich auf diese Dialektik zwischen der exklusiven Norm (*sola, solus*) und ihrem inklusiven Gegenstand oder ihrem Inhalt (*plena*), dem sie zugeordnet ist. Der gesunde Glaube hängt an der Unterscheidung, die die Norm auszuführen erlaubt, und am Wirklichen, an dem sich diese Unterscheidung auswirkt. Die Norm, das ist der ganze Christus und so auch der drei-einige Gott; der Gegenstand, der Inhalt ist das gesamte Wirkliche, so wie es ist, mit seinem Guten und seinem Bösen. Dieses Wirkliche ist in Christus rekapituliert, das Böse ist bezwungen, das Gute ist bestätigt und findet seine eschatologische Erfüllung in Christus.

Man mag sich darüber wundern, im Titel nicht das Wort „protestantisch“ zu finden. Aber der Protestantismus ist kein legitimer dogmatischer Bezug, ebenso wenig wie es der Katholizismus ist – es sei denn, man setzt historische Ausdrucksformen des Christentums absolut. So markant sie auch sind, so sind sie doch relativ und darum notwendigerweise der Kritik unterworfen. Die theologische Legitimität des Katholizismus hängt an seiner Katholizität, so wie die theologische Legitimität des Protestantismus an seiner Evangelizität hängt. Im Ausdruck

„evangelische Katholizität“ ist dieser „evangelische“ Gehalt ebenso unterstrichen wie sein „katholischer“ Horizont.

Vom Wort „protestantisch“ erscheint jedoch im Titel die Präposition *pro*, für. Muss man daran erinnern, dass „protestantisch“ von dem Verb „protestari“, *für* etwas zeugen, herkommt? Wenn geschichtlich gesehen der Protestantismus oft zu einer Protestbewegung „gegen...“ geworden ist, so ist dieser Charakter der Bestreitung, der gleichfalls in einer Theologie der Rekapitulation sein Stellenrecht hat, doch niemals mehr als ein Merkmal derselben. Die Abwesenheit von Polemik impliziert nicht eine Verneinung der unterscheidenden, kritischen Funktion der Theologie. Aber die Unterscheidung bedeutet nicht eine Abgrenzung, die darin besteht, überall Grenzen zu bestimmen. Die Theologie der Abgrenzung ist eine Krankheit der Theologie, die sich durch ihren Geist der Diskriminierung und somit des Ausschließens kennzeichnet. Wenn auch die Unterscheidung den Irrtum z. B. eine Häresie, ausschließt, so schließt sie, im Unterschied zur Diskriminierung, die Wahrheit ein.

Die Unterscheidung kann sich nur in der Liebe vollziehen, wo gemäß Epheser 4,15 Wahrheit und Liebe zusammengefügt sind: „wahrhaftig sein in der Liebe“. Allein eine derartige Unterscheidung ist konstruktiv, während die polemische Diskriminierung destruktiv ist. Letztlich ist das *für* in der Hoffnung begründet, die durch den Glauben an Christus, den „Rekapitulator“, den Vollender der neuen Schöpfung, getragen ist. Man kann den Titel auch so lesen: „Dogmatik als Zeugnis für die evangelische Katholizität“. Im Hinblick auf Verstehensweisen, die im Protestantismus unzulänglich evangelisch, andere, die im Katholizismus unzulänglich katholisch sind, handelt es sich hier tatsächlich um eine Protestation, ein Zeugnis *für*. Das *für* ist ein Fanal der Orientierung, der Hoffnung.

L&V: Ihre Dogmatik trägt auch den Untertitel: „Mystagogisches System des christlichen Glaubens“. Welche tiefere Absicht wollen Sie damit anzeigen?

G.S.: Der Ausdruck „Mystagogie“ kommt aus der Orthodoxie. Deren Wesen kann als „Gnosis“ beschrieben werden, doch nicht im Sinne des Gnostizismus, der die Verabsolutierung einer dualistischen Gnosis ist, sondern im Sinne des Neuen Testaments. Hier ist die Gnosis, oder die Erkenntnis, eine alles umfassende, erfahrbare und verwandelnde „Schau“, die dem Glauben als Liebe Gottes innewohnt. Die „orthodoxe Gnosis“ (wir sprachen schon vom „protestantischen Prinzip“ und von der „katholischen Substanz“) ist die Intelligenz, die Erkenntnis des Glaubens, die nicht so sehr den intellektuellen Verstand, als vielmehr den Geist als Instanz der Transzendenz im Menschen kennzeichnet, der durch den Geist Gottes bestimmt ist. Sie besteht in der Einheit einer trinitarischen Theologie und einer kontemplativen Spiritualität. Sie wird getragen durch eine – und trägt ihrerseits eine – gemeinschaftliche Kirche, deren Zentrum die Liturgie ist.

Ihre Quellen hat sie in der griechischen Patristik, in der Theologie und Gebet verbunden sind. Gewiss kann die so in ihrem Wesen gekennzeichnete Orthodoxie nicht einfach mit der effektiven Wirklichkeit der Orthodoxie in eins gesetzt werden. Doch ist die Orthodoxie in dem, was sie wesensmäßig ausmacht, ein unverzichtbares Korrektiv für die Gesundheit der lateinischen Tradition, die stark von Augustin her geprägt ist. Dies gilt ebenso für ihre thomistische Gestalt, die lange die römische Kirche gekennzeichnet hat, als auch für ihre protestantische

Gestalt. Die vorliegende Dogmatik schöpft aus der griechischen Patristik, die in der Orthodoxie lebt, wie aus einem Grundwasser, das in sich die Gegenkräfte zu den unfruchtbaren gegenseitigen Ausschließungen, wie sie für den Westen typisch sind, trägt.

„Mystagogie“ bedeutet „Einführung in das Geheimnis“. In den „mystagogischen Katechesen“, die traditionell Cyrill von Jerusalem zugeschrieben wurden, ist das „Geheimnis“ die Eucharistie. Das neutestamentliche, hauptsächlich paulinische, Wort für Geheimnis ist „Mysterion“, das in der Vulgata mit „sacramentum“ wiedergegeben wird. An diesem Geheimnis Gottes in Christus, so wie es durch den Heiligen Geist in der Kirche gegenwärtig ist, wenn sie versammelt ist, um die eucharistische Liturgie zu begehen, haben die, die in der Taufe in es eingeweiht worden sind, teil als an Christus selbst.

Diese besondere Bedeutung von „Mysterium“ muss in Verbindung zu dessen allgemeiner Bedeutung gebracht werden, um so eine Ekklesiozentrik und damit eine Gefangenschaft des Geheimnisses in der Kirche zu vermeiden. Das „Mysterium“ bezieht sich nämlich auf die gesamte Wirklichkeit Gottes als des Schöpfers und Erlösers, und darum ist alles von ihm her getragen. Es ist die Dimension der Transzendenz, die allem innewohnt, man könnte auch sagen, seine „christische“ Dimension. Eine Theologie, die sich als Mystagogie versteht, fügt den sapientialen Ansatz, von unten, und den prophetischen Ansatz, von oben, in einem gegenseitig kritischen Sinn zusammen, um hineinzuführen in die letzte, also theologische Dimension des Wirklichen.

Bleibt noch der Begriff „System“. Da, wo das „protestantische Prinzip“ verabsolutiert wird, ist das Verständnis dessen, was mit „System“ gemeint ist, das eines geschlossenen Systems. Ebenso ist es, wenn die „katholische Substanz“ verabsolutiert wird. Dasselbe gilt für „die orthodoxe Gnosis“. Jegliche Absolutsetzung steht im Gegensatz zu der wahren Bedeutung von „System“. Nach der Ethymologie des Wortes bedeutet „System“, vom Zeitwort „synhistèmi“, versammeln, zusammenbringen, abgeleitet, das, was zusammenzubringen ist: das Wirkliche in seinem unendlichen und verschiedenartigen Reichtum, das natürliche, das geschichtliche und das menschlich Wirkliche, Gott in seinem drei-einigen, sowohl wirksamen als auch unaussprechlichen Geheimnis – und zugleich die drei genannten Akzente orthodox, katholisch und protestantisch, die sich auf die Erfassung dieses Wirklichen und Gottes selbst beziehen. Dies gibt dem System einen unausweichlichen und unendlichen offenen Charakter. Die dogmatische Theologie ist systematisch, weil Gott einer ist und weil das Wirkliche in Gott seine Einheit findet. Die Einheit Gottes ist eine relationale Einheit, ebenso die Einheit des Wirklichen. Eine gesunde Theologie kann nicht auf dieses Merkmal der Relationalität verzichten.

Der systematische Charakter der Dogmatik besteht in dem Bemühen um Kohärenz. Es gibt eine doppelte Kohärenz der Theologie, eine innere und eine äußere. Die innere Kohärenz bezieht sich auf das biblische Zeugnis von der besonderen Offenbarung Gottes an Israel und in Jesus Christus. Es gilt, Rechenschaft abzulegen von der letzten Einheit und darum von der Kohärenz der heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Darüber hinaus muss Rechenschaft gegeben werden von der Kohärenz zwischen den Gegebenheiten der besonderen Offenbarung und damit dem Glauben einerseits, dem Wirklichen und also der Vernunft als seinem Erkenntnisprinzip andererseits – eben das betrifft die Forderung nach äußerer

Kohärenz.

Zwischen der Offenbarung und der Wirklichkeit, zwischen dem Glauben und der Vernunft gibt es für den Glauben an Gott keinen Dualismus. Können die beiden gewiss nicht miteinander vermischt werden, so dürfen sie andererseits auch nicht voneinander getrennt werden. Die systematische Theologie hat potentiell einen enzyklopädischen Charakter (in dem Sinne, den Edgar Morin diesem Begriff gibt). Aufgrund der Endlichkeit des Menschen, der Unermesslichkeit des Wirklichen und der absoluten Transzendenz Gottes, selbst in seiner Immanenz, ist die systematische Theologie effektiv immer eine Theologie auf dem Wege. Bei ihrem Bemühen um Kohärenz weiß sie sich im Dienst der Kirche und ihres Auftrags, in besonderer Weise Zeichen und Werkzeug Gottes in der menschlichen Gesellschaft zu sein.

L&V: Ihre Dogmatik besteht in einem Dreischritt. Zunächst befasst sie sich mit den Grundlagen des Glaubens, dann mit dessen Verwirklichung, zuletzt mit seiner Aussage. Und erst am Ende dieses Weges, als letzter der drei „Gegenstände“ der Glaubensaussage (die Welt, der Mensch, Gott), erscheint die Theologie (Lehre von Gott) im eigentlichen Sinn. So, als müssten alle Herausforderungen des Glaubens angegangen werden, ehe von Gott zu reden möglich ist...

G.S.: In der Dogmatik besteht die Notwendigkeit, die Grundlagen gut darzulegen. Das ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie, Gegenstand des ersten Bandes. Aber die Grundlagen wollen sich verwirklichen, nur so haben sie ihre Wahrheit – daher der zweite Band über die christliche Kirche als Verwirklichung des Glaubens. Dieser Band hätte auch am Ende, als Abschluss des Ganzen, stehen können. Aber er ist gut an seinem Platz, da, wo er ist, denn die Kirche und der Glaube sind in ihrer Verwirklichung der Ort der Glaubensaussage. Diese besteht aber aus drei Polen, welche Reihenfolge für ihre Rechenschaft auch immer gewählt wird: der Kosmos (die Natur), der Mensch, Gott. Diese drei Pole bilden die Inhalte der drei letzten Bände, einer theologischen Kosmologie, einer theologischen Anthropologie und einer theologischen Theologie.

Aufs Ganze gesehen scheint diese Reihenfolge eine gewisse Folgerichtigkeit zu haben, die Licht auf jeden der Pole wirft. Die Reihenfolge ist die einer induktiven Theologie, die vom Wirklichen ausgeht, um zu Gott zu kommen, dem Gott des Wirklichen. Sie bricht in der Tat mit jeder Neigung zu einer deduktiven Theologie, die von Gott ausgeht. Es gibt ganz offensichtlich einen Bruch mit der Abstraktion des Supranaturalismus. Dabei vereint die induktive Theologie die beiden schon erwähnten Ansätze, den sapientialen von unten nach oben und den prophetischen von oben nach unten. Letzterer erhellt und verlebendigt den ersteren, und dieser verifiziert den anderen, bringt ihn zu seiner Wahrheit. Die Theologie ist das Zusammentreffen dieser beiden Ansätze – gerade darin ist sie Theologie der Erfahrung. Als Theologie der Erfahrung ist sie Theologie der Anfechtung, der Erprobung, der Prüfung des Glaubens. Mehrfach war von den Krankheiten des Glaubens die Rede. Was mit der Theologie auf dem Spiel steht, ist die Gesundheit des Glaubens, welche das Verifikationsprinzip der Wahrheit der Theologie ist.

Der andere Bruch bezieht sich auf die traditionelle Weise, den Glauben dem Credo folgend darzustellen. Das Credo behält gewiss seine volle Geltung als Glaubensbekenntnis der Kirche.

Aber der Systematisierung der Gegebenheiten des Glaubens scheint besser gedient, wenn man dem induktiven Ansatz folgt, der Vernunft und Glauben, Wirklichkeit und Offenbarung verbindet. So betrachtet man nacheinander das Wirkliche, das kosmisch-Natürliche und das Menschliche, das von dem sich offenbarenden Gott erhellt wird, und schaut dann auf diesen selbst, insofern er das Wirkliche erhellt.

L&V: Als Lehrer haben Sie Teile Ihrer Dogmatik in Frankreich, in Québec (Kanada), in Armenien und in Madagaskar einer vielfältigen Hörerschaft aus unterschiedlichen christlichen Konfessionen vorgestellt. Wie war die Aufnahme dabei?

G.S.: Der ganz normale Unterricht hat zu dieser Dogmatik geführt und sie selbst wiederum zurück zum Unterricht. Die Begegnungen mit den Studenten und Kollegen anderer Länder, anderer Kirchen und Kulturen, jedes Mal aus sehr unterschiedlichen Lebensbedingungen, zusammen mit den Vorträgen vor einer unterschiedlichen Hörerschaft – und vor allem die geistlichen Retraiten, die ich seit vielen Jahren in religiösen Gemeinschaften leiten darf, sind ein ungemein bereicherndes und ein zu Dank verpflichtendes Teil meines Lebens. Der mündliche Vortrag erleichtert gewiss das Verständnis der Hörer, und ihre Entgegnungen, auch die kritischen, sind jedes Mal ebenso sehr eine Ermutigung wie ein Anreiz und manchmal gar eine Herausforderung.

Ich habe mich ganz zu Beginn meines Unterrichts der ökologischen Problematik geöffnet, mit allem, was mit ihr zusammenhängt, bis hin zum interdisziplinären Gespräch und zur epistemologischen Reflexion, und zwar auf Drängen eines diesbezüglich besonders motivierten Studenten. Die nähere Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen, besonders des Buddhismus, des Judentums und des Islam hängt an der tatsächlichen Begegnung mit diesen Religionen in verschiedener Hinsicht. Dasselbe gilt für die Anthroposophie. Die Problematik des zwischenkirchlichen ökumenischen Dialogs hat mich immer schon bewegt und dazu geführt, seit Ende der 60er Jahre einen jährlichen für beide theologische Fakultäten Straßburgs gemeinsamen und von beiden gemeinsam verantworteten Unterricht einzurichten. Die Bitten um eine persönliche Begleitung, die wohl mit dem, was als seelsorgerliche Dimension der Dogmatik verstanden wird, zusammenhängen, haben mich immer neu auf die inneren Kämpfe der betroffenen Personen zu hören gelehrt. Diese pastorale Dimension steht gewiss im Zusammenhang mit meiner Zugehörigkeit zu einer ökumenischen Bruderschaft, die durch eine geistliche Lebensregel bestimmt ist, und mit der Erfahrung einer Psychoanalyse. Mit großer Dankbarkeit mache ich mir diese Gegebenheiten bewusst, die mich tief geprägt und mir unleugbar zu leben geholfen haben.

L&V: Sie haben ihre Reflexion entschieden offen gehalten für die ökumenische und interreligiöse Perspektive. Was ist auf diesem Gebiet Ihre Hoffnung?

G.S.: Was die ökumenische Sache betrifft, so kann die ideologische Trennmauer des Geistes der Abgrenzung nur durch den theologischen Glauben überwunden werden, das heißt durch den Glauben an den drei-einen Gott, der den Geist der Unterscheidung, den Geist der Rekapitulation aller Dinge in Christus, begründet. In seinem Licht gesehen sind die verschiedenen Kirchen unterschiedliche Ausdrucksweisen der einen Kirche Christi, eine jede für sich selbst verantwortlich gegenüber Christus, die einen verantwortlich vor den anderen und die ande-

ren ihr. Sie sind da, um sich anzuregen, das heißt um sich gegenseitig zu korrigieren und zu befruchten, sich ebenso zu provozieren, herauszufordern, auf jeden Fall, um sich beizustehen und auf dem Weg des Gottesreiches Gemeinschaft miteinander zu haben. Die diskriminierende Abgrenzung steht im Gegensatz zur wechselseitigen Gemeinschaft, diese aber ist es allein, die über die wechselseitige Kenntnisnahme hinaus, das Wachstum in der Wahrheit und der Liebe Christi der einen und der anderen und der einen durch die anderen Kirchen begünstigt.

Was den interreligiösen Dialog betrifft, so ist er uns heute in unseren Ländern durch eine religionspluralistische Gesellschaft direkt auferlegt. Er ist eine Notwendigkeit für den sozialen Zusammenhalt und damit auch für den Frieden. Aber für den christlichen Glauben ist er gleichermaßen eine geistliche und theologische Verpflichtung, nämlich im Sinne der theologischen Unterscheidung. Mit anderen Voraussetzungen als der interkirchliche Dialog und in Anbetracht dieser Unterschiede besteht der interreligiöse Dialog darin, etwas vom anderen für sich selbst zu erwarten – um die treffende Formulierung von Mgr. Claverie (ehemaliger Bischof von Oran/Algerien, ermordet durch islamistische Extremisten) zu gebrauchen. Die Konfrontation mit anderen Religionen in der Wahrheit und in der Liebe, die Christus schenkt, im Gegenüber zu den Anhängern dieser Religionen, ist eine großartige Schule für die Entdeckung des *Deus semper maior*, des Gottes, der immer viel größer ist, und damit eine Schule für das Wachstum eines jeden auf seiner Seite und dank der anderen im Glauben an Gott. In diesem Dialog geht es darum, Gott die Bekehrung der einen und der anderen zu Ihm selbst mehr und mehr zu überlassen. Jede Neigung zum Proselytismus erweist sich geistlich als kontraproduktiv.

L&V: Im Blick auf den Umfang Ihres Werkes kann man annehmen, dass Sie sich auf die Seite einer begrifflichen und affirmativen (bezeugenden) Theologie stellen. Aber Sie haben ebenso die Notwendigkeit einer apophatischen Theologie vor Augen. Muss man, um als Mensch vor Gott (coram Deo) zu leben, ein Mensch der Stille sein?

G.S.: In jeder Theologie – wie begrifflich sie auch sein mag und sein muss, denn die Theologie besteht so wie die Philosophie in dem, was Hegel die Arbeit des Begriffes nennt – in jeder Theologie also, die von ihrem „Gegenstand“ getragen ist und die eben deshalb auch nährt, gibt es die Dimension der Stille. Der bezeugte mystagogische Charakter der christlichen Theologie spricht ausdrücklich dafür. Kataphatische, affirmative (bezeugende) Theologie und apophatische negative Theologie sind die zwei komplementären Dimensionen der Theologie, jedenfalls, soweit es sich um eine „realistische“, die theologische „res“ (Sache) betreffende Theologie handelt. Wie oben schon erwähnt, gehören Theologie und Gebet zusammen und bedürfen einander.

Während die theologische Arbeit im eigentlichen Sinn aufhört, hört das Gebet, das Atmen des Geistes und damit des ganzen Menschen in Gott, nicht auf, ebenso wenig das Zeugnis in anderen Weisen. Der Ruhestand gibt dem, der es wünscht, mancherlei Möglichkeiten in diesem Sinne. Mein persönliches Engagement geschieht jetzt vor allem auf lokaler Ebene, besonders in interreligiöser Hinsicht.

* *Dieses Interview wurde in französischer Sprache geführt und ist zuerst erschienen in der Zeitschrift der französischen Dominikaner „Lumière et Vie“, 2008/1*

Es wurde mit deren Erlaubnis gemeinsam von Irmgard und Gérard Siegwalt ins Deutsche übersetzt und erschien in dieser Fassung in Quatember 4/2008

Das Werk trägt den Titel: Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne, zu deutsch: Dogmatik für die evangelische Katholizität. Mystagogisches System des christlichen Glaubens.

I. Die Grundlagen des Glaubens (Prolegomena)

1. Die Suche nach den Grundlagen (Theologische Problematik), 1986, 328 S.
2. Wirklichkeit und Offenbarung (Theologische Methodologie), 1987, 524 S.

II. Die Verwirklichung des Glaubens (Epilegomena: Theologische Soziologie)

1. Die christliche Kirche in der menschlichen Gesellschaft, 1991, 450 S.
2. Die Vermittlungen: Die Kirche und die Gnadenmittel, 1991, 401 S.

III. Die Aussage des Glaubens: Theologische Kosmologie

1. Naturwissenschaften und Naturphilosophie, 1996, 298 S.
2. Schöpfungstheologie, 2000, 511 S.

IV. Die Aussage des Glaubens: Theologische Anthropologie

1. Die naturwissenschaftliche und die philosophische Problematik, 2004, 224 S.
2. Die menschliche Wirklichkeit vor Gott, 2005, 628 S.

V. Die Aussage des Glaubens: Theologische Theologie

1. Von der Transzendenz zum lebendigen Gott, 2006, 318 S.
2. Das fortwährende Wirken des lebendigen Gottes, 2007, 352 S.