

# Deutungen geschichtlicher Veränderungen (in der Kirche) als organische Entwicklung

*Karlheinz Ruhstorfer*

## *1 Problemstellung*

Alles sollte immerzu wachsen und streben, auch wenn niemand mehr wusste, in welche Richtung es eigentlich ging. Das dritte Glas Rotwein in der Hand, verkündete Gerhard, man brauche heutzutage keine Helden des Umsturzes, sondern Helden der Bewahrung, die sinnlose Veränderungen bekämpften (Juli Zeh, »Unterleuten«).<sup>1</sup>

Diese Skepsis gegenüber geschichtlichen Veränderungen äußert Gerhard Fließ, ein frustrierter Soziologe, der vor den Realitäten der heutigen Welt in ein brandenburgisches Provinznest namens Unterleuten flüchtet. Als ich dieses Meisterwerk zeitdiagnostischer Literatur zu lesen begann, hegte ich kurz die Vermutung, Gerhard könnte ja katholisch werden. Denn in der katholischen Kirche scheint es sie noch zu geben, die »Helden der Bewahrung«, die sich den ununterbrochenen Modernisierungsschüben unserer Gesellschaft mutig entgegenstellen. Kaum eine Institution wird so sehr mit schon fast zeitenthobener Konstanz assoziiert wie die römisch-katholische Kirche. Und in der Tat stellte sich die römische Kirche jahrhundertlang immer wieder dem Geist der Zeit entgegen, zu dessen wesentlichen Kennzeichen der Glaube an den Fortschritt gehört. Doch schon der Titel unserer Tagung zeigt an, dass es auch in der katholischen Kirche die Realität der Reform gibt, und zwar nicht erst seitdem

<sup>1</sup> Juli Zeh, Unterleuten, München 2016, 19.

tatsächlich nicht ganz leicht erträglichen Reformismus unserer Tage, der freilich nichts anderes ist als die Gärung der Moderne.<sup>2</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte nicht nur bedeutende Kirchenreformen, sondern auch ein vertieftes Geschichtsbewusstsein mit sich. Das bereits im 19. Jahrhundert verwurzelte Geschichtsbewusstsein gehört mittlerweile zum Selbstverständnis der zeitgenössischen Katholizität. Nicht nur sind Kirchen- und Theologiegeschichte zu Schlüsseldisziplinen geworden, auch wurde die Dogmengeschichte zu einem Schrittmacher theologischer Erkenntnis. Organische Wachstumsmodelle sind Standard bezogen auf die geschichtlichen Veränderungen in der Lehrbildung. Andererseits verbreitet sich Kritik gegenüber einem oftmals naiven, manchmal auch triumphalistischen Fortschrittsdenken. Nicht alle dogmatischen Neuerungen sind gleichermaßen wünschenswert, wie die protestantische Dogmengeschichte seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert immer wieder betont hat. Es ist durchaus mit Irrwegen und Einseitigkeiten sowie hyperkomplexen Strukturen zu rechnen, die nicht immer die Wahrheit des Glaubens in klarerem Licht erscheinen lassen. Andererseits haben die faktischen Neuerungen und das Bewusstsein für die Geschichtlichkeit des Glaubens bis heute nicht zur Versöhnung von kirchlicher und nichtkirchlicher Wirklichkeit geführt. Der Riss zwischen der katholischen Lehrbildung und dem Geist der Zeit schmerzt noch immer.

Die folgenden Überlegungen bewegen sich im Spannungsfeld von Dogmengeschichte, Theologiegeschichte und allgemeiner Geistesgeschichte. Sie zielen darauf, zeitgemäße Orte theologischer Erkenntnis zu identifizieren und den theologischen Traditionsbegriff zu weiten. Dabei wird sich zeigen, dass sich vor allem jenseits der Grenzen konkreter Kirchllichkeit Orte der Glaubenserkenntnis aufgetan haben, die für uns heute von größter Bedeutung sind. Im Interesse ihrer eigenen Entwicklung muss die katholische Kirche deutlicher als bisher die Wirklichkeit der Wahrheit auch außerhalb der Kirche berücksichtigen. Zugleich wird es wichtig, die Differenz der Orte in ihrer inkommensu-

<sup>2</sup> Claus-Artur Scheier, Luhmanns Schatten. Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne, Hamburg 2016, 32: »Die Oszillation des Supplements zwischen sich als Supplement und sich als Simulakrum, zwischen Umkehrung und Umkehrung der Umkehrung ist der Motor des geschichtlichen Undsoweniger. Die Simulakren haben ihre Zeit, sind geschichtliche Moden, jedes neueste hat als Spur der alten Physis seine Aufgabe eigentlich nur darin, die neueren Spuren stehenzulassen als verdinglichte Geschichte, um die Funktionalität noch in deren widerständigsten Sedimenten zu entbinden. Das hält die Modernen in Schwung.«

raben Vielfalt zu entdecken. Nur in einem offenen System (Walter Kasper) kann der Freiraum eröffnet werden, der glaubenden Menschen im beginnenden 21. Jahrhundert entspricht.

## 2 *Die Geschichte der Geschichte*

Dass geschichtliche Veränderungen Thema theologischer Reflexion werden können, ist im Grunde schon im Alten Testament angelegt. Das wirkmächtige Eingreifen Gottes in die Geschichte Israels ist einer der zentralen Erzählkomplexe in der Bibel. Und der Lauf der Dinge ist nicht erst im Aufbau der griechischen Bibel, der Septuaginta, als Heilsgeschichte angelegt. Schon die jüdische Tora selbst hat eine historisierende Komposition, die mit dem Beginn der Welt einsetzt und die Geschichte des Gottesvolks bei allen Rückfällen als fortschreitende Realisierung des Heils erzählt.

Demgegenüber scheint das griechische Denken eher statisch angelegt zu sein. Doch geht es seit dem Beginn der eleatischen Philosophie stets um die Vermittlung von Sein und Werden, Idee und Phänomen, Wahrheit und Schein. Dieser Seitenblick auf die griechische Philosophie ist insofern wichtig, weil spätestens seit Adolf von Harnack die Verbindung von hellenischem Denken und christlicher Offenbarung auch im katholischen Bereich immer wieder als Sündenfall der christlichen Theologie angesehen wird. Doch entgegen dieser dogmengeschichtlichen Verfallstheorie sehe ich die komplexe Verbindung von europäischer Denkgeschichte, die ihren Anfang in Griechenland hat, und christlichem Glauben, der im alten Israel wurzelt, als unhintergehbare Tatsache an. Dass dabei gerade die statische griechische Ontologie dynamisiert wurde, soll gleich noch ein wenig verdeutlicht werden.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Georg Essen, Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur: ThPh 87 (2012), 1-17. Zu Recht verweist Essen darauf hin, dass gewisse griechische Motive und Strukturen bereits im jüdischen Umfeld – um hier nur an die Weisheitsliteratur, aber auch an Denker wie Philo von Alexandrien zu erinnern, – und im christlichen Ursprung – hier gilt es etwa auf die griechische Terminologie des NT, die Heidenmission des Paulus, aber auch etwa auf die Logospekulation bei Johannes hinzuweisen – gegeben sind. Zum Ganzen siehe auch Otto Kaiser, Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, in: Ders. (Hrsg.), Zwischen Athen und Jerusalem, Berlin/New York 2003, 1-39. Auch Karlheinz Ruhstorfer, Goteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken 2), Paderborn u. a. 2010, 298f.

Doch auch im Neuen Testament selbst finden wir eine signifikante Geschichtlichkeit in der Theoriebildung und damit in der christlichen Wahrheit. Der Glaube an Jesus Christus ist das Resultat der inneren Entwicklung des neutestamentlichen Schrifttums. Jesus von Nazareth, der jüdische Wanderprediger und Wundertäter, der die Ankunft des Gottesreichs verkündigt, wird mehr und mehr als messianische Gestalt und damit als endzeitlicher Repräsentant Gottes verstanden. Schließlich rückt Jesus, der Sohn Gottes, für seine Anhänger in eine einzigartige Nähe zu seinem himmlischen Vater, nicht nur sein Leben und Tun wird als heilsam erfahren, sondern vor allem sein Tod und seine Auferstehung werden von Paulus als Anbruch der neuen Heilszeit gedeutet. Johannes findet zu einer kaum auszulotenden Differenzeinheit von Jesus und Jahwe, Sohn und Vater, Logos und Theos. Allein diese innere Dynamik des Neuen Testaments ist nicht nur ein komplexes Zeugnis für die geschichtliche Entfaltung des Glaubens, sondern auch für die nicht zu entflechtende Verschränkung von Heiliger Schrift, Tradition und Kirche. Denn im geistigen Raum der Glaubenden (Kirche) wird die Heilige Schrift verfasst, die wiederum bestimmt, was als Kirche zu verstehen ist. Und in einem Überlieferungsprozess, der von der Überlieferung des Sohnes durch den Vater an die Menschen über die Auslieferung Jesu an seine Peiniger bis zur Weitergabe dieses Glaubenswissens durch die Zeugen und Interpreten reicht (vgl. 1 Kor 11), entstehen Bekenntnis und Schrifttum der ersten Christen, die sich immer deutlicher als eigenständige Gemeinschaft verstehen. Doch ist schon hier zu bemerken, dass die sich entwickelnde »organische Einheit« des Neuen Testaments mehr ein theologisches Postulat denn eine triviale Selbstverständlichkeit ist, um nur auf die deutlichen inneren Spannungen der verschiedenen Texte hinzuweisen. Mit nicht harmonisierbaren Kontingenzen ist zu rechnen.

Die im zweiten Jahrhundert anhebende Deutung des biblischen Schrifttums mit griechischen Philosophemen zielt unter anderem darauf, die Widerspruchsfreiheit der Offenbarungsschriften aufzuweisen und den Glauben so für die vernunftfrommen Griechen annehmbar zu machen. Doch kommt es durch diese Fusion zweier Welten zu einer epochalen Verschiebung des Vernunftbegriffs selbst. Diese Verschiebung war schon in der Stoa vorbereitet. Das Begreifen wird als Begegnung zweier materieller Größen vorgestellt. Um etwas zu erfassen, bedarf es der Zustimmung des Willens. Damit wird die Vernunft materialisiert und verzeitlicht und zugleich der Glaube als heilsentscheidende Denkweise geboren. Denn Glaube heißt nichts anderes als mit Zustimmung den-

ken.<sup>4</sup> Die epochale Vernunftform des patristischen Zeitalters ist das hypothetische Denken.<sup>5</sup> Die Vernunft ordnet sich einer nur mit einem Glaubensakt erfassbaren Wahrheit unter. Sie kann nicht mehr unmittelbar bei ihrer Sache sein, weil diese einerseits als geschichtliches Geschehen – um hier nur das Wirken Jesu zu nennen – und andererseits als Bezug zu einem radikal transzendenten Gott nicht mehr anwesend ist. Sehr deutlich wird dies am Scheitern der Versuche Augustins, nach Art neuplatonischer Philosophie zum jenseitigen einen Gott aufzusteigen. Die verzeitlichte Vernunft vermag am ewigen Gott keinen Halt mehr zu finden. Sie bedarf der Vermittlung durch das inkarnierte Wort Gottes und damit auch durch die die geschichtliche Realität der Menschwerdung bezeugende Heilige Schrift.

Trotz dieser dynamisierten Erkenntnis der Wahrheit kommt es im Horizont der Spätantike kaum zu nennenswerten Reflexionen auf die Geschichtlichkeit des Glaubens selbst. Zwar können die »Confessiones« des Augustin als eine individuelle Glaubensgeschichte und die »Civitas Dei« als eine universale Heilsgeschichte aufgefasst werden, aber eine methodische Reflexion auf die Entfaltung des Glaubens findet nicht statt. Der antiaugustinische Vinzenz von Lerins, dessen »Commonitorium« ein Meilenstein in der Lehrtheorie darstellt, hebt gerade gegen den geschichtssensiblen Augustinus und gegen seine gleichermaßen innovative wie umstrittene Gnadenlehre die Immerseligkeit der *veritas christiana* hervor.<sup>6</sup> Im Hochmittelalter stellt Thomas von Aquin die Frage, ob die Glaubensartikel wachsen.<sup>7</sup> Hier findet sich mit dem Verb *crescere* nun tatsächlich eine organische Metaphorik für die Entwicklung des Glaubens. Faktisch meint die *explicatio fidei* aber nur eine Klarstellung des Glaubens angesichts der auftretenden Irrtümer.<sup>8</sup> Die charakteristische Denkform dieser Geschichtsphase kann mit der zweiten Relationskategorie Immanuel Kants als das Verhältnis von Ursache und Wirkung be-

<sup>4</sup> Augustinus, De praedestinatione sanctorum 2,5: »Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum eo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.«

<sup>5</sup> Dazu Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 3), 14 und 32f.

<sup>6</sup> Vinzent von Lérins, Commonitorium 2,3. Als verbindliche Lehre gilt das, »was überall, immer und von allen geglaubt wurde«.

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae 2/2, 1, 7: »Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem.«

<sup>8</sup> Herbert Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965, 16f.

griffen werden. Dem entspricht die erwähnte hypothetische Urteilsform. Wenn Glaube, dann Erkenntnis.<sup>9</sup>

Einen für unser Thema wichtigen epochalen Umbruch gab es im 16. Jahrhundert. War ›katholische‹ Theologie bisher – mit Kant gesprochen – eine Philosophie dem Weltbegriff nach, die vom Geist der Zeit getrieben den Zeitgeist vorantrieb, wird sie nun zu einer Philosophie dem Schulbegriff nach. Anders als die vorkonfessionelle Theologie von Thomas von Aquin oder Johannes Duns Scotus bleibt das konfessionell-katholische Denken der Neuzeit trotz aller Komplexheit der Barockscholastik gegenüber den philosophisch-theologischen Entwicklungen lediglich sekundär. Auch innerkirchlich verliert die Universitätstheologie ihre eigene Autorität und wird dem bischöflichen und päpstlichen Lehramt untergeordnet.<sup>10</sup> Dennoch gewinnt die Bildung des Individuums im katholischen Bereich massiv an Bedeutung. Aus den Umbrüchen der Neuzeit gehen auch die akademischen Disziplinen hervor, die wir noch heute kennen, darunter die Dogmatik. Die barocke Schul-Dogmatik stellt eine verzweckte Neuinterpretation patristisch-scholastischer Systeme dar. Vor allem die hoch- und spätmittelalterliche Scholastik wird zur Grundlage katholischer Normallehre. Während die Reformation vor allem die kirchlichen Entwicklungen des Mittelalters als nicht schriftgemäß ablehnt, konstituiert sich der gegenreformatorische Katholizismus gerade durch eine basale Besinnung auf *die* Tradition als Quelle eben dieser Entwicklungen. Nicht zuletzt die Fiktion einer mündlichen Tradition soll nicht in der Bibel fixierbare Neuerungen legitimieren. Doch auch die alte scholastische Unterscheidung von implizitem und explizitem Glauben wird zu einem wesentlichen Operator, um den Zusammenhang von Schrift und Tradition zu interpretieren. Dabei zieht das römische Lehramt die theologische Definitionsmacht immer mehr an sich. Schon bei Ignatius von Loyola findet sich eine extreme Zuspitzung der Präsenz des Gottesgeistes in der Autorität der Kirche und zuhöchst des Papstes.<sup>11</sup> Erst in diesem Kontext, nach dem Tridentinum, wird der lehramtliche Dogmenbegriff angespitzt und zur zentralen Denk- und Lehr-

<sup>9</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787), Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. 3, Berlin 1968, 93. Dazu Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 3), 32ff.

<sup>10</sup> Heribert Smolinsky, Schrift und Lehramt. Weichenstellungen in der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts, in: Theodor Schneider/Wolfhart Pannenber, Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (DiKi 9), Freiburg i.Br./Göttingen 1998, 204-220.

<sup>11</sup> Karlheinz Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, Freiburg i.Br. u. a. 1998.

form der Kirche.<sup>12</sup> Der neuzeitliche Gedanke absoluter Freiheit verteilte sich im nachtridentinischen Katholizismus gleichermaßen auf das menschliche Individuum und auf den Papst als das allgemeine Individuum. Der Jesuitenorden wurde zum Promotor der epochal neuen Wechselwirkung zwischen Gott und Individuum.<sup>13</sup> Die maßgebliche Relationskategorie der Neuzeit ist die Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Ihr entspricht das disjunktive Urteil.<sup>14</sup> Allerdings ist zu bemerken, dass sich das neue Paradigma im Horizont des Katholizismus nur in gewissen Grenzen entfalten kann.

So verliert die katholische Theologie und mit ihr die kirchliche Dogmatik bis zum Zenit der Neuzeit um 1800 weiter den Anschluss an die Geschichtsdynamik und schließlich auch ihre im Barock etwa durchaus noch beachtliche weltbildende Kraft. Die Zerschlagung des Jesuitenordens gehört in diese Krisensymptomatik. Erst die katholische Tübinger Schule unternimmt einen ersten, kaum zu überschätzenden Versuch, katholisches Denken aus dem Prokrustesbett der mittlerweile verhärteten Barockscholastik und des sich bereits abzeichnenden Lehramtspositivismus zu befreien. Johann Sebastian Drey rezipiert produktiv die relevanten Denker seiner Zeit, Kant, Schleiermacher, Schelling und andere. Die Lebendigkeit des christlichen Glaubens besteht nach Drey gerade darin, in der dynamischen Entwicklung sich selbst gleich zu bleiben. Im Zentrum der Theoriebildung befindet sich nun erstmals der Begriff des lebendigen, geschichtlichen Organismus.<sup>15</sup> Wie im Deutschen Idealismus steht nicht der bloß endliche Mensch als letztes Subjekt hinter der Entwicklung, sondern der unendliche Geist Gottes selbst, der sich im Individuum manifestiert. Der Geist ist nach Drey »das Lebendige, Bewegende, Leitende, Durchdringende«, während das Viele der Welt als »das Belebte, Bewegte, Geleitete, Durchdrungene« vorgestellt wird. Das Eine selbst ist der lebendige Organismus, das Viele die bloße Masse. Dieser dynamische, organisierende Gottesgeist hat selbst seine eigene geschichtliche Entwicklung. Er entfaltet sich zu einem vollkommenen System: »Von diesem Standpunkt erscheint also nicht nur die Grundlegung oder der Keim unseres Dogmensystems, sondern die ganze Entwicklung desselben als Werk Gottes und seines Geistes.«<sup>16</sup> Das kirch-

<sup>12</sup> Hammans, Erklärungen (s. Anm. 8), 18.

<sup>13</sup> Ruhstorfer, Prinzip (s. Anm. 11), 378-384.

<sup>14</sup> Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 3), 33f.

<sup>15</sup> Hammans, Erklärungen (s. Anm. 8), 26.

<sup>16</sup> Johann Sebastian von Drey, Ideen zur Geschichte des Katholische Dogmensystems (1812f.), zit. nach Josef Ruppert Geiselman, Geist des Christentums

liche System der Dogmen kann nun als notwendige, immer weiter fortschreitende Entfaltung »des uns durch Schrift und Tradition überlieferten Christusglaubens gelten«. <sup>17</sup> Der Fortschritt der menschlichen Kultur und der Wissenschaften sowie der Geist der verschiedenen Völker sind diesem dynamischen Kirchenglauben nicht äußerlich. <sup>18</sup> Auch Widersprüche zur kirchlichen Lehre oder gar Häresien dürfen nicht nur als kontingente Verirrungen gelten, sondern sie sind notwendige Momente in der dialektischen Entfaltung der Wahrheit. Dreys Begriff der Dialektik bleibt abhängig von Schellings Philosophie. Doch gerade wegen ihrer Nähe zum Deutschen Idealismus hat die Tübinger Schule das Potential eines Brückenschlags nicht nur zwischen den beiden christlichen Konfessionen, sondern auch zwischen den beiden christlichen Epochen abendländischen Denkens, der patristisch-scholastischen und der neuzeitlichen.

Dreys neuzeitlich-katholischer Impuls wirkt weiter bei Johann Adam Möhler und Johannes Evangelist Kuhn. Doch kann sich diese kurze Blüte freiheitlicher Theologie nicht entfalten, da Spannungen zwischen den Entwicklungen der Moderne und den allgemeinen restaurativen Tendenzen ab dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche eine zweite Renaissance scholastischer Theologie befördern. Während Feuerbach, Kierkegaard, Marx und Teile der protestantischen Theologie in die nachmetaphysische Welt mit all ihren Abgründen und Ambivalenzen aufbrechen, setzt sich in der katholischen Kirche eine antimoderne Besinnung auf die Theologie der Patristik und vor allem der Scholastik durch. Doch schon jetzt gilt es zu bemerken, dass etwa Joseph Kleutgens anachronistische Besinnung auf die Theologie und Philosophie der Vorzeit – wie jedes Ressourcement – paradoxerweise auch einen innovativen Charakter hat. <sup>19</sup> Der Katholizismus

und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz 1940, 243.

<sup>17</sup> A. a. O., 198.

<sup>18</sup> Josef Ruppert Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Mainz 1942, 160.

<sup>19</sup> Zum Ganzen Peter Walter, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. von Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer, Bd. 2, Graz/Wien/Köln 1988, 131-194; Peter Walter, (Art.) Kleutgen, Joseph, in: LThK<sup>3</sup> 6, 1997, 135; Peter Walter, »Für die eine katholische Wahrheit ohne Menschenfurcht zu kämpfen«. Briefe Joseph Kleutgens an den Mainzer Theologen Christoph Moufang aus den Jahren 1863-1866, in:

wird gerade dadurch modern, dass er sich negativ gegen die Zeitentwicklung stellt.<sup>20</sup> Die Negation ist denn auch die Grundkategorie des nachmetaphysischen Denkens. Je nachdem wird Metaphysik, Theologie, Christentum, bürgerlicher Staat, kapitalistische Produktionsweise, in Summa, die bisherige Welt negiert und durch die Verheißung einer künftigen ersetzt.

Die (anti)moderne Katholizität negiert die neuzeitliche Bewusstseinsmetaphysik der Freiheit (Kant, Fichte, Hegel, Schelling), der weltgeschichtlich die Ausbildung der bürgerlichen Demokratie nach der amerikanischen und französischen Revolution entspricht, sie negiert den wissenschaftlichen Historismus, die modernen Naturwissenschaften und die Wende der Theologie zur Anthropologie (Feuerbach). Paradoxiert wurde der Wille zur antimodernen Bewahrung der Katholizität mit den Dogmen von 1854, 1870 und 1950 zu einer »Neuerungssucht«.<sup>21</sup> Gerhard Ebeling formulierte bissig: »Im Grunde herrscht in der katholischen Kirche neben dem Konservativismus ein radikaler progressistischer Evolutionismus.«<sup>22</sup> Dabei wird etwa die Scholastik des Mittelalters auf dem Ersten Vatikanum tatsächlich dogmatisiert (»Dei Filius«) und das kirchliche Lehramt, vor allem des Papstes, dogmatisch verabsolutiert (»Pastor Aeternus«). Diese – mit Adorno gesprochen – negative Dialektik ist typisch für den inneren Zwiespalt des nachmetaphysischen Denkens der Moderne, die immer neue Gegenmodernen generiert. Gerade mit dem Unfehlbarkeitsdogma transformiert und steigert die katholische Kirche die frühabsolutistische Position des Papstes zum Prototyp einer typisch modernen Führungsgestalt. Das hierarchische Lehramt wurde »zum Subjekt und Organ der Tradition«, so sehr, dass Tradition und Lehramt ineinander überzugehen drohten. Der Pius IX. Zuge-

Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. Festschrift für Hermann H. Schwedt, hrsg. von Peter Walter/Hermann-Josef Reudenbach (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), Frankfurt a.M. u. a. 2000, 271-307.

<sup>20</sup> Zur inneren Paradoxie der Moderne siehe Scheier, Luhmanns Schatten (s. Anm. 2), 29: »So aber ist die innere Bewegung der Moderne beschaffen, die nicht dies oder das ist, anhand dessen man säuberlich Moderne und Anti-Moderne scheiden könnte. Die Moderne ist immer dies *und* das, beständiges Umdenken und Umkehren oder permanente Revolution.« Freilich ist dies erst das Resultat der modernen Erfahrung des Abgrunds, die den Übergang zu Postmoderne und dann zur ausgeprägten medialen Moderne markiert. Dazu Scheier, Luhmanns Schatten (s. Anm. 2), 30f.

<sup>21</sup> Karl Rahner/Karl Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: MySal 1, 1965, 727-787, hier: 729.

<sup>22</sup> A. a. O. 729.

schriebene Satz, »*la tradizione sono io*«, bringt das moderne Selbstbewusstsein des Papstes zum Ausdruck.<sup>23</sup> Die Offenbarungsschrift selbst schien, wie Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu »*Dei Verbum*« nahelegt, in »Schutzhaft« des Lehramts geraten zu sein, aus der sie erst durch das Zweite Vatikanische Konzil befreit werden sollte.<sup>24</sup>

Für die weitere Geschichte der Dogmenentwicklung ist das Werk des englischen Kardinals John Henry Newman von kaum zu überschätzender Bedeutung. Auch Newman vergleicht die katholische Lehrentwicklung mit dem Wachstumsprozess eines biologischen Organismus. Dabei kommt dem Assimilationsvorgang eine zentrale Rolle zu. Wie jeder Organismus ist das System des Glaubens auf die Aneignung fremder Elemente als Nahrung angewiesen. So ernährt sich die Lehre der Kirche auch durch die Assimilation der Kultur seiner Gegner, die es zerschlägt und deren Eigentum es als Beute verteilt:

So entwickelte sich das Christentum zu seinen Ausmaßen, gewann Nahrung und Heilmittel aus allem, dem es nahe kam, bewahrte jedoch seinen ursprünglichen Typus, weil es erfasste und liebte, was ihm ein für allemal offenbart worden und keine private Einbildung war.<sup>25</sup>

Newmans Erkenntnistheorie markiert bereits den Übergang von onto-theo-logischem Denken des metaphysischen Zeitalters zur modernen Anthropologie. Sein Hauptwerk »Über die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre« (»*Essay on the Development of Christian Doctrine*«) hat

<sup>23</sup> Walter Kasper, *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg i.Br. u. a. 2015, 453; Hubert Wolf (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vaticanums*, Paderborn 1998; Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.Br. 2007.

<sup>24</sup> Joseph Ratzinger, Kommentar zu »*Dei Verbum*«, Nr. 10, in: *LThK.E* 2, 1967, 527: »Auf diesem Hintergrund wird man die nachdrückliche Herausstellung der ministeriellen Funktion des Lehramts ebenso begrüßen müssen wie die Aussage, dass sein erster Dienst das Hören ist – dass es selbst immer wieder auf das lauschende Vernehmen gegenüber den Quellen, auf deren je neue Befragung und Bedenkung angewiesen ist, um sie so wahrhaft auslegen und behüten zu können, behüten nicht im Sinne einer Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramts in der Geschichte doch tendiert haben dürfte), sondern im Sinne der Treue, die fremder Herrschaft wehrt und das Herrentum des Wortes Gottes gegen Modernismus und Traditionalismus gleichermaßen verteidigt.«

<sup>25</sup> John Henry Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 311.

bereits bio-anthropo-logische Züge.<sup>26</sup> Das gelebte Leben in der Welt und die damit verbundene notwendige Dynamik des biologischen Organismus werden zum Vorbild für die Entwicklung kirchlicher Lehre. Newman, der die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit für verfrüht hielt, vertrat selbst in seinem Brief an den Herzog von Norfolk einen gegen den ultramontanen Extremismus gerichteten mittleren Weg, um der Freiheit des Glaubens noch Spielraum zu lassen.<sup>27</sup> In seiner ersten theologischen Schrift als Katholik – »On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine« – fordert er eine stärkere Einbindung der Laien in den kirchlichen Wahrheitsfindungsprozess,<sup>28</sup> die dann in der Lehre des Zweiten Vatikanums vom Glaubenssinn der Gläubigen Eingang finden sollte.

Newman wie auch der französische Philosoph Maurice Blondel<sup>29</sup> können als Wegbereiter derjenigen Entwicklung angesehen werden, die schließlich zum Zweiten Vatikanischen Konzil führt. Nur der Vollständigkeit halber seien hier die Namen von Yves Congar<sup>30</sup> und Henri de Lubac<sup>31</sup> genannt. Seit Congars epochalem Werk über Tradition<sup>32</sup> gehen die meisten Vertreter katholischer Theologie davon aus, dass es neben der Heiligen Schrift keine weiteren Quellen der Offenbarung gibt. Die aus heutiger Sicht problematischen Wendungen des Tridentinums in Sachen Zwei-Quellen-Theorie hat die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums »Dei Verbum« subtil relativiert.<sup>33</sup> Sehr deutlich wird

<sup>26</sup> Mit den Ausdrücken Onto-Theo-Logie und Bio-Anthropo-Logie bezeichne ich die metaphysischen Denkformen bzw. die Denkweisen der nachhegelschen Moderne. Siehe Karlheinz Ruhstorfer, *Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart*, in: Ders. (Hrsg.), *Gotteslehre (Theologie studieren. Modul 7)*, Paderborn u. a. 2012, 286-339.

<sup>27</sup> John Henry Newman, *A Letter Adressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstones Recent Expostulation*, London 1875.

<sup>28</sup> John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1986 (1859). Zum Ganzen auch Günter Biemer, *John Henry Newman. 1801-1890. Leben und Werk*, Mainz 1989.

<sup>29</sup> Maurice Blondel, *Geschichte und Dogma*, hrsg. u. eingel. von Albert Raffelt, übers. u. kommentiert von Hansjürgen Verweyen, Regensburg 2011.

<sup>30</sup> Henri de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946.

<sup>31</sup> Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. Unam Sanctam n. 23, 1953; ders., *Le Mystère du temple, ou L'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958.

<sup>32</sup> Yves Congar, *La Tradition et les traditions. Étude historique (Vol. I), Étude théologique (Vol. II)*, Paris 1960-1963.

<sup>33</sup> Noch immer sehr interessant zu diesem Thema ist der Exkurs »Die Suffizienz der Schrift bei den Vätern und bei den Theologen des Mittelalters«, in: Yves Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965, 152-169. Siehe auch Josef Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i.Br. 1962, bes.

Joseph Ratzinger: »In Wirklichkeit sind uns über die Schrift hinaus keine nachweisbar auf das apostolische Zeitalter zurückgehenden Nachrichten verblieben [...]«. <sup>34</sup>

Mit dem Wegfall jeder zweiten materiellen Quelle stellt sich freilich die Frage noch einmal dringender, wie aus dem positiven Bestand der biblischen Texte die faktische Dogmenentwicklung, etwa bezüglich der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, ableitbar ist. Bereits 1954 unmittelbar in der Zeit nach der Verkündigung diese schwierigen Dogmas (»Munificentissimus Deus«, 1950) hat Karl Rahner versucht, die »Frage der Dogmenentwicklung«<sup>35</sup> im Horizont modern anthropologischen Denkens zu beantworten. So sehr sich Rahner auch noch der platonischen Philosophie und der patristisch-scholastischen Theologie verpflichtet weiß (56), so sehr interpretiert er auch die Entwicklung der kirchlichen Lehrbildung von seiner existenzialistischen Grundhaltung aus. Rahner räumt ein, dass mit dem Verweis auf die deduktive Explikation des in der Schrift implizit Enthaltenen noch nicht viel gewonnen sei (69). Sein Versuch über die Dogmenentwicklung bezieht sich denn auch weniger auf die logischen Konklusionen aus einem ersten, gegebenen Satz, sondern darauf, dass jedem Satz, jeder Reflexion ein transzendentes Ereignis vorausgehe, das prinzipiell nie durch die kategoriale Rede ausgeschöpft werden könne (vgl. 72. 75). Offenbarung ereignet sich denn auch nach Rahner nicht primär in Sätzen, sondern in der Selbst-

91-107 und 274-282; ders., Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: Michael Schmaus (Hrsg.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, 123-206. Kritisch dazu Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Ders., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg i.Br. u. a. 2005, 37-82, passim. Die Frage nach außerkanonischem Schrifttum liegt auf einer anderen Ebene. Dazu hier weiter unten.

Zum Verhältnis von Schrift und Jesus siehe auch Walter Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Ders., Evangelium und Dogma (s. Anm. 23), 432-476, auch in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), Freiburg i.Br./Göttingen 1992, 335-370 und zu den verschiedenen Deutungen Ratzingers und Kaspers siehe Karl-Heinz Menke, Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis. Fragende Erinnerungen eines »Achtundsechzigers«, in: ThGl 96 (2006) 2, 148-170, bes. 152ff.

<sup>34</sup> Joseph Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie, Köln/Opladen 1966, 19.

<sup>35</sup> Karl Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Ders., Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln u. a. 1959, 49-90, hier: 56. Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

mitteilung Gottes, die als eine ursprüngliche und unmittelbare Gotteserfahrung vorgestellt wird.

Die Erfahrung der Apostel gilt ihm als eine solche existenzielle Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes in der Begegnung mit Jesus von Nazareth (79). Damit kann er einerseits der klassischen Überzeugung verbunden bleiben, dass mit dem Tod des letzten Apostels die Offenbarung abgeschlossen ist (80). Andererseits kann er aber, insofern die Selbstmitteilung Gottes in jeder transzendentalen Erfahrung von Gnade und in jedem Glaubensakt mitgegeben ist, da sich Glaube gerade nicht auf die satzhafte Wahrheit beschränkt, sondern immer und primär eine unmittelbare Gotteserfahrung mitmeint, einen neuen Graben zwischen Offenbarung und Gegenwart vermeiden.

Tradition wird für Rahner so zum fortgesetzten Versuch der satzhafte Objektivierung einer ursprünglichen Erfahrung, die ihren Ausgangspunkt im Christusereignis hat, das sich aber seinerseits in jeder Gnadenerfahrung zumindest grundsätzlich neu, wenn auch bruchstückhaft vollzieht.<sup>36</sup> Gleichwohl kommt es im Vollzug der Reflexion des Glaubens nach Rahner immer wieder zu Einsichten, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die erste solche Einsicht sei die Reflexion auf das Christusgeschehen durch das Neue Testament. Zu den irreversiblen, wohl aber weiterhin neu zu bestimmenden, weiter zu entfaltenden, epochal neu zu denkenden Einsichten zählen auch die Dogmen im eigentlichen Wortsinn, gleich ob sie vom Lehramt ausdrücklich formuliert wurden oder nicht. Rahners Theorie verbleibt wesentlich im Horizont eines nachspekulativ modernen, bio-anthropologischen Paradigmas, für das auch der lineare Entwicklungsgedanke zentral ist.

### *3 Unterwegs zu einer Topologie des Glaubens*

Bei aller Sensibilität Rahners für die reale Möglichkeit des Verfalls von Erreichtem, für Unterbrechung der Linien und für plurale Offenheit gibt es eine Grenze, die etwa von Johann Baptist Metz eindeutig überschritten wird. Aber auch der späte Walter Kasper macht Andeutungen in Richtung eines neuen Paradigmas der Differenz und Nichtlinearität. Freilich steht Kaspers eigentlicher Ansatz in der Frage der Entwicklung der kirchlichen Theorie der Tübinger und der Römischen Schule nahe.

<sup>36</sup> Vgl. Karl Rahner, *Heilige Schrift und Tradition*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 121-138.

Zeitlebens bleibt er einem Geschichtsgedanken verbunden, der sich dem Deutschen Idealismus, vor allem Schelling verpflichtet weiß. Mit dem Zweiten Vatikanum verweist auch Kasper immer wieder auf die Verpflichtung der Kirche, die »Zeichen der Zeit« zu deuten.<sup>37</sup> Zu deuten aber seien diese Zeichen im Licht der biblischen Offenbarung, wie auch die Offenbarung im Licht der jeweiligen Gegenwart zu interpretieren sei. Kasper deutet Tradition als einen formalen Reflexionsbegriff, der sich in der Geschichte immer neu bewähren muss. Aber er beschränkt den Traditionsbegriff kontrafaktisch doch sehr auf die innerkirchliche Entwicklung: »Die im theologischen Sinn verstandene Tradition ist die in Lehre, Leben und Liturgie der Kirche geschichtlich wie geistlich ausgelegte Schrift« (465).

Dabei deutet Kasper wie schon Rahner und Ratzinger an, dass diese Entwicklung nicht immer linear vorgestellt werden kann. Mit Rückschlägen und mit irreduzibler Pluralität ist zu rechnen. Obwohl dem emeritierten Kurienkardinal postmodernes Denken eher fremd ist, gibt er an einer Stelle einen interessanten Hinweis. Kasper führt mit Verweis auf »Dei Verbum« 10 die Heilige Schrift, die Heilige Tradition und das Lehramt der Kirche als Theologische Orte an:

Im Sinn dessen, was man in der Zwischenzeit die Postmoderne nennt, verzichtet das Konzil auf die Zurückführung der verschiedenen loci auf ein einziges Letztprinzip, sei es das sola scriptura, sei es ein sola traditione oder ein solo magisterio. Es anerkennt eine Vielzahl von interdependenten Prinzipien, von denen »jedes auf seine Art« mit allen anderen zusammenwirkt und mit allen anderen zusammen eine Gesamtstruktur oder eine Gesamtkonstellation bildet (463).

Gewiss bleibt die Schrift im Rahmen dieser Orte einzigartig und besonders, doch kann sie nicht ohne die geschichtliche Dimension hermeneutischen Verstehens (Tradition) und ohne die personale Dimension (Kirche) angemessen gelesen werden. Ich möchte bereits hier – ebenfalls mit Verweis auf das Konzil – einen weiteren Locus hinzufügen: den Glaubenssinn der Glaubenden. Damit ist sowohl das Kollektiv der Kirche in synchroner und diachroner Perspektive als auch das einzelnen Subjekt des Glaubens mit seiner unvertretbaren und undelegierbaren Verantwortung gemeint. Denn bei aller Wertschätzung für das Volk Gottes im All-

<sup>37</sup> Walter Kasper, *Schrift und Tradition* (s. Anm. 33), 491. Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

gemeinen gilt: Die letzte Antwort auf den Anruf des Gottesworts muss der einzelne Mensch geben. Wir werden darauf zurückkommen. Für jetzt gilt es, den Hinweis von Walter Kasper auf eine Topologie des Glaubens festzuhalten.

Den Gedanken einer neuen theologischen Topologie hat auch Karl Lehmann vor einiger Zeit ins Spiel gebracht.<sup>38</sup> Lehmann verweist dabei auf die Topik des Aristoteles (516-520). Durch eine Topologie sei es möglich, den Grenzen eines zu sehr linear gedachten Entwicklungsmodells zu entkommen und der kaum reduzierbaren Pluralität von Argumentationsweisen, historischen Konstellationen, den Differenzen der jeweiligen Sprecher und nicht zuletzt der oftmals widersprüchlichen Dogmenhermeneutik eher gerecht zu werden (523-525). Gerade vordergründige Widersprüche müssen nicht notwendigerweise durch eine Dialektik synthetisiert und gewissermaßen auf einen Nenner gebracht werden. Die Topik könne durch ihre Interpretationskunst geradezu zur »*co-incidentia oppositorum*« werden, ohne dass die Synthese vorschnell formuliert werden müsse. Dabei könne nicht zuletzt durch den möglichen Perspektivwechsel von einem Ort zu einem anderen alten Entscheidungen neue Wendungen gegeben werden. Die Innovationskraft werde gestärkt und die zwanghafte Geschlossenheit eines Systems vermieden. Wie Lehmann wirbt auch Kasper für eine topologische und typologische Kriteriologie, die im Verein mit der gegenwärtigen Hermeneutik und Methodendiskussion eine neue katholische Weite ermöglichen solle.<sup>39</sup> Lehmann und Kasper plädieren für ein offenes System der verschiedenen *Loci theologici*.<sup>40</sup>

Einen großen Schritt weiter der »Condition postmoderne« (Lyotard) entgegen geht der belgische Theologe Lieven Boeve. Er konstatiert eine deutlich gewandelte Situation in Europa. Boeve beschreibt die religiöse Lage als postsäkular und postchristlich. Gerade Europa sei von Traditionsabbrüchen und einer pluralen religiösen Wirklichkeit geprägt. Verschiedene Religionen leben in großer Ungleichzeitigkeit auf engem Raum. Alte Grenzziehungen wurden porös. Und auch die zunächst völlig klare Unterscheidung von Glaube und Unglaube wird dekonstruiert, da es ein Kontinuum zwischen Innen und Außen, kirchlichem Glauben und

<sup>38</sup> Karl Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanatz, in: Werner Löser/Karl Lehmann/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg, 1985, 513-528. Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

<sup>39</sup> Kasper, Schrift und Tradition (s. Anm. 33), 473.

<sup>40</sup> A. a. O., 472; Lehmann, Topologie (s. Anm. 38), 527f.

offenem Atheismus gebe.<sup>41</sup> Diese radikale Pluralisierung eröffne aber auch eine neue Sicht auf Religion. Im Anschluss an Johann Baptist Metz definiert Boeve Religion als Unterbrechung. Gerade in der Unterbrechung ereigne sich eine stets innovative Gottesbegegnung.

The »contextual interruption« of the Christian faith in a detraditionalized and pluralized context invites Christians – as every other context shift in the past – to reconsider and reformulate the identity, plausibility, and relevance of the Christian faith. It becomes clear in a dialogue with this context, moreover, that in theological terms, the category of interruption is located at the heart of the Christian faith (Boeve, 203).

Die Differenzerfahrung treibe die Entwicklung voran, die aber nicht mehr schlechthin linear und eindimensional sei. Lieven Boeve gelingt es damit, eine Transformation des Christlichen zumindest anzudeuten, die es in Stand setzt, sich in den neuen Kontexten zu behaupten, und zwar ohne einen hegemonialen Diskurs der Liebe als moderne Herrschaftsideologie zu erneuern (Boeve, Lyotard). Gerade als »offenes Narrativ« könne der christliche Glaube sich selbst reformulieren und auf die neue, globale Situation hin be-entgrenzen oder dekonstruieren. Die Begegnung mit dem Anderen wird dabei als Gottesbegegnung erfahren.

I ultimately arrived at the hypothesis that the Christian narrative can only be guaranteed a future as an »open narrative«, conscious of its unique particularity, but at the same time open to otherness. Indeed, I suggested, it is perhaps in the encounter with the other and otherness that God reveals Godself today (Boeve, 1).

#### 4 *Ein Ausblick auf die Landschaft der Orte*

Die Frage nach der Deutung geschichtlicher Veränderungen im Glauben als organischem Prozess führte uns zur Topologie des Glaubens. Es gibt in katholischer Perspektive eine irreduzierbare Vielfalt von Zugängen zur einen Wahrheit des Glaubens. Wir begreifen erst dann die Wahrheit Jesu Christi, wenn wir sie in den vielstimmigen Chor biblischer Schrif-

<sup>41</sup> Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York/London 2007, 26f. Die folgenden Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk. Zum ganzen siehe auch ders., *Lyotard and Theology. Beyond the Master Narrative of Love*, London 2014.

ten einbetten. Schon die Heilige Schrift selbst ist das Produkt eines mehr als tausendjährigen Traditionsprozesses, der mit dem Abschluss der Kanonbildung im vierten Jahrhundert endet und zu einer Vielzahl biblischer *Loci theologici* führt. Ohne Zweifel hat der Kanon der Heiligen Schriften einen einzigartigen Ort innerhalb der Wahrheitsinstanzen inne. Doch geht der Prozess der *traditio*, verstanden als Selbstmitteilung Gottes, die sich ja im eigentlichen Sinn in Jesus von Nazaret ereignet hat, in der Geschichte weiter. Sie ereignet sich in jeder individuellen Begegnung mit Jesus, weshalb der Glaubenssinn jedes einzelnen Menschen einen wesentlichen Ort innerhalb einer zeitgemäßen Topologie des Glaubens darstellt. Freiheit und Autonomie des Subjekts bleiben ebenso unhintergebar wie die Einzigartigkeit des individuellen Ortes. Die vielen subjektiven Reflexionen auf das Glaubensgeschehen haben ihre prominenten und wegweisenden Objektivationen auch im kirchlichen Lehrgebäude gefunden. Zu dieser kirchlichen Tradition gehören nicht nur die kirchlichen Dogmen. Auch die Texte eines Johannes Damascenus, eines Thomas von Aquin und eines Johannes Duns Scotus sowie Lehren von Martin Luther und Johannes Calvin oder John Wesley. Und mit Gotthold Ephraim Lessing, Immanuel Kant und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wachsen die Einsichten des Glaubens über die Grenzen verfasster Kirchlichkeit hinaus und bleiben doch affirmativ christlich. Ja, auch die Interpreten des Glaubens am Rande aller Orthodoxien haben sich in die Traditionsgeschichte unauslöschlich eingeschrieben und bleiben wegweisend.<sup>42</sup>

Darüber hinaus endet die Tradition des Glaubens gerade nicht in den Affirmationen des Deutschen Idealismus, vielmehr muss auch die Wende von den onto-theo-logischen Topoi der Neuzeit zu den bio-anthropo-logischen Orten des nachmetaphysischen Denkens anerkannt werden, gleich ob diese die kirchliche Tradition und metaphysische Philosophie negieren, wie dies bei Sören Kierkegaard der Fall ist, oder ob die Vermenschlichung Gottes bei Feuerbach und seinen Nachfolgern als Negation des theologischen Glaubens an Gott interpretiert wird. Gerade auch die kirchlichen Abgründe haben die Negationen des Christentums provoziert, um hier nur an den protestantischen Nationalismus und den katholischen Dogmatismus zu erinnern. Andererseits lassen uns die aktuellen Diskurse über Säkularisierung die tiefere Verwurzelung der anthropologischen Wende in der religiösen Tradition des Christentums

<sup>42</sup> Siehe auch Karlheinz Ruhstorfer, *Christologie* (Gegenwärtig Glauben Denken 1), Paderborn u. a. 2008 und ders., *Gotteslehre* (s. Anm. 2).

erahnen. Ich möchte hier nur auf die Arbeiten von Charles Taylor<sup>43</sup> und José Casanova<sup>44</sup> hinweisen. Es verdichten sich die Anzeichen, dass sowohl die Verweltlichung der Welt als auch die Religionskritik ihren letzten Impuls in Wort und Werk des Juden Jesus von Nazaret haben. Nicht zuletzt verweisen verschiedene Vertreter der neuesten Philosophie auf biblisch-jüdische Ursprünge der Kultur der Alterität (Emmanuel Levinas) und des Denkens der Differenz (Jacques Derrida<sup>45</sup>). Darüber hinaus legen Jean-Luc Nancy<sup>46</sup>, Jean-Luc Marion<sup>47</sup> und Gianni Vattimo<sup>48</sup> die Herkunft der Dekonstruktion, des Schwachen Denkens und der phänomenologischen Paradoxologie vom Christusereignis nahe. Die urchristliche Kenosis, wie Gianni Vattimo mit Paulus deutlich macht, stehe am Beginn jener Geschichtsdynamik, die nicht mehr schlechthin als lineare eindimensionale und ungebrochene Entfaltung eines geschlossenen Systems oder eines lebendigen Organismus gedeutet werden kann. Nun aber haben wir zuletzt von der Postmoderne den Umgang mit Inkommensurabilem, Fragmentarischem, Marginalem, unaufhebbar Differentem gelernt. In der katholischen Theologie hat die Rezeption der so genannten Postmoderne seit geraumer Zeit Einzug gehalten.<sup>49</sup> Nehmen

<sup>43</sup> Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.

<sup>44</sup> José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

<sup>45</sup> Donner la mort. L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don (Actes du colloque »L'éthique du don«, Abbaye de Royaumont, 6-9 décembre 1990), Paris 1992 (Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp [Hrsg.], *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida – Benjamin, Frankfurt 1994, 331-445).

<sup>46</sup> Jean-Luc Nancy, *Déconstruction et christianisme*, 1. La décloison, Paris 2005 (Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin 2008) und ders., *Déconstruction et christianisme*, 2. L'adoration, Paris 2010 (Dekonstruktion des Christentums 2. Die Anbetung, Zürich 2012).

<sup>47</sup> Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*. 2. ed., nouvelle éd., revue et augmentée, Paris 2002 (Gott ohne Sein. Aus dem Franz. übers. von Alwin Letzkus, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn u. a. 2014).

<sup>48</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996 (Glauben – Philosophieren. Aus dem Ital. übers. von Christiane Schultz, Stuttgart 1997), ders., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002 (Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Ital. übers. von Martin Pfeiffer, München 2004). Dazu Jakob Helmut Deibl, *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo, Göttingen 2013.

<sup>49</sup> Günther Schiwy, *Poststrukturalismus und »Neue Philosophen«*, Hamburg 1989; Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997; Saskia Wendel, *Jean François Lyotard. Aisthetisches Ethos*, München 1997; Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u. a. 1999; Gregor Maria Hoff, *Die präkäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens*

wir also die Ahnungen der Kardinäle Lehmann und Kasper ernst. Die Polyphonie der Stimmen kann als ein Akt der unerforschlichen Weisheit Gottes gedeutet werden, der an die innere Mehrstimmigkeit und die geschichtliche Vielschichtigkeit der biblischen Texte selbst zurückdenken lässt.

Und doch zeigt der Flug der minervischen Eule, dass auch die dekonstruktive Gestalt des Denkens und Lebens grau geworden ist. Die Postmodernität ist erschöpft und in einer vielgestaltigen Wiederkehr längst überwunden geglaubter Realitäten aufgegangen.<sup>50</sup> Die Wiederkehr der Religionen vor allem in ihren fundamentalistischen Varianten<sup>51</sup> kann ebenso als signifikantes Krisenphänomen wahrgenommen werden wie die politischen Sehnsüchte nach nationaler Identität und einfachen Lösungen angesichts komplexer Strukturen.<sup>52</sup> Doch man muss nicht in die Abgründe des Zeitgeschehens hinabsteigen. Schon im Zenit der Postmoderne machte Umberto Eco auf die Grenzen der Interpretation aufmerksam.<sup>53</sup> Kein Text, so Eco, ist schlechthin für jede Interpretation offen, auch nicht der religiös primär relevante, die Heilige Schrift. Es kommt in unseren Tagen nun darauf an, durch eine Topologie der Orte die Pluralität der Zugänge zur Wahrheit zu wahren und zugleich die Grenzen der Interpretation neu zu bestimmen. Auch Niklas Luhmann markierte die Grenze reiner Dekonstruktion der Geschichte, wenn er den Überwindungsgestus der klassischen Moderne und der Postmoderne ebenso gelassen hinter sich lässt. Die Geschichte des Denkens kann in ihren onto-theo-logischen und bio-anthro-po-logischen Gestalten zum Nachbarn und »Partner« der medialen Modernität der Tele-semeio-logie werden.<sup>54</sup> Dekonstruktion geht über in eine neue Konstruktivität. Neue Kontexte sind zu konstruieren.

für eine theologische Hermeneutik, Paderborn u. a. 2001; Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn u. a. 2004.

<sup>50</sup> Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt?, Berlin 2013. Maurizio Ferraris, Manifest des Neuen Realismus, Frankfurt a.M. 2014.

<sup>51</sup> Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007.

<sup>52</sup> Karlheinz Ruhstorfer, Die Alternative zur Alternative. Warum AfD, Pegida und Co. das Abendland nicht lieben, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hrsg.), AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion (Edition Herderkorrespondenz), Freiburg i.Br. 2017, 92-115.

<sup>53</sup> Umberto Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1992.

<sup>54</sup> Vgl. Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion, in: Ders., Aufsätze und Reden, hrsg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 218-242, hier: 229. Dazu Scheier, Luhmanns Schatten (s. Anm. 2), 36: Die neue Gelassenheit »meint, in

Nennen wir die Schrift einmal provisorisch und missverständlich: Transzendente Weisung, da ihr jedenfalls ein gewisses Apriori gegenüber den anderen theologischen Orten zukommt.<sup>55</sup> Diese Orte fasse ich zusammen als kategoriale Verhältnisse. Damit nehme ich die Rahnersche Unterscheidung des Transzendentalen und Kategorialen auf und verwandle sie, weil hier das Transzendente nicht primär Erfahrung, sondern zu interpretierender Text ist, auf den andere Texte bezogen sind. Die verschiedenen Texte bilden eine Gegend von Kontexten, die systemisch zu rekonstruieren ist.

Die sich abzeichnende Landschaft der *Loci theologici* ist nicht einfach als ein Sammelsurium heterogener Meinungen aufzunehmen. Vielmehr lassen sich innerhalb der geschichtlich gewachsenen Topoi bemerkenswerte Strukturen erkennen, die es zu erfassen gilt. Zum aristotelischen Organon gehört nicht nur die Topik, auf die sich Kardinal Lehmann bezog, auch die Kategorienschrift ist ein Versuch, die Spannung von Vielheit und Einheit, Unwandelbarkeit und Wandlung zu strukturieren, ohne vorschnell zu synthetisieren. In besonderer Weise können die Verstandeskategorien Immanuel Kants helfen, eine Art provisorische Landkarte der geschichtlich gewachsenen Orte der kategorialen Verhältnisse zu zeichnen.<sup>56</sup> Abschließend sei diese These an einigen Beispielen verdeutlicht.

Da ist die patristisch-scholastische Denkart, deren Logik dem hypothetischen Urteil folgt und deren Grundrelation von Schöpfer und Geschöpf als Ursache und Wirkung zu beschreiben ist. Bis heute wird die traditionelle Beziehung von Glaube und Vernunft auf augustinischer Basis als »*fides quaerens intellectus*« bestimmt. Der Schöpfer gilt nach wie vor als transzendente *prima causa*. Damit ist der Topos von der zweiten Relationskategorie vorgezeichnet. Das erste Verhältnis wäre das von Substanz und Akzidens, das wir an dieser Stelle übergehen können, jedoch nicht ohne auf die aristotelische Bestimmung Gottes als erster Substanz zu verweisen. In unmittelbarer Nachbarschaft zum patristisch-scholastischen Ort eröffnet sich die disjunktive oder dialektische Logik der neuzeitlichen Philosophie und Religion. In deren disjunktiver oder dialektischer Logik entfaltet sich das Verhältnis von Schöpfer und Ge-

der Metaphysik weder einem toten Hund zu begegnen noch einem Feind nach der Fassung Carl Schmitts, sondern dem nächsten geschichtlichen Nachbarn und »Partner« [...]. Auch in dieser Hinsicht ist vom »operativen Konstruktivismus« [...] etwas zu lernen.«

<sup>55</sup> Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 3), 23ff.

<sup>56</sup> A. a. O., 12-34.

schöpf als Wechselwirkung oder Gemeinschaft – dritte Relationskategorie. Spuren dieses Denkens haben es bis in die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums geschafft.

Neben den verschiedenen onto-theo-logischen Affirmationen, um auch die Qualitätskategorien heranzuziehen, befinden sich die bio-anthro-pologischen Negationen des Glaubens, die allerdings neue Aspekte der Wirklichkeit ans Licht bringen. Ich möchte hier nur an die Kritik ungerechter ökonomischer Verhältnisse durch Karl Marx, die Kritik der Lebensfeindlichkeit eines jenseitsorientierten Christentums durch Friedrich Nietzsche und die Neuentdeckung der menschlichen Sexualität bei Sigmund Freud erinnern. Auch die moderne Antichristlichkeit ist bereits zu einem klassischen *Locus theologicus* geworden, der nicht einfach als organisches Wachstum des Glaubens gedeutet werden kann, der aber vielleicht christlichen Grundintuitionen in mancher Hinsicht näher steht als bestimmte Formen der Kirchlichkeit des 19. Jahrhunderts und die jedenfalls *ex negativo* unauslöschlich zur Geschichte des Glaubens und zur gegenwärtigen Relevanz des Christentums gehört.

Unserem heutigen Ort am nächsten steht freilich die Limitation bzw. das be-entgrenzende Denken der Postmoderne, das an die dritte Qualitätskategorie erinnert. Die Dekonstruktion, die zwischen dem bejahenden und dem verneinenden Urteil oszilliert, ist ein Ort von eigener Würde, denn noch nie in der Geschichte wurde dem jeweils Anderen, Abweichenden eine derartige Wertschätzung entgegengebracht. Erst im Horizont des dekonstruktiven Denkens konnte die Alterität der Religionen und Kulturen, die Alterität der Geschlechter und sexuellen Orientierungen und Lebensentwürfe in der Weise geachtet werden, wie es heute geboten ist. Der deutsche Titel des wegweisenden Buchs von Jean-Luc Nancy, »Dekonstruktion des Christentums« ist jedenfalls im subjektiven und objektiven Genetiv zu verstehen. Es ist somit das Christentum selbst, das die Dekonstruktion hervorruft und das eine Dekonstruktion erfährt.

In einer neuen Topologie des Glaubens, kann keiner der genannten Orte für sich allein Geltung beanspruchen. Ihre je eigene Logik und Wahrheit ist zu respektieren. Zukunftsweisend aber wird das Gespräch der Orte untereinander. Die verschiedenen Topoi weisen einander in die Schranken und eröffnen neue, unvorhergesehene Zugänge zur einen und einfachen Wahrheit der Heiligen Schrift. Dem glaubenden Menschen und seiner Vernunft kommt dabei eine besondere Freiheit und Verantwortung zu.

Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eurer Vernunft, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene. Denn ich sage einem jeden unter euch kraft der mir verliehenen Gnade: Sinnt nicht über das hinaus, was zu sinnen nottut! Seid vielmehr auf Besonnenheit bedacht, jeder, wie Gott ihm das Maß des Glaubens zugeteilt hat. Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle dieselbe Aufgabe erfüllen, so sind wir, die vielen, in Christus ein Leib, im Verhältnis zueinander aber Glieder (Röm 12,2-5).