

Verbindliches Geheimnis.

Einige Aspekte theologischer Erkenntnislehre¹

1. Der Status Quo

Wie angesichts des göttlichen Geheimnisses verbindlich von Gott gesprochen werden kann, ist zunächst schnell gesagt. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* aus dem Jahr 1993 lehrt dies recht deutlich. Der *Katechismus* beschreibt die Fähigkeit des Menschen, mit dem Geheimnis Gottes in Kontakt zu treten, zuerst durch eine Aussage des außerordentlichen Lehramts, nämlich des II. Vatikanischen Konzils (*GS* 19,1; *KKK* 27), sodann mit einem Zitat der Heiligen Schrift (*Apg* 17,26-28; *KKK* 28) und schließlich mit einem Wort aus der theologischen Tradition (Augustin, *Confessiones* 1,1; *KKK* 30). Dabei wird ein allgemeines menschliches Verlangen nach Gott konstatiert. Dieses Verlangen führt zu den verschiedenen Wegen der Gotteserkenntnis. Die Beschaffenheit der Welt und des Menschen machen es möglich, dass – wie das I. Vatikanische Konzil im Anschluss an Thomas von Aquin (*Summa Theologiae* 1,2,3) lehrt – „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann“ (*DH* 3004; *KKK* 36). Doch reicht diese so genannte natürliche Gotteserkenntnis, wie Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* (*DH* 3875; *KKK* 38) ebenfalls mit unmittelbarer Bezugnahme auf Thomas von Aquin (*Summa Theologiae* 1,1,1) verdeutlicht, nicht aus, um Gott adäquat zu erkennen. Gleichwohl hält die katholische Kirche an der Möglichkeit fest, die Existenz sowie bestimmte Eigenschaften Gottes mit der bloßen Vernunft zu erfassen. Doch erst durch die Offenbarung gewinnt der Mensch das zur Erlangung seines Heils nötige Wissen. Die maßgebliche und verbindliche Offenbarung ereignet sich in Jesus Christus. „In seinem Wort hat Gott alles gesagt“ (*KKK* 65). Diesem Quell entspringen nach der Lehre der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums, auf die sich der Katechis-

1 Dieser Text wurde erstveröffentlicht in: Mooney, H./Ruhstorfer, K./Tenge-Wolf, V. (Hgg.): *Theologie aus dem Geist des Humanismus*. Festschrift für Peter Walter, Freiburg 2010, 370-394.

mus bezieht, zwei verschiedene Arten der Weitergabe, nämlich die Heilige Schrift und die Heilige Überlieferung, die „beide mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren sind“ (DV 9; KKK 82). Schrift und apostolische Überlieferung² – Letzteres meint mündlich tradiertes auf Jesus und die Apostel zurückgehendes Offenbarungswissen – bilden zusammen das „Heilige Erbe“ (*depositum fidei*), das der Kirche als Ganzer übergeben ist (KKK 84). „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, ist allein dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut“ (DV 10; KKK 85). Allein der Papst und die mit ihm in Gemeinschaft stehenden Bischöfe vermögen es, das Offenbarungswissen verbindlich auszulegen. Wohl wird festgehalten, dass das Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient, allerdings kann diese Einschränkung nicht zu einem verbindlichen Zugang zur Wahrheit am Amt vorbei führen. Zwar ist durchaus auch den bloßen Gläubigen, insofern sie zusammen mit dem Lehramt Bestandteil der „ganzen Kirche“ sind, das *depositum fidei* anvertraut, doch obliegt es ihnen vornehmlich, sich der verbindlichen Auslegung durch das Lehramt zu unterwerfen, denn die Nachfolger der Apostel erscheinen als besondere Repräsentanten Christi (KKK 87). In den „Dogmen des Glaubens“ verwirklicht das Lehramt der Kirche „die von Christus erhaltene Autorität voll“. Vom Lehramt definierte Dogmen

-
- 2 Zur Problematik des materialen Inhalts der mündlichen Tradition noch immer sehr interessant ist der Exkurs „Die Suffizienz der Schrift bei den Vätern und bei den Theologen des Mittelalters“, in: Congar, Y. (Hg.), *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965, 152-169. Siehe auch Geiselman, J., *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, bes. 91-107 und 274-282; ders., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in: Schmaus, M. (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206. Kritisch dazu Ratzinger, J., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Ders. (Benedikt XVI.), *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg 2005, 37-82, passim; doch auch Ratzinger hält fest (ders., *Das Problem der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie*, Köln/Opladen 1966, 19): „In Wirklichkeit sind uns über die Schrift hinaus keine nachweisbar auf das apostolische Zeitalter zurückgehenden Nachrichten verblieben [...]“. Zum Verhältnis Schrift und Jesus siehe auch Kasper, W., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in: Pannenberg, W. (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I, Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg/Göttingen 1992, 335-370 und zu den verschiedenen Deutungen Ratzingers und Kaspers siehe Menke, K.-H., *Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis. Fragende Erinnerungen eines „Achtundsechzigers“*, in: *Theologie und Glaube* 96/2 (2006) 148-170, bes. 152ff.

stellen die verbindlichen „Erhellungen“ und „Sicherungen“ unseres Glaubensweges dar (KKK 89). Im Dogma erscheint die Wahrheit „in einer das christliche Volk zu einer unwiderruflichen Glaubenzustimmung verpflichtenden Form“ (KKK 88). Es scheint, dass die apostolischen Amtsträger hierbei weitgehend die aktive Rolle, die Gläubigen jedoch den passiven Part übernehmen. Allerdings stehen „[u]nser geistliches Leben und die Dogmen [...] in organischer Verbindung“. Die Dogmen erhellen und sichern als „Lichter“ unseren Glaubensweg. Das rechte Leben und die Einsicht öffnen die Gläubigen für das Licht der Dogmen. Jedoch kann dieser Prozess der Rezeption nicht rein passiv gedacht werden, da die Lebenserfahrung und die geistig geistliche Aktivität der Gläubigen bei der Aufnahme der Dogmen durchaus auch als produktiv und kreativ vorgestellt werden müssen. Die Aneignung der christlichen Wahrheit gleicht nicht der Programmierung eines Computers, sondern – als „organische Verbindung“ (KKK 89) – einem lebendigen Prozess des Stoffwechsels und des Wachstums auf beiden Seiten. Eine „wechselseitige Verbindung“ (KKK 90) besteht nicht nur zwischen den Dogmen, sondern auch zwischen Dogmen und Gläubigen. Diese Einsicht führt zur Lehre vom „übernatürlichen Glaubenssinn“ (KKK 91-93). Der „*sensus supernaturalis fidei*“ ermächtigt die Christen, sich an der „Erfassung und Weitergabe der geoffenbarten Wahrheit“ zu beteiligen. Die Gläubigen werden durch den Heiligen Geist, mit dem sie gesalbt sind, befähigt, ihrerseits aktiv zu werden. Der Heilige Geist als der *Gott in uns* verleiht ihnen diese übernatürliche Würde. Deshalb haben sie sogar an der Unfehlbarkeit der Kirche Anteil (LG 12; KKK 92). Durch den *sensus fidei* vermag die *universitas fidelium* diese Eigenschaft zu aktualisieren, „wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ [Augustinus] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12). Auch hier wird mit Augustinus (*De praedestinatione sanctorum* 14, n. 27) die Autorität dieses recht innovativ und in gewisser Weise demokratisch klingenden Gedankens untermauert. Doch scheint auch der Glaubenssinn des ganzen Volkes vollkommen unter der Führung des Lehramts zu stehen (LG 12; KKK 93). Aber wenn die Lehre von der Aktivität der Gläubigen beim Erfassen und Weitergeben der geoffenbarten Wahrheit nicht eine bloße Leerstelle sein will, dann darf gemäß dem Katechismus die Funktion der Leitung durch das Lehramt nicht derart verabsolutiert werden, dass nur das Amt Neuerungen stimulieren kann. So kann das „Wachstum im Glaubensverständnis“ durchaus auch von den einfachen Gläubigen und von den Theologen, die beruflich mit dem Studium und der Erforschung des *depositum fidei* betraut sind, ausgehen. Die

Leitung durch das Lehramt besteht dann darin, gewissermaßen Leitplanken festzulegen, die den Fortschritt des Glaubens auf dem Weg halten. So können schließlich drei Instanzen die Entwicklung des Glaubens voranbringen (KKK 94): 1. Das „Nachsinnen und das Studium der Gläubigen“, wobei besonders die Bedeutung der theologischen Forschung hervorgehoben wird (DV 8; GS 62,7). Das lateinische Wort für Nachsinnen ist *contemplatio*. Dies wird in der mittelalterlichen Theologie mit Vernunft (*intelligentia*) und wissenschaftlicher Theorie in Verbindung gebracht, denn *contemplatio* ist die Übersetzung des griechischen Wortes *theōria*.³ 2. Die „innere Einsicht in die geistlichen Dinge“ (DV 8). Auch hierbei ist von der *intima intelligentia* die Rede. Es kann sich also um keine vernunftlose fromme Einsicht handeln. Zudem wird der fundamentale Satz Gregors des Großen zitiert: „[D]ie göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden“. Damit wird der Rezeption der christlichen Wahrheit durch die glaubende Intelligenz und den intelligenten Glauben eine kreative Bedeutung zugesprochen. 3. Auch die Bischöfe haben die „sichere Gnadengabe der Wahrheit“ empfangen und können daher ihrerseits die Entwicklung im Glaubensverständnis stimulieren.

An diesem Punkt ist bezüglich der Frage nach dem Wachstum unseres Wissens über das verbindliche Geheimnis, das Gott ist, der Blick zu weiten. *Gaudium et spes*, die Pastoralkonstitution über die Kirche, postuliert, dass es darauf ankomme, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) zu deuten und an den Entwicklungen und Ereignissen außerhalb der Grenzen der Kirche zu prüfen und zu unterscheiden, „was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit seinem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (GS 11). Wenn nämlich grundsätzlich in den Menschen „etwas wie ein göttlicher Same“ eingesenkt ist (GS 3), dann sind auch außerhalb der Kirche Spuren der göttlichen Wahrheit zu finden. Dieser Eindruck verschärft sich, wenn man bedenkt, dass kaum eine wesentliche Entwicklung in der abendländischen Kultur gibt, die in irgendeiner Weise durch den Gedanken der Menschwerdung Gottes inspiriert ist, gleich ob dieser affirmiert, destruiert oder de-

3 Vgl. Ioannis Carlerii de Gerson, *De mystica theologia*, ed. André Combes, Lucani 1958, *consideratio speculativa* 10, 26,4ff.; 25, 63f. und Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, 79, 8 co.

konstruiert wird.⁴ Zudem ist zu bemerken, dass sich seit der frühen Neuzeit elementare gesellschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Neuerungen nicht mehr innerhalb der katholischen Welt entwickelt haben, ja, dass sich eine Kluft zwischen Katholizismus und neuzeitlicher, moderner und postmoderner Welt aufgetan hat. Wenn es aber andererseits die Aufgabe der Kirche ist, sich an „alle Menschen schlechthin“ (GS 2) zu wenden, dann ist der Satz Gregors in neuer Weise zu hören: „[D]ie göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden.“ Gerade die Verkündigung an die außerkatholische Welt kann dann zum Wachstum des Glaubens beitragen. Die Frage nach der Begegnung mit außerchristlichen Welten bleibt in dieser Untersuchung aus methodischen Gründen eingeklammert.

Um die hier angesprochene Sachlage genauer verstehen zu können, empfiehlt es sich, das Werden des Status quo ein wenig näher zu betrachten. Blickt man in die Tiefe der Geschichte, dann zeigt sich, dass das verbindliche Geheimnis sich seinerseits von jeher in einer Entwicklung befinden, die durchaus offen ist. Daraus ergibt sich eine Frag-Würdigkeit, die eine der zentralen Herausforderungen für die katholische Theologie und Kirche sein dürfte. Denn nur wenn die Kirche die Verbindung mit den Entwicklungen der Welt nicht verliert (vgl. GS 1), kann sie ihre geheimnisvolle Verbindlichkeit wahren.

2. Eine Genealogie

2.1. Klassische Positionen

Ein Ausgangspunkt kann hierbei Augustinus sein, der gerade für die westliche Tradition zum entscheidenden Kirchenvater wird. Augustinus markiert eine radikal innovative Position. Der Bischof aus Hippo verschmilzt in eigentümlicher Weise biblisches Offenbarungswissen mit neuplatonischem Denken. Oberster spekulativer Grundsatz ist die Unaussprechlichkeit Gottes. Gott ist der transzendente Eine, der über die materielle Welt, über Raum und Zeit erhaben ist. Anders als im Neuplatonismus ist jedoch ein rein rationaler Aufstieg zu Gott nicht möglich. Gott muss aus seiner Unzugänglichkeit herastreten, um dem Menschen ein angemessenes und das heißt heilsrelevantes Wissen zu vermitteln. Schon in seiner ersten Schrift verdeutlicht Augustinus, dass sich wegen der leiblichen und sündigen Verfasstheit des Menschen die Autorität der göttlichen Vernunft bis in die Materialität des Leibes erniedrigt

4 Siehe dazu Ruhstorfer, K., *Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken, Systematische Theologie Bd. 1)*, Paderborn u.a. 2008.

hat und nicht nur durch Vorschriften (*praeceptis*), sondern auch durch Taten (*factis*) den Menschen den Weg in die himmlische Heimat gezeigt hat (*De Academicis* 3,42).

Die Verbindlichkeit des Wissens um die Heimkehr in das Geheimnis Gottes basiert also auf zwei Säulen: auf dem Glauben an die Worte und Taten des menschengewordenen Gottes, wie sie durch die Heiligen Schriften bezeugt werden, und auf der menschlichen Vernunft. Der Glaube ist die Bedingung für die vernünftige Einsicht. Immer wieder macht Augustin mit *Jes* 7,9 LXX klar: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.“⁵ Der Glaube wiederum ist ein gegebenes Wissen, das der Zustimmung des Willens bedarf – *cum assensione cogitare* (*De praedestinatione sanctorum* 2,5). Wobei auch der Wille des Menschen noch einmal eine göttliche Gabe ist, wie aus der Gnadenlehre Augustins hervorgeht. Gott bestimmt auch die menschliche Freiheit unfehlbar vorher. Wenn Gnade, dann Freiheit. Auch hier zeigt sich jene *hypothetische* Vorordnung Gottes vor das menschliche Tun und Lassen. Dennoch und deshalb ist der Mensch in seiner Geistnatur ein Abbild des transzendenten und trinitarischen Gottes. *Memoria*, *intellectus* und *voluntas* sind gleichermaßen *vestigia trinitatis* und *propria humanitatis*. Die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird durch das spekulative Grundverhältnis von Gemüt (*mens*) und trinitarischem Gott sowie durch das Entgegenkommen Gottes in die menschliche Natur in Jesus Christus überbrückt. Mit *Röm* 1,20 und *1 Kor* 13,12 expliziert Augustin immer wieder, dass die Vernunft des Menschen Gott wie im Spiegel erkennen kann, doch bleibt dieses Wissen *hypothetisch*.⁶ Es steht unter der Bedingung des Glaubens, des Glaubens an die Selbsterniedrigung Gottes in der Person Jesu von Nazareth. In ihm ist Gott sich selbst unterstellt – er wird zur *Hypostase*. Ausschließlich diese *via humilitatis* wird für die Menschen zum verbindlichen Weg in die himmlische Heimat (*Confessiones* 7,17). Dieser Weg konkretisiert sich in der Kirche und ihren Sakramenten (*Confessiones* 7,18 und 8,2). Nicht zuletzt Anselm von Canterbury überführt dieses hypothetische Wissensgefüge in die Scholastik. Die *fides quaerens intellectum* wird zum Signum auch der mittelalterlichen Theologie: wenn Glaube, dann Einsicht.

5 Augustinus, *De libero arbitrio* 1,4; 2,6; *De doctrina Christiana* 2,17; *De trinitate* 15,2.

6 Vgl. Ruhstorfer, K., *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn u.a. 2004, 223f.

Thomas von Aquin kennt zwei Wege der verbindlichen Gotteserkenntnis: *revelatio* und *ratio naturalis*. Die Artikel des Glaubensbekenntnisses (*articuli fidei*) fassen die Offenbarung zusammen. Glauben meint auch für Thomas *cum assensione cogitare*, also ein hypothetisches Denken, das der Zustimmung des Willens bedarf. Diese ist unerlässlich, weil auch hier ein Wissen thematisch wird, das die Grenzen menschlichen Denkens überschreitet. Das Glaubenswissen der *articuli fidei* wird zum Prinzip der Vernunft (*intellectus*), die das gegebene Wissen in verbindlicher Weise bedenkt. Der Vernunft untergeordnet bleibt der reine Verstand (*ratio*; *Summa theologiae* 1,79,8). Die aristotelische Wissenschaft entfaltet diese Sphäre natürlicher Verständigkeit (*Summa theologiae* 1,1,1). Die vernünftige Argumentation bleibt stets dem Wissen der Offenbarung und der Tradition, welche die Offenbarung deutet, *unterstellt*, wie schon aus dem Aufbau eines einzelnen Artikels der *Summa Theologiae* hervorgeht. Das eigentlich verbindliche Argument spricht die Autorität des so genannten „*sed contra*“. Das in der Heiligen Schrift oder in der auf diese reflektierenden theologisch-philosophischen Tradition gegebene Wissen wird dann von der Vernunft intuitiv erfasst und im „*corpus articuli*“ vom schließenden Verstand durchdrungen. Doch kommt auch die *ratio naturalis* als solche, ohne die Offenbarung, zu einer begrenzten Gotteserkenntnis, die auf den Wegen der Negation, der Ursächlichkeit und der Steigerung gewonnen wird. Dieses natürliche Wissen kann von Gott nicht unmittelbar sagen, wie er ist. Gerade auch die Steigerungsaussagen sind stets nur analog möglich, d.h. sie werden Gott, der *prima causa*, unterstellt. Das hypothetische Verhältnis entspricht der kantischen Relationskategorie Ursache und Wirkung.⁷ Von den Wirkungen wird auf die Ursache zurückgeschlossen. Auch wenn die Offenbarungswahrheiten die Reichweite des natürlichen Verstandes überschreiten, so fordert Thomas doch eine konsequente wissenschaftliche Durchdringung des Glaubenswissens. Dabei ist noch einmal zu unterscheiden: Handelt es sich erstens um ein Wissen, das die Vernunft auch aus sich haben könnte (z.B. die Existenz Gottes), oder zweitens um ein Wissen, das einmal geoffenbart völlig begriffen werden kann (z.B. die Notwendigkeit der Gnade), oder das drittens einmal geoffenbart spekulativ nachvoll-

7 Vgl. hierzu die kantischen Relationskategorien (-urteile): Ursache – Wirkung (hypothetisch); Wechselwirkung bzw. Gemeinschaft (disjunktiv). Das unterstellende bzw. unterordnende Gefüge ist signifikant für Patristik und Scholastik insgesamt: Wenn Glaube, dann Einsicht. Gnade und Glaube sind die Ursache für die Einsicht.

zogen werden kann, obgleich es ein Geheimnis bleibt (Trinität), oder handelt es sich viertens um eine kontingente Geschichtswahrheit wie das Leben Jesu, das lediglich in der Vernunftgemäßheit aufgezeigt werden kann.⁸ Gerade dieses Glaubenswissen über Jesus, das in den Artikeln des Glaubensbekenntnisses überliefert wird, ist bei Thomas „der Weg für uns, um zu Gott zu gelangen“ (*Summa theologiae* 1,2 *prooemium*). Im Kontext des Glaubens reflektiert Thomas auch auf das Lehramt des *Summus pontifex* und sein Recht, die *articuli fidei* zu bestimmen. Ihm, als dem obersten Hirten der Kirche, kommt es allein zu, ein allgemeines Konzil einzuberufen, das über die *nova editio* des Credo entscheiden darf (*Summa theologiae* 2-2,1,10). Insofern kann schon Thomas sagen, dass der Papst allein die Autorität innehat, eine neue Ausgabe des Glaubensbekenntnisses auf den Weg zu bringen. Doch bleibt die Neuordnung des Bekenntnisses ein außergewöhnlicher Akt. Die gewöhnliche Auslegung des *Credo* leistet aber die Glaubenswissenschaft oder die *Sacra doctrina*, in der das höchste menschliche Vermögen, die Vernunft, systematisch auf die Offenbarung reflektiert. Entsprechend war es nur konsequent, dass die theologischen Fakultäten, allen voran die Sorbonne in Paris, ihrerseits als ein zentrales Moment des kirchlichen Lehramts galten. Eine Verbindlichkeit ohne die hypothetische Verbindung von Glaube und Vernunft ist bei Thomas von Aquin und letztlich in der gesamten Epoche nicht denkbar. *Konstruktionspunkt des Wissens und mithin aller Verbindlichkeit bleibt der inkarnierte Gott unter uns: Jesus Christus.*

2.2. Eine neue Problemlage

Eine neue Problemlage ergibt sich im Horizont der Neuzeit. Als deren Signum kann die Freiheit in absoluter Bedeutung angesehen werden. Frei sein heißt *causa sui* sein. Die menschlichen Vermögen erscheinen nun nicht mehr nur als Wirkung einer vorgängigen Erstursache, sondern sie werden ihrerseits prinzipiell. Dabei treten sie in *Wechselwirkung* mit dem göttlichen Wirken. Das menschliche Individuum und Gott befinden sich in einer neuartigen *Gemeinschaft – communio*.⁹ Diese Relationskategorie tritt an die Stelle des patristisch-scholastischen Verhältnisses von *Ursache* und *Wirkung*. Auf

8 Dazu Metz, W., Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, 9-15.

9 Vgl. dazu Ruhstorfer, K., Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum Theologischen Ort der Heiligen Schrift heute, in: Söding, Th. (Hg.), Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese (QD 225), Freiburg u.a. 2007, 98-149.

Grund der Wechselwirkung bzw. Gemeinschaft von Gott und Mensch kommen menschliche Vernunft und freier Wille zu einer neuen, eben neuzeitlichen Dignität. Mehr und mehr werden Vernunft und Freiheit als Manifestation des Heiligen Geistes und mithin als *Gott in uns* begriffen. Erste Anzeichen neuzeitlichen Denkens lassen sich bereits in der Deutschen Mystik ausmachen. Schon hier wird die ausschließliche Fixierung auf die Person Jesu Christi im Sinne des rein ekklesial und sakramental vermittelten *Gottes unter uns* aufgebrochen. Die Verurteilung des Dominikanertheologen Meister Eckhart durch die Bulle Johannes XXII. *In agro dominico* aus dem Jahre 1329 (DH 950-980) zeigt aber auch die Spannungen, die innerhalb der katholischen Kirche durch den neueren Geist entstehen. Dadurch kommt es im Verlauf der Neuzeit sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche zu neuen Formen der Verbindlichkeit, die der individuellen Gewissheit über die Wahrheit einen epochal neuen Stellenwert zusprechen. Entscheidend ist hierbei zu sehen, dass es sich in keiner Weise um eine „anthropologische Wende“ handelt.¹⁰ Vielmehr könnte man von einer „humanistischen Wende“ sprechen. Die Neuzeit und die ihr eigene Verbindlichkeit bleiben durchweg „theologisch“, wenn auch in kategorial neuer Weise. Die menschliche Vernunft und Freiheit werden nicht mehr einfach als Zweitursachen der göttlichen Erstursache unterstellt, sondern sie kommen zur neuen Würde der Gemeinschaft mit der göttlichen Vernunft und Freiheit. Durch die Gemeinschaft mit Gott wird der Mensch in neuer Weise *hervorgebracht*. Dies deutet sich schon bei Meister Eckhart an. Der 10. Punkt in der Verurteilungsbulle lautet: „Wir werden völlig in Gott umgeformt und in ihn verwandelt; auf die gleiche Weise, wie im Sakrament das Brot verwandelt wird in den Leib Christi, so werde ich in ihn verwandelt, daß er selbst mich hervorbringt als sein Sein als eines, nicht (etwa nur) als gleiches; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß da kein Unterschied besteht.“¹¹ Jeder „gute und göttliche Mensch“ wird in radikal neuer und neuzeitlicher Christusförmigkeit wiedergeboren (12. Satz). Gewiss handelt es sich hier nicht um eine platte Identität mit Gott oder mit Christus, sondern um eine Identität in Differenz, wie im Zenit der Neuzeit Hegel formulieren wird. Im Heiligen Geist, den der Gottessohn vermittelt, ist der Un-

10 Das neuzeitliche „Subjekt“ ist nicht einfach ein Mensch, dies gilt sowohl vom „ego cogito“ des Descartes als auch vom „Ich“ Fichtes. Gerade Letzteres ist zumindest im Frühwerk theologischer Natur, d.h. der göttliche Grund im Menschen.

11 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. von J. Quint, München 1979, 451.

terschied von Schöpfer und Geschöpf versöhnt. Eine reine Unterstellung der Wahrheit kraft göttlicher Autorität wird unmöglich. Die Ursächlichkeit kann nicht mehr eindimensional von *oben* nach *unten* erfolgen, sondern das Göttliche *in uns*, das als Heiliger Geist im Innersten des Menschenwesens bereits angekommen ist, kommt zur Wechselwirkung mit dem Göttlichen von *außen* oder von *oben*. Dass es sich bei diesem epochalen Umbruch nicht einfach um die Differenz zwischen ‚monarchischem‘ Katholizismus und ‚demokratischem‘ Protestantismus handelt, dürfte sich von selbst verstehen. Von Meister Eckhart und von der *Via moderna* eines William Occam zieht sich die Linie über den Humanismus eines Giovanni Pico della Mirandola und Erasmus von Rotterdam nicht nur zu Martin Luther und Jean Calvin, sondern auch zu Ignatius von Loyola, der zum Inbegriff der katholischen Erneuerung wird.

Doch auch innerhalb des Dominikanerordens kommt es im epochalen Umbruch des spekulativen Wissens zu einer Neustrukturierung von Verbindlichkeit. Es bildet sich nun eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Glaubens aus. Grundlegend für dieses System von *Theologischen Örtern (loci theologici)* ist das gleichnamige Werk des Spaniers Melchor Cano. Cano unterscheidet zehn entsprechende Topoi der Verbindlichkeit. Den kanonischen Büchern der Heiligen Schrift spricht er die höchste Gewissheit zu (1). Ihnen untergeordnet bleibt die ungeschriebene Überlieferung Christi und der Apostel (2). Es folgt die Autorität der Gesamtkirche (3), die nicht schon den Papst meint, sondern die Gemeinschaft aller Christen. Die Konzilien (4) werden als nächster Ort aufgezählt. Darunter sind etwa die großen Konzilien des Altertums und des Mittelalters zu verstehen. Erst dann nennt Cano die römische Kirche (5) samt ihrem Oberhaupt, dem Papst. Zusammen mit den Kirchenvätern (6) und den scholastischen Theologen (7) bilden die bisher Genannten die *loci proprii*, die jeweils Auslegungen des Christusgeschehens sind. An sie schließen sich die nicht mehr auf die Offenbarung bezogene bloße Vernunft (8) sowie die Stimmen der Philosophen (9) und die allgemeine Geschichte (10) an. Dieses Gefüge von Topoi mit verschiedenen Verbindlichkeitsgraden wird grundlegend für die Ausbildung des katholischen Wissens innerhalb der Neuzeit.

Zum eigentlichen Träger der Erneuerung werden Ignatius von Loyola und die von ihm gestiftete Gesellschaft Jesu. Gerade in den *Geistlichen Übungen* ist der *Geist* der Neuzeit am Werk. Dieser sucht und findet neue Formen der Verbindlichkeit, denen eine neuartige Gemeinschaft von Individuum und

Allgemeinem sowie von Einzellnem und Gott zu Grunde liegt.¹² Das ignatiansche Modell der geistlichen Übungen beruht auf der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Gott und Individuum (*Geistliche Übungen*, Nr. 15). Die einzelne *conciencia* im Sinne von Bewusstsein und Gewissen findet die Gewissheit der Wahrheit ihrer Bestimmung durch die Unterscheidung von Gewissensregungen (*consolación* und *desolación*). Die Heilige Schrift bietet das Material für die Vorstellungsinhalte (*imaginaciones*), welche eine Empfindung des Gewissens auslösen soll. Erst durch die Interaktion von Bewusstseinsinhalt und vernünftigen Gefühl wird die Gewissheit der biblischen Weisung erspürt. Höchste Verbindlichkeit kommt dabei dem „Trost ohne vorausgehender Ursache“ zu, wobei sich Gott unmittelbar dem Gewissen mitteilt. Es folgt die Lehre von der Unterscheidung der Geister, in denen erst die Gewissheit der Wahrheit durch eine bestimmte Technik aufgefunden wird. Sie wird als Normalfall in den Exerzitien angesehen. Das verstandesmäßige Suchen der Wahrheit für mich, kann nach Ignatius eigentlich zu keiner verbindlichen Lebensentscheidung führen. Grundsätzlich gilt: An die Stelle der alten Vernunft (*intellectus*) treten Bewusstsein und Gewissen (*conscientia*). Die scholastische Theologie sinkt auf das Niveau eines bloßen Verstandeswerkzeugs, das nicht schon in sich die verbindliche Wahrheit für das Individuum vernehmen kann. Die Allgemeinheit der verbindlichen Wahrheit wird auch durch das allgemeine Individuum, den Papst als Repräsentanten der Kirche, thetisch behauptet. Der eine, unfehlbare Geist der Wahrheit *in uns* ist derselbe wie derjenige in der Kirche. Doch während Ignatius die höchste Form der Verbindlichkeit in der unmittelbaren Begegnung von göttlichem und menschlichem Geist im einzelnen Individuum noch als einen durchaus üblichen Fall des Auffindens von Verbindlichkeit ansieht, tritt in der Folgezeit die Bedeutung der so genannten „ersten Wahlzeit“ zurück. An ihrer Stelle gewinnen Papst und Kirche als Träger der allgemeinen Verbindlichkeit an Gewicht. Grundsätzlich stellt sich nach Ignatius die Frage der Gewissheit der individuellen Wahrheit im Sinne der Gewissheit der Bewusstseinsinhalte in radikal neuer Form. Der Jesuitenzögling René Descartes findet schließlich für die Wahrheit der Vorstellungen ein neues Fundament der

12 Dazu ausführlich Ruhstorfer, K., Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der ‚Geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola, Freiburg 1998; ders., „Para que más le ame y le siga.“ Bemerkungen zur Christologie der Exerzitien, in: Gäde, G. (Hg.), Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer SJ zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Münster 2005, 335-360.

Gewissheit. Das natürliche Bewusstsein erhält ein neues *fundamentum inconcussum*, und die neuzeitliche Vernunft wird sich ihrer selbst gewiss.

Die Öffnung auf die neuzeitliche Denkart geschieht im Katholizismus nicht ohne Widerstände. Die Auseinandersetzung zwischen dem Jesuiten Luis de Molina und dem Dominikaner Francisco Bañez wäre hier zu erwähnen. In der jesuitischen These vom *concursum simultaneum* von Gnade und Freiheit manifestiert sich die Wechselwirkung von Gnade und Freiheit – beide befinden sich auf einer Ebene.¹³ Doch gerade auch bezüglich der Verbindlichkeit kommt es in der Katholischen Kirche zu neuen Formen, die im weiteren Sinne durchaus mit dem politischen Absolutismus verwandt sein dürften. Mit dem Trienter Konzil setzt sich eine frühneuzeitliche Denkart durch, und die Jesuiten werden sukzessive zu den Trägern der neuen Autorität des Papstes. Schließlich legt jeder einzelne Jesuit neben den drei traditionellen Versprechen Armut, Keuschheit und Gehorsam noch ein viertes Gelübde ab, durch das er bezüglich der Missionen in neuartiger Weise an den Papst gebunden wird.¹⁴ Auch dies befördert die Ausbildung der neuzeitlichen Zentralisierung in der Katholischen Kirche, die über die Grenzen der Neuzeit hinaus auf dem I. Vatikanischen Konzil einen gewissen Höhepunkt finden wird.¹⁵

Es ist zu bemerken, dass im Umfeld der frühen Neuzeit die Rede von Dogmen an Bedeutung gewinnt.¹⁶ Und auch die Dogmatik als leitende theologische Disziplin entsteht erst „bei der neuzeitl. Ausdifferenzierung der einen Theologie in einzelne Fächer“.¹⁷ Die Disziplinierung und Dogmatisierung theologischen Wissens geht einher mit dem bereits angedeuteten Bedeutungsverlust theologischer Spekulation. An die Stelle der Gewissheit durch die metaphysische Wissenschaft tritt die Konfession des Bewusstseins, die individuelle Setzung aus innerer Gewissheit. Durch die Krise von Glauben

13 L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providencia, praedestinatione et reprobatione*, Paris 1876.

14 Siehe dazu Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens*, 388-408.

15 Vgl. Smolinsky, H., *Schrift und Lehramt. Weichenstellungen in der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts*, in: Schneider, Th./Pannenberg, W. (Hgg.), *Verbindliches Zeugnis III, Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg/Göttingen 1998, 204-220.

16 Drumm, J., *Art. Dogma*, in: *LThK* ³1995, Bd. 3, 283-286, 283: „In der mittelalterlichen Scholastik spielt das Wort D[ogma] eine verhältnismäßig geringe Rolle. Die gemeinte Sache findet ihren Ausdruck eher in Äquivalenten wie *articulus fidei* [...], *fides*, *veritas catholica* [...]“

17 Walter, P., *Art. Dogmatik*, in: *LThK* ³1995, Bd. 3, 288-291, 288.

und Wissen im 16. Jahrhundert finden Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit, Individuum und Allgemeinheit nicht nur in den reformatorischen Kirchen in ein disjunktives Verhältnis. Die dialektische Disjunktion oder auch die bereits erwähnte Wechselwirkung kennzeichnet das Verhältnis von Gott und Mensch auch im Katholizismus. Vernunft und Freiheit werden dem Glauben und der Gnade nicht einfach hypothetisch untergeordnet, vielmehr befinden sich beide in einer Gemeinschaft.

Neben den interkonfessionellen Verwerfungen führen auch intrakonfessionelle Spannungen etwa zwischen Humanisten und Scholastikern, Jesuiten und Dominikanern sowie andere Schulstreitigkeiten dazu, dass die Gewissheit der Wahrheit seit der frühen Neuzeit weniger durch spekulatives Wissen als durch lehramtliche Kundgaben garantiert wird. Mehr und mehr wird die Autorität vor allem des Papstes zur absoluten Größe, die über den verschiedenen oft widersprüchlichen Fraktionen steht. So kann etwa der Gnadenstreit *De auxiliis* nicht mehr theologisch, sondern nur mehr durch die päpstliche Autorität geschlichtet werden. Die neuartige Konzentration auf das Subjekt oder Individuum äußert sich in der katholischen Welt der frühen Neuzeit auch in der Stärkung der päpstlichen Position. Dabei befindet sich die kirchliche Entwicklung in einer deutlichen Parallele zur politischen. Souverän des frühneuzeitlichen Staates ist noch nicht das Volk, sondern der von Gott autorisierte König, der in absoluter Weise herrscht. Doch verändert sich innerhalb der Neuzeit das Verständnis des Souveräns. Mehr und mehr wird die *volonté générale*, die von der *volonté de tous* zu unterscheiden ist, zum allgemeinen Subjekt und mithin zum Träger der Verbindlichkeit (Rousseau). Indem es sich selbst das Gesetz gibt, erlangt das Volk die Autonomie und mithin die Freiheit.

Auch die religiöse Wahrheit wird in der Neuzeit nicht mehr einfach als gegeben aufgenommen, sondern aus absoluter Freiheit des Subjekts gesetzt. Diese Setzung wird in den sich ausbildenden Konfessionen verschieden realisiert. Im katholischen Bereich begegnet das Individuum der verbindlichen Stimme Gottes in besonderer Weise und methodisch geführt etwa in den *Geistlichen Übungen*. Hier komme *ich* zu individueller Gewissheit. Die allgemein verbindliche Gewissheit der Wahrheit wird in den Dogmen der Kirche vorgenommen. In den Dogmen realisiert sich das kirchliche Lehramt, das sich mehr und mehr auf den Papst als das allgemeine Subjekt konzentriert. Seiner Autorität bleibt die Verstandeswissenschaft Dogmatik untergeordnet, da Letztere keinen eigenen unmittelbaren Zugang zum prinzipiellen Wissen mehr besitzt, wie dies in Patristik und mittelalterlicher Scholastik durchaus

noch der Fall war. Die Aufgabe der Dogmatik wird es mehr und mehr, dem Lehramt nachzudenken. Der bloße Verstand (*ratio*) der neuzeitlichen Dogmatik wird für lange Zeit eine bloße Funktion der kirchlichen Autorität bleiben. Es sollte lange dauern, bevor das prinzipielle Vermögen, die Vernunft (*intellegentia*), die bei Augustinus und vor allem Thomas in höchstem Ansehen stand, sich wieder aus dem dogmatistischen Schlummer erheben konnte.

In je unterschiedlicher Weise stellt sich in den verschiedenen christlichen Konfessionen die Frage, wie individuelle und allgemeine Wahrheitsansprüche zu einem verbindlichen Ausgleich gebracht werden können. Während in bemerkenswerter Weise ein jüdischer (Spinoza) und ein protestantischer Philosoph (Leibniz) den cartesianischen Anstoß aufnehmen und die spezifisch neuzeitliche Rationalität ausbilden, verliert der Katholizismus mehr und mehr den Anschluss an die geistigen Entwicklungen der Neuzeit. Zu den wenigen spezifisch katholischen Beiträgen zur neuzeitlichen Vernunftgeschichte ist die spanische und italienische Barockscholastik (Suárez, Bellarmino) zu nennen. Die Autonomie der Vernunft kann sich in der protestantischen Welt deshalb leichter entfalten, weil schon Luther die *ratio naturalis* vom Auffinden verbindlicher (Heils-)Wahrheit ausgeschlossen hat. Doch handelt es sich bei Luthers Negation von Vernunft und Freiheit in Glaubensdingen lediglich um den zweiten Schritt – die Antithese – innerhalb einer dialektischen Entfaltung, die zur Synthese drängt. Doch nicht nur der reformatorische Glaube lehnt eine heilsrelevante Vernunftseinsicht ab, auch die natürliche Vernunft wehrt sich gegen ihre Unterordnung unter den Glauben. Diese Negation hat in der französischen Aufklärung ihren geistigen und in der französischen Revolution ihren weltlichen Höhepunkt. Doch bleibt es nicht bei der wechselseitigen Negation von Glaube und Wissen. Vielmehr findet die Dialektik zwischen beiden vor allem in den großen Systemen Kants, Fichtes und Hegels zu einer Synthese, die der hochmittelalterlichen Scholastik ebenbürtig ist. Hier weiß sich die Vernunft wieder mit dem Offenbarungswissen unmittelbar und innerlich verbunden. Die idealistische Spekulation negiert in keiner Weise das christliche Offenbarungswissen, sondern re-produziert es ausgehend vom Konstruktionspunkt des *Gottes in uns* in dialektischer Weise.¹⁸ Glaube und Vernunft erweisen sich als zwei Seiten

18 Ruhstorfer, Christologie, 133-170.

derselben Medaille.¹⁹ Eine entsprechende freiheitliche Wissensentfaltung war im neuzeitlichen Katholizismus nicht möglich, da die Vernunft der rein defizitorischen Setzung von Verbindlichkeit hypothetisch untergeordnet blieb.

2.3. Verschärfungen

Mit dem Untergang der spekulativ-theologischen Vernunft im 19. Jahrhundert und der Heraufkunft der *anthropologischen Moderne* gewinnt der Konflikt bezüglich der Frage nach Verbindlichkeit eine neue Dimension. Hier ereignet sich die viel beredete „anthropologische Wende“. Während die Neuzeit zwar den Menschen zum Konstruktionspunkt des Wissens macht, dabei aber letztlich das Göttliche im Menschen, den (Heiligen) Geist, als das eigentliche logische Subjekt betrachtet, wird genau diese theologische Fundierung des Menschen nun aufgegeben. Gerade in Abgrenzung von Hegels philosophischer Theologie fordert Ludwig Feuerbach eine reine Anthropologie. Dabei leitet er die Anthropologie aus der Christologie, die ja die Menschwerdung Gottes postuliert, ab. Freilich zeugt für Feuerbach die metaphysische Christologie noch von der wesentlichen Entfremdung des Menschen, der sein eigenes sinnliches Wesen in ein leeres Jenseits projiziert.²⁰ Ging das Zeitalter der Metaphysik von einem Primat der Idee oder der göttlichen Vernunft aus, so erkennt die Moderne ihren Ursprung in der sinnlichen Welt oder dem weltlichen Menschsein.²¹ Die moderne Weltlichkeit negiert in wesentlichen Positionen nicht nur das spekulative Denken der Metaphysik und die entsprechende Theologie, sondern auch den christlichen Glauben als solchen, um hier nur an Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud, Heidegger und Sartre zu erinnern. Der Protestantismus allerdings, auf dessen Boden sich der Umbruch von der Neuzeit zur Moderne ereignet, vermag es, gewiss nicht ohne Verwerfungen und Härten, sich etwa bis zum Ersten Weltkrieg mit der modernen Kultur weitgehend in einvernehmlicher Weise zu arrangieren,²² indem er die moderne Wissenschaftlichkeit, die in ihrem Wesen atheistisch ist, in

19 Zum Ganzen auch Metz, W./Ruhstorfer, K. (Hgg.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*, Paderborn u.a. 2008.

20 Feuerbach, L., *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft, kritische Ausgabe* v. G. Schmidt, Frankfurt 1967.

21 Zu diesem Unterschied siehe auch Ruhstorfer, K., *Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 2)*, Paderborn u.a. 2010 (im Erscheinen).

22 Vgl. Barth, K., *Geschichte der protestantischen Theologie. Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30 in Bonn, Zürich 1943.*

sich aufnimmt. Die historischen und philologischen Zugänge zur Heiligen Schrift, sprich die historisch-kritische Exegese, die entsprechende Rekonstruktion der Persönlichkeit Jesu, und die religions- und kulturwissenschaftlichen Methoden führen zu einer neuen explizit modernen Theologie und damit auch zu neuen Weisen, die Offenbarung verbindlich auszulegen. Nach 1918 zerbricht die so genannte Dialektische Theologie (Barth, Brunner, Bultmann u.a.) die Harmonie zwischen modernem Wissen und christlichem Glauben, zwischen Welt und Gott, zwischen Kultur und Kirche.

Im Katholizismus werden bereits die Versuche der Tübinger Schule (Hirscher²³, Drey²⁴, Möhler²⁵, Staudenmaier²⁶), aber auch diejenigen Anton Günthers²⁷, Antonio Rosmini-Serbatis²⁸ oder Jakob Frohschammers²⁹ die neuzeitliche Rationalität zu rezipieren, inkriminiert. An eine gründliche Aufnahme der spezifisch modernen Wissenschaftlichkeit ist zunächst nicht zu denken. Stattdessen besinnt sich der Katholizismus auf seine Wurzeln in der Patristik und vor allem in der Schultheologie des Hochmittelalters. Der deutsche Jesuit Joseph Kleutgen wird dabei zu einem Promotor der Rückkehr zur Theologie und Philosophie der „Vorzeit“. Patristik und Scholastik kommen so zu neuem Ansehen.³⁰ Wenn sich nun die Kirche vergangenen Epochen zuwendet und dabei die Neuzeit und die bereits angebrochene Moderne ausblendet, so tendiert dies zu einer nicht unproblematischen Engführung. Paradoxerweise nimmt der Katholizismus des 19. Jahrhunderts seinerseits Züge einer moder-

23 Faller, J., „Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...“. Johann Baptist von Hirscher. Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865), Freiburg/München 2006.

24 Kessler, M. u.a. (Hgg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005.

25 Deneken, M., Johann Adam Möhler, Paris 2007.

26 Hünermann, P., Franz Anton Staudenmaier, Graz 1975.

27 Osswald, B., Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität, Paderborn u.a. 1990.

28 Müller, K., Moderne als theologische Gleichgewichtskrise. Eine fiktive Verhandlung mit Schleiermacher und Rosmini in Sachen „natürlich-übernatürlich“, in: Metz/Ruhstorfer, Christlichkeit der Neuzeit 119-133.

29 Pahud de Mortanges, E., Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), Paderborn u.a. 2005.

30 Kleutgen, J., Theologie der Vorzeit, 5 Bde., Münster 1853ff., ders., Philosophie der Vorzeit, 2 Bde., Innsbruck 1860f.; dazu Walter, P., Joseph Kleutgen SJ (1811–1883), in: Graf, F.W. (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 2005, 89-104.

nen „Weltanschauung“ an, die gerade durch Verabsolutierung einer Teilwirklichkeit und die Negation des jeweils Anderen ausgezeichnet ist. Eine „Weltanschauung“ ist jedoch abgründig von der *sacra doctrina* des Thomas oder der *vera religio* Augustins zu unterscheiden. Während sich jedoch die katholische Kirche im Verlauf des 20. Jahrhunderts wieder aus ideologischen Verengungen löst, erhalten sich diese in bestimmten Kreisen – freilich um den Preis des Anachronismus und der Selbstwidersprüchlichkeit.³¹

Durch die Enzyklika *Aeterni Patris* wird der Thomismus nicht mehr als *Sacra doctrina*, sondern als Philosophie bzw. als rationale Weisheit (*Aeterni Patris* 31; *DH* 3140) aufgenommen. Faktisch wird er zu einer Funktion der Kirche, die verständige Argumente zu liefern hat. Leo XIII. schreibt die Verbindlichkeit der scholastischen Methode fest, die den Missständen der modernen Zeit entgegengesetzt wird. Der Papst konstatiert, dass „[...] die eigentliche Ursache sowohl der Übel, die Uns drücken, als auch jener, die wir noch befürchten, darin besteht, daß verderbliche Lehren über die göttlichen und menschlichen Dinge, welche schon vor längerer Zeit aus den Schulen der Philosophen hervorgegangen sind, unter allen Klassen der Gesellschaft sich verbreiteten und allgemeine Zustimmung fanden“ (*Aeterni Patris* 3). Schon vor dem I. Vatikanum hat Pius IX. im so genannten *Syllabus* (1864; *DH* 2901-2980) 80 Irrtümer der neueren Zeit zusammengestellt. In einem Rundumschlag werden mit den Begriffen Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus, Latitudinarismus, Sozialismus, Kommunismus etc. verschiedene Denkart geißelt, die unter dem Namen Modernismus zusammengefasst werden. Der Modernismus wird in der – modernen – katholischen Welt zum Feindbild schlechthin. Im Jahre 1907 verfasst Pius X. ein Dekret (*Lamentabili*) und eine Enzyklika (*Pascendi dominici gregis*) gegen die Irrtümer der Moderne und vertieft damit den Graben zwischen der katholischen Kirche und den Entwicklungen der Zeit.

31 Dies zeigt sehr deutlich Tück, J.-H., Kollegialität der Bischöfe – ein „trojanisches Pferd“? Ekklesiologische Anmerkungen zur Kritik Marcel Lebebvres, in: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) 547-575, bes. 572: „Mit der dezisionistischen Unterscheidung zwischen der wahren vorkonziliaren und der tendenziell häretischen nachkonziliaren Tradition begibt sich die traditionalistische Bewegung in einen performativen Selbstwiderspruch: ‚Sie beansprucht Prinzipien der Moderne, die sie zugleich bekämpft‘“. Tück zitiert hier zustimmend Striet, M., Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne, in: Hünemann, P. (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation* (QD 236), Freiburg 2009, 175-205, 179.

Die Verbindlichkeit der kirchlich-theologischen Aussagen spitzte sich bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil auf die Autorität des Papstes zu, wie die Definition der Unfehlbarkeit von 1870 belegt.³² Das „Dogma“ und die definitive Lehraussage werden zu den vornehmlichen Trägern der Verbindlichkeit christlicher Wahrheit.³³ Das Lehramt wird noch inniger als bisher mit der Person des Papstes identifiziert. Die Vermittlung von Gott und Mensch ereignet sich nach christlicher Grundüberzeugung im Gott-Menschen Jesus Christus. Da es in der Moderne jedoch zu einer Verlagerung des Interpretationsrahmens Christi von der einen, allgemeinen Idee (*lógos*), die in der metaphysischen Phase den Primat innehatte, auf die einzelne, ganze Sinnlichkeit kommt, gewinnt das einzelne weltliche Individuum an Gewicht, so auch in der Ekklesiologie. Der Einzelne und die Masse (Totalität) und gerade nicht mehr Einheit und Allgemeinheit sind die prinzipiellen Quantitätskategorien der Moderne.³⁴ Während in der metaphysischen Epochen das Individuum und das Allgemeine über die Mitte Vernunft verbunden sind, die den Grund (*ratio*) darstellt, bleibt die Verbindung von Einzelheit und Masse in der Moderne unverbunden, damit unvermittelt und damit abgründig. Dies kann nicht ohne Auswirkungen sein auf das Verständnis des sinnlich konkreten Einzelnen, der das Ganze führt, und der sinnlich konkreten Masse, die geführt wird (vgl. *Aeterni Patris* 1). So ereignet sich in der Tat gerade beim Versuch der Bewahrung der „Vorzeit“ ein bemerkenswerter Modernisierungsschub. Gleichwohl bleibt das Verhältnis von Kirche und Fortschritt prekär.

So sieht sich noch einmal Pius XII. verpflichtet, 1950 in *Humani generis* das Magisterium vom Vorwurf freizusprechen, selbst „ein Hemmschuh des Fortschritts und ein Hindernis für die Wissenschaften“ zu sein (*DH* 3884). Dies zeigt sich etwa in der Frage nach dem rationalen bzw. verbindlichen Zugang

32 Zum I. Vatikanum siehe auch Walter, P., Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (= Tübinger Theologische Studien 16), Mainz 1980.

33 Zum Ganzen siehe auch Walter, P., Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Wolf, H. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn u.a. 1999, 129–163.

34 Vgl. dazu Ruhstorfer, K., Unterwegs zu einer neuen Transzendentaltheologie, in: Walter, P./Becht, M. (Hgg.), ZusammenKlang. Festschrift für Albert Raffelt, Freiburg 2009, 369–386, bes. 386 und ders., Gotteslehre.

zur Heiligen Schrift, denn die Theologische Wissenschaft (besonders die Exegese) und die kirchliche Autorität befinden sich in einer nicht unerheblichen Spannung. Tatsächlich gerät in dieser Phase der Kirchengeschichte die Heilige Schrift, die Maß und Richtschnur aller Verbindlichkeit in der Kirche darstellt, einmal mehr in die „Schutzhaft“ des Lehramts, wie niemand geringerer als Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* insinuiert.³⁵ Noch 1950 stellte Pius XII. fest, dass die authentische Auslegung des *depositum fidei* in keiner Weise „dem einzelnen Christgläubigen noch selbst den Theologen anvertraut [sei], sondern allein dem Lehramt der Kirche“ (*DH* 3886). Das „*solum magisterium*“ weist zunächst alle theologischen Bemühungen in engste Schranken.³⁶ Nur das Lehramt kann in verbindlicher Weise den Glauben auslegen. Obwohl das II. Vatikanische Konzil in Vielem am vorkonziliaren Sprachgebrauch festhält, werden doch die Aussa-

35 Diese Stelle sei hier im Kontext zitiert: „So ist die Gefahr einer falschen Orientierung nicht von der Hand zu weisen, wenn ‚*Humani generis*‘ (mit Berufung übrigens auf Pius IX.) erklärt, es sei offenkundig falsch, das Klare vom Dunkeln her erklären zu wollen, was im Kontext besagen will, daß nicht das Lehramt von der Schrift her, sondern nur umgekehrt die Schrift vom Lehramt her erklärt werden dürfe. Das wird dann noch dahingehend zugespitzt, daß es als Aufgabe der Theologie bezeichnet wird, nachzuweisen, wie das vom Lehramt Festgestellte in den Quellen enthalten sei, ‚und zwar in genau dem Sinn, in dem es definiert worden ist‘. Man wird schwerlich bestreiten können, daß die Form, wie hier einzig die Schrift als das Unklare, das Lehramt als das Klare ausgegeben wird, einseitig ist und daß in der Reduktion der theologischen Aufgabe darauf, das Vorhandensein der lehramtlichen Aussage in den Quellen zu beweisen, eine Entmündigung der Quellen droht, die schließlich den Dienstcharakter des Lehramts aufheben müßte, wenn man konsequent immer in dieser Richtung weiterschreiten würde. 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.“ Ratzinger, J., Kommentar zu *Dei Verbum*, Artikel 10, in: *LThK*, 2. Aufl., Ergänzungsband 2, 527.

36 Zur „Ideologie des *solum magisterium*“ siehe Seckler, M., Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, in: Kern, W. (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg/Basel/Wien 1982, 17-62, hier 51.

gen in einen neuen Kontext gerückt. Die streng antithetische Formulierung von *Humani generis* geht nicht in die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ein, wie Joseph Ratzinger gezeigt hat. Auch wenn das „*solum magisterium*“ aufgenommen wird, „lässt der Kontext nun klar werden, daß die auf das Lehramt beschränkte Funktion der authentischen Auslegung ein spezifischer Dienst ist, der nicht das Ganze der Gegenwartsweise des Wortes umgreift, in der es eine unersetzliche Funktion gerade auch der Gesamtkirche, Bischöfe und Laien zusammen gibt.“³⁷ Was war geschehen?

Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts kam die Frage nach der Rezeption neuzeitlicher und moderner Denkformen nicht mehr zur Ruhe. Durch das theologische Bemühen eines Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner³⁸ sowie eines Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu und Yves Congar,³⁹ um nur diese zu nennen, bleibt katholisches Denken auch unter erschwerten Bedingungen für den Zeitgeist geöffnet. Balthasar etwa forderte bereits 1954 die *Schleifung der Bastionen* bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Welt. Die Schrift beginnt mit der programmatischen Formulierung: „Das heutige Zeitalter der Restauration täuscht nicht über das Ausmaß der Krise, worin im Bund mit der Welt auch die Kirche liegt.“⁴⁰ Balthasar kritisiert das, was die katholische Orthodoxie als „Gegenvorschlag dem Modernismus entgegengesetzt“ hatte: einen „Integrismus‘ abstrakter kirchlicher Gesinnung, der aber die Vielheit der Dogmen gerade nicht geistig zu integrieren vermochte, sondern nur durch ungeistige Gewaltanwendung mit dem Gegner fertig zu werden suchte. Eine solche Ersetzung des Geistes durch Machtmittel läßt ahnen, daß eine echte Lösung auf geistiger Ebene einstweilen nicht in Reichweite war.“⁴¹ Balthasar negiert eine ideologisierte Katholizität, die sich auf einen „Absolutismus“⁴² des Lehramts bzw. eine scholastisch-thomistische Engführung der Theologie kapriziert hat. Dabei sieht er die Kirche seiner Zeit durchaus aus dem anti-modernistischen Schlummer

37 Ratzinger, Kommentar zu *Dei verbum*, 526f.

38 Hauber, M., *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Diss. 2009 Manuskript.

39 Quisinsky, M., *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum (Dogma und Geschichte Bd. 6)*, Münster 2007.

40 Balthasar, H.U.v., *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln/Trier 51989.

41 Balthasar, H.U.v., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln (1963)⁵1985, 39.

42 Balthasar, *Schleifung* 37.

erwachen. Die Kirche wird sich in radikal neuer Weise ihrer eigenen Weltlichkeit bewusst. Die Bastionen und Befestigungen, die in einer langen Geschichte im Kampf gegen den neuzeitlichen Geist Gottes, der in jedem Menschen wohnt, und gegen die moderne Weltlichkeit der Welt errichtet wurden, sind bereits gefallen. Die „letzte und höchste Mauer“, die dabei errichtet wurde, ist diejenige „zwischen Gott und der Welt“.⁴³ Wer sich fortan zu Gott kehren will, muss sich nicht mehr, wie in der bisherigen Überlieferung, von Welt und Zeit abwenden. Obwohl Gottes heiliges Wesen niemals mit einem oder der Totalität der Geschöpfe verwechselt werden darf, „so will uns Gott doch nicht anders sichtbar werden als im Zusammenhang seiner Geschöpfe“, ja auch die Schau Gottes in der ewigen Seligkeit kann „keine weltlose“ sein.⁴⁴ Wenn heute die „Chinesische Mauer“ zwischen Kirche und Welt, innen und außen, Geistigkeit und Materialität geschleift wird, so ist dies für den Glauben kein Missgeschick und nichts Fremdes, denn „Gott selber hat, als sein Sohn erschien, größere Zwischenwände niedergelegt“⁴⁵. Die Kirche, die „allzu lang in ihrer Gegenreform die alten gedanklichen Rahmen des Mittelalters weitertradiert“⁴⁶ hat und die sich in „beabsichtigter Mimikry dem weltlichen Ständesystem des Mittelalters“ angeglichen hat (30), findet sich plötzlich inmitten der Welt. Priesterstand und Ordensstand sind in die Welt herabgestiegen, die „Stunde der Laien“ hat geschlagen.⁴⁷ Seit der „Mündigwerdung der Welt“ befinden sich alle Gläubigen in neuer Gottunmittelbarkeit.⁴⁸ Dadurch ist aber jeder Einzelne für die Ganzheit der Kirche und mehr noch der Welt verantwortlich.⁴⁹ Balthasar öffnete damit die Theologie für den neuzeitlichen Humanismus des *Gottes in uns* und für die moderne Anthropologie des weltlichen Menschen.

Johannes XXIII. beendete die Phase der pauschalen Negation der Moderne sowie der Neuzeit seitens der Katholischen Kirche. Er „schlug einen anderen, bis dahin nicht gehörten Ton an: Nicht Verdammung der Neuzeit in Bausch und Bogen, um die eigenen Reihen um so dichter zu schließen, ist das Ziel, das der Papst dem Konzil vorgab, sondern zunächst einmal Wahrnehmung dessen, was ist, Würdigung des Positiven, aber auch Warnung vor dem Negativen, mit ei-

43 Ebd., 82.

44 Ebd., 82.

45 Ebd., 83.

46 Ebd., 7.

47 Ebd., 26.

48 Ebd., 29.

49 Ebd., 47.

nem Wort: Scheidung der Geister.“⁵⁰ Die Öffnung der Kirche auf eine kritische Zeitgenossenschaft hin⁵¹ bedeutet durchaus nicht die Verabschiedung der bisherigen Strukturen, aber doch deren weitere Entwicklung im Geist des neuzeitlichen und modernen Denkens, wie gerade aus der konkreten Entwicklung katholischer Theologie der letzten vierzig Jahre in aller Klarheit hervorgeht. Die Repressionen gegenüber Theologen wie Karl Rahner, Yves Congar, Henri de Lubac wurden beendet, und ein neues Kapitel des Verhältnisses katholische Theologie und Welt von heute wurde aufgeschlagen. *Lumen Gentium* zeigt, dass gerade neuzeitliches Denken ansatzweise bereits in die Kirchenverfassung aufgenommen wurde. Dieses Dokument atmet eben nicht nur den Geist der Rückbesinnung auf das vermeintlich „goldene Zeitalter“ der Patristik und Scholastik. Das Verhältnis von individuellem Gläubigen und Kirche, Theologie und Lehramt, Bischof und Papst werden in sehr vorsichtiger Weise neu bestimmt. Es findet sich neben dem hypothetischen Denken, das auf Unterordnungen bedacht ist, eben auch das Moment der Wechselwirkung und Gemeinschaft – *communio* –, die gerade für das neuzeitliche Denken charakteristisch sind. Dabei ist zu bemerken, dass *Lumen Gentium* ein Kompromissdokument ist, das nach Antonio Acerbi „due ecclesiology“ in sich birgt. Neben der traditionell hierarchisch-juridischen Sicht der Kirche findet sich auch eine am Leitbild der „*communio*“ orientierte Ekklesiologie.⁵² Es lässt sich angesichts der Genese des Textes nicht bestreiten,

„daß hier vor der Hierarchie (3. Kapitel) die Kirche als Mysterium-sacramentum (1. Kapitel) und als Volk Gottes (2. Kapitel) behandelt wird und daß man diese Reihenfolge bewußt gewählt hat, nachdem ursprünglich eine andere, nämlich die traditionell hierarchiezentrierte intendiert war. *Lumen gentium* nimmt zwar keinen Satz von Pastor Aeternus, der Kirchenkonstitution des I. Vaticanums, zurück, dennoch erscheint die Lehre vom päpstlichen Primat und der Unfehlbarkeit jetzt doch in einem anderen Licht. Der Papst wird in das Bischofskollegium eingebunden, freilich ohne dass dies rechtliche Konsequenzen hätte.“⁵³

50 Walter, P., Der Geist der Freiheit und der Geist des Konzils, in: Metz/Ruhstorfer, Christlichkeit der Neuzeit, 193-204.

51 Dazu Kreuzer, A., Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck/Wien 2006.

52 Acerbi, A., *Due ecclesiology. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella ‚Lumen gentium‘*, Bologna 1975.

53 Walter, Der Geist der Freiheit, 199.

So bleibt verfassungsrechtlich zwar alles beim Alten. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass seit den sechziger Jahren ein neuer Geist in die katholische Kirche Einzug gehalten hat. Eine Theologie aus dem Geist des neuzeitlichen Humanismus wurde ebenso möglich wie eine Theologie aus dem Geist moderner Anthropologie. Freilich stellt sich damit die Frage, ob das Konzil bereits das Ende einer späten Rezeption der Neuzeit und der Moderne darstellt oder ob damit das „aggiornamento“ erst als eine bleibende Aufgabe beginnt. Damit verbunden ist die Überlegung des italienischen Kirchenhistorikers Giuseppe Alberigo, ob das Konzil nur vom „Buchstaben“ oder eben auch vom „Geist“ her zu erschließen sei. Festzuhalten ist hier zunächst, dass mit dem Konzil auch der Geist der Freiheit in die Katholische Kirche Einzug gehalten hat. Eine Arbeitsteilung in Sachen Freiheit und Institution kann es nach dem Konzil jedenfalls nicht mehr geben, so Peter Walter:

„Die Kirchen der Reformation seien die Kirchen der Freiheit, so die protestantische Selbsteinschätzung, der die katholischen Kritiker entgegenhalten, sie seien gar keine Kirchen, sondern christliche Gemeinschaften, in denen die Beliebigkeit oberstes Prinzip sei. Auf der anderen Seite steht die römisch-katholische Kirche, die nach ihrem offiziellen Selbstbild wie nach ihrer Außenwahrnehmung der Hort der Institution sei. Früher unterschied man zwischen der ‚Kirche des Wortes‘ und der ‚Kirche des Sakramentes‘, eine Unterscheidung, die das II. Vaticanum hat obsolet erscheinen lassen. Nun möchte man zwischen der ‚Kirche der Freiheit‘ und der ‚Kirche der Institution‘ unterscheiden. Mit Berufung auf das II. Vaticanum muß auch dieser widersprochen werden.“⁵⁴

3. Bleibende Aufgaben

Ohne Zweifel machte das „aggiornamento“ seither durch die Arbeit verschiedenster Bischöfe, Theologen und einfacher Gläubiger deutliche Fortschritte. Die offene Auseinandersetzung mit neuzeitlichem Denken von Erasmus bis Fichte und Hegel, mit modernem Denken von Feuerbach bis Heidegger wurde ebenso selbstverständlich wie die Aufnahme der modernen Schriftauslegung (historisch-kritische Methode) und anderer neuer Humanwissenschaften, von der Sozialwissenschaft bis zur Psychologie, auch wenn diese Rezeptionsgeschichte ohne Zweifel noch nicht abgeschlossen ist. Zudem ist es eine geschichtliche Tatsache, dass die Öffnung für das neuzeitliche und moderne Denken mit dem Aufbruch der so genannten Postmoderne zusammenfiel. Die Distanz zwischen Kirche und Zeitgeist war größer als ge-

54 Ebd.

dacht. Während die Kirche noch mit der Aufarbeitung von Humanismus und Anthropologie beschäftigt war, entzog Michel Foucault dem modernen Denken den Boden unter den Füßen. Gerade war der Mensch in seiner Weltlichkeit in das Zentrum katholischen Selbstverständnisses gerückt – Stichwort „anthropologische Wende“ –, da wettete Foucault, „dass der Mensch verschwindet, wie am Meerufer ein Gesicht im Sand“.⁵⁵ Im Herzen des neuen Denkens stand nicht mehr der humanistische Mensch der Neuzeit, nicht mehr der anthropologische Mensch der Moderne, sondern der symbolische Mensch der medialen Wirklichkeit. Der Mensch der Postmoderne lebt primär in medial vermittelten Zeichenstrukturen zwischen SMS und WWW. Diese vernetzte Welt beschreibt der Philosoph Claus-Artur Scheier wie folgt:

„So leben wir denn nicht mehr in der industriellen Moderne, sondern in einer Moderne danach. Diese ‚Postmoderne‘ sei hier mediale Moderne genannt. Ihre allgemeine Signatur ist seit dem Erscheinen von Foucaults Buch [Les mots et les choses, 1966] sehr viel deutlicher geworden – es ist, salopp gesagt, nicht mehr die Welt der Schreibmaschinen und der zwei Fernsehprogramme, sondern die Welt der Computer, des Internet, der Datenautobahnen und der globalen Vernetzung.“⁵⁶

Viele, die in der Folge des Konzils eine umfassende Versöhnung von Kirche und Welt, Christentum und Zeit erhofft hatten, wurden enttäuscht. Mit der Postmoderne entwickelte sich eine neuartige Kultur des Pluralismus und der Besonderheit des je Anderen, auf die die Kirche in keiner Weise vorbereitet war. Während sie sich redlich mühte, die Entwicklungen der letzten 500 Jahre nachzuholen, machte der Zeitgeist seinerseits einen Sprung, der sich in den kulturellen und politischen Umbrüchen von 1968 und 1989 manifestierte. Es scheint, dass manche amtliche Vertreter der Kirche von der Geschwindigkeit und der Richtung der gesellschaftlichen und kirchlichen Dynamik überrascht wurden und Angst vor der eigenen Courage bekamen. Gerade weil das

55 Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1971, 462. Das französische Original, *Les mots et les choses*, erschien 1966.

56 Scheier, C.-A., *Das Ende des Menschen – der Anfang der Menschlichkeit?*, in: Thurnherr, U. (Hg.), *Menschenbilder und Menschenbildung. Interdisziplinäre Vortragsreihe zu Grundfragen der modernen Anthropologie*, Frankfurt/New York 2005, 135-149, 138. Auch Schüssler Fiorenza, E., *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 2004, 89: „Während der Begriff der Moderne durch Kapitalismus, Industrialisierung, liberale Demokratie, Kolonialismus und Globalisierung gekennzeichnet wird, ist das Verständnis der Postmoderne sprachlich symbolisch bestimmt.“

Konzil in den sechziger und siebziger Jahren zu einem noch nie da gewesenen Tempo der Veränderungen innerhalb der Kirche führte, wurde amtlicherseits ein Gang zurückgeschaltet. Ja, es konnte der Eindruck entstehen, dass da und dort die Möglichkeiten des Rückwärtsgangs neu ausgelotet wurden. Die Grenzen zwischen Kirche und Welt, Klerus und Laien, Männern und Frauen, Rom und den anderen Konfessionen, Christentum und den anderen Religionen wurden neu gezogen, wobei häufig auf die althergebrachten Denkformen und Argumentationsmuster zurückgegriffen wurde. So wurde die Entwicklung zur Versöhnung von Kirche und Zeit im Sprung gehemmt.⁵⁷ Zeichnete sich, nachdem die postkonziliare Euphorie verfliegen war, eine gewisse Wiederholung der Vorgänge der klassischen Moderne ab? Jedenfalls begann man sich innerhalb der katholischen Kirche neu auf ihre Grundlagen in Patristik und Scholastik zu besinnen. Sollten die eigenen Reihen mit verschiedenen Maßnahmen wieder geschlossen, die Reinheit des Glaubens wieder gegen die Anpassung an eine feindliche Außenwelt, nunmehr den Post-Modernismus, in Anschlag gebracht werden? Doch ist es schwer möglich, einmal geschleifte Bastionen zu restaurieren.

An diesem kritischen Punkt ist es nun wichtig, zwischen tatsächlichen Verfallserscheinungen in unserer Welt und den „Zeichen der Zeit“ zu unterscheiden. Gewiss gibt es eine schockierende Fixierung unserer Gegenwart auf die ökonomische Dimension des Daseins. Aspekte neuzeitlicher Freiheit konnten zum Freibrief für einen entgrenzten Turbokapitalismus verkommen. Die Freisetzung des Individuums führte auch zur Vereinzelung und Vereinsamung von Massen. Die Konzentration auf die weltliche Wirklichkeit ließ die Idealität der Wahrheit vergessen. Wissenschaftsgestützte Nützlichkeitsbewertungen traten an die Stelle von verbindlichem Wissen. Plurale Unverbindlichkeit schien ein notwendiger Begleiter des gesellschaftlichen Pluralismus zu sein. Dramatische Auflösungserscheinungen bisheriger Ordnungsstrukturen waren unverkennbar. Und tatsächlich befindet sich auch der christliche Glaube seit vierzig Jahren „buchstäblich in einem Sturzflug, was [seine] öffentliche Relevanz betrifft“.⁵⁸ Zeichen dafür sind nicht nur die schnell abnehmende Zahl der Gläubigen, der Kirchenbesucher, der Priesteramtskandi-

57 Vgl. Krätzl, H., Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling ⁴1999.

58 Müller, K., Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne, in: Knapp, M./Kobusch, T. (Hgg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin/New York 2001, 41-55, dort 41.

daten und der Ordensleute, sondern auch das Schwinden der geistlichen Autorität. Eigentümlicherweise scheinen das Beharren auf Verbindlichkeit und die Auflösung derselben in einer direkten Proportionalität zuzunehmen. Zugleich aber „wabert Religiöses buchstäblich aus allen Ritzen auch der derzeitigen westlichen Gesellschaften“,⁵⁹ denn mit dem Übergang in die Postmoderne verliert auch die antireligiöse Dimension der Moderne ihre Glaubwürdigkeit. In diversen Schüben kommt es seither immer wieder in den westlichen Gesellschaften zu einer eigentümlichen Nachfrage nach Religion und Spiritualität. Ohne Zweifel wächst auf breiter Front das Bedürfnis nach geistiger und geistlicher Verbindlichkeit.⁶⁰ Strenge Formen der Religiosität haben Konjunktur. Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch diverse religiöse Fundamentalismen in diesem Kontext ihren Ursprung haben. Doch erreicht der anhaltende religiöse Boom die Gemeinden der großen Kirchen entweder gar nicht oder doch nur peripher.⁶¹

Seit anderthalb Jahrzehnten ist Religion zum philosophischen Modethema avanciert. Gerade innerhalb der postmodernen Philosophie Frankreichs kam es zu einer „theologischen Wende“ der Philosophie.⁶² An diesem Ort ist es geboten, in aller Entschiedenheit festzuhalten, dass postmoderne Philosophie gerade keine Unverbindlichkeit predigt. Sie steht durchaus nicht für Agnostizismus und Relativismus, nicht für bloßen Skeptizismus und nicht für indifferenten Pluralismus.⁶³ Die Ethik des neueren französischen Denkens fordert eine radikale Beachtung des Anderen. Es gilt, dem Anderen gerecht zu werden. Dabei trägt der Andere, jeder Andere, die Spur des ganz Anderen auf seinem Antlitz. Gerade bezogen auf die Wurzel der Verbindlichkeit berührt die postmoderne Philosophie das Proprium der Theologie: Gott, das verbind-

59 Müller, Mehr als Kitt oder Stolperstein, 41.

60 Ruhstorfer, K., Wiederkehr der Religion? Theo-philosophische Perspektiven, in: Ders./Jürgasch, Th./Karimi, M. (Hgg.), Gegenwart der Einheit. Zum Begriff der Religion (FS Bernhard Uhde), Freiburg 2008, 59-85.

61 Eckholt, M./Walter, P. (Hgg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur (QD 224), Freiburg u.a. 2007.

62 Hier ist auf Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion zu verweisen. Kritisch dazu Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1992. Siehe auch Greisch, J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 Bde., Paris 2002-2004.

63 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (VAS 135), Bonn 1998, Nr. 5.

liche Geheimnis. Die Transzendenz Gottes wird zugleich radikalisiert und ausgeweitet auf die Andersheit des Anderen, jedes Anderen (Emmanuel Levinas). Der so genannte Tod des Menschen wird somit produktiv aufgenommen und zur Grundlage einer Ethik der Alterität und einer Kultur der Besonderheit (Jacques Derrida). Mit Levinas formuliert Derrida: „[...] die Beziehung zum Anderen – das heißt Gerechtigkeit“⁶⁴. Die Gerechtigkeit aber ist verbindlich. Wo die Normativität des weltlichen, empirischen, anthropologischen Menschseins dekonstruiert wird, taucht die Verbindlichkeit der Differenz auf. Nicht das statistische Mittel, nicht das massenhafte Mittelmaß ist maßgeblich, sondern der Respekt und die Achtung vor denen, die nicht einer menschlich-allzumenschlich konstruierten Norm entsprechen.⁶⁵ Der weiße, männliche Europäer einer bestimmten sexuellen Prägung wird nicht länger als das Maß des Menschseins empfunden. Gerade die Marginalisierten unserer Gesellschaft kommen zu einem neuen Ansehen. Damit aber wird gerade nicht Verbindlichkeit verabschiedet, sondern in neuer Weise ins Spiel gebracht. Im Hintergrund dieses neuen „Humanismus“⁶⁶ aber steht das Ethos der Bibel. Vor allem Emmanuel Levinas wusste sich von der Heiligen Schrift getragen. Doch erscheint auch die christliche Lesart der Bibel in neuer Weise im philosophischen Diskurs. So kann etwa die große Gerichtsrede in Mt 25,31-46 als Manifest einer christlichen Zuwendung zu den marginalisierten Anderen gelten. Nicht zuletzt Gianni Vattimo⁶⁷, Jean-Luc Marion⁶⁸ und Jean-Luc Nancy⁶⁹ haben in je eigener Weise deutlich gemacht, dass das Christentum hinter der Dynamik des abendländischen Denkens – bis hinein in die Postmoderne – steht. Vor allem der Gedanke der göttlichen *kénôsis* in Jesus Christus wird nach Vattimo zum „Leitfaden“ für die Geschichte des Abendlands.⁷⁰ Wenn aber die Menschwerdung Gottes die *Bedingung der Möglich-*

64 Derrida, J., Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt 1991, 45 und Levinas, E., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, München 1987, 124. Zum Ganzen siehe Letzkus, A., Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas (Phänomenologische Untersuchungen 15), München 2002.

65 Vgl. Derrida, Gesetzeskraft, 45.

66 Vgl. ebd.

67 Vattimo, G., Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München 2004.

68 Marion, J.-L., Dieu sans l'être, 2. ed., nouvelle éd., revue et augmentée, Paris 2002.

69 Nancy, J.-L., Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin 2008.

70 Vattimo, G., Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, 18, 39, 47.

keit unserer Geschichte und unserer Gegenwart ist, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe,⁷¹ dann verliert auch unsere postmoderne Zeit den Charakter des Fremden und Bedrohlichen für das Christentum. Es ist festzuhalten, dass Levinas, Foucault, Derrida und viele andere Denker der jüngsten Vergangenheit, die zu den schärfsten Kritikern unseres Zeitalters zählten, nicht das Christentum zu ihrem Gegner hatten, sondern Menschenverachtung, Totalitarismus, Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung, Diskriminierung, Zerstörung der Umwelt, Herrschaft des Geldes usw. waren entscheidende Kritikpunkte ihres Denkens und Wirkens. Bemerkenswerterweise treffen sich in vielen Punkten kirchliche und postmoderne Kritik an unserer Zeit. Nur am Rande kritisierten die Postmodernen bestimmten Formen des sklerotisierten Christentums. Doch können solche Angriffe auch zum Anlass für kirchliche Selbstkritik werden. Gewiss kann und muss die Kirche ihrerseits das postmoderne Denken differenziert betrachten. Viele Unklarheiten gilt es, ins Reine zu bringen. Vor allem kommt es darauf an, das Wort Gottes klar und deutlich zur Sprache zu bringen. Es ist zu aufzuweisen, dass und wie die Heilige Schrift *die* Inspirationsquelle unserer Kultur ist, denn „[i]n seinem Wort hat Gott alles gesagt“ (KKK 65). Die Verbindlichkeit der Heiligen Schrift wäre dann durch die Neuzeit, die Moderne und eben auch die Postmoderne hindurch in neuer Weise zu erschließen.

In unseren Tagen ereignet sich eine Krisis, der ein „Wachstum im Glaubensverständnis“ zu Grunde liegt. Zu Recht verweist der *Katechismus der Katholischen Kirche* auf die Rolle, die die Vernunft (*intellegentia*) in diesem kritischen Wachstumsprozess spielen muss. Der Glaubenssinn der Menschen des beginnenden dritten Jahrtausends sowie ihre gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeiten sind hier ebenso gefragt wie die Autorität des Lehramts. Dabei ist es entscheidend, die verschiedenen Instanzen zu verbinden: Heilige Schrift, Vernunft, kirchliches Amt und die theologisch-philosophische Tradition und dabei auch diejenige geschichtliche Dynamik, die sich außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche ereignet hat. Denn nur wenn die Kirche die Verbindung mit den Entwicklungen der Welt nicht verliert (vgl. GS 1), kann sie ihre geheimnisvolle Verbindlichkeit wahren. Kirche und Zeit müssen innerlich in Verbindung bleiben, um stets neue Verbindlichkeit zu generie-

71 Ruhstorfer, Christologie.

ren.⁷² Nur so kann sich das Wort Gregors erfüllen: „[D]ie göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden“.

Vielleicht sind die vielfältigen Auflösungserscheinungen in unseren Gesellschaften gerade die Folge der Tatsache, dass die Verkündigung der Kirchen die heutigen Menschen nicht erreicht? Eine radikal geistesgegenwärtige Kirche könnte durch ihr kraftvolles Wort neue Orientierung stiften. Indem die Kirche Brücken zur Gegenwart baut, kann sie das erlösende Wort zusprechen. Dabei gilt es, Innen und Außen neu zu bestimmen, denn die wahren Fortschritte der Kultur und der Gesellschaft, des Denkens und Wissens sowie des Lebens und Kommunizierens sind vom göttlichen Geheimnis getragen. *Gaudium et spes* hat dies bereits in aller Klarheit gesagt. Das *verbindliche Geheimnis* aber kann die Menschen nur dann betreffen, wenn sich die Botschaft vom menschengewordenen Gott aus dem Herzen der Gegenwart in je neuer Weise zuspricht. Dabei darf die Kirche der stets fortschreitenden Zeit nicht einfach nachlaufen, vielmehr muss es ihr gelingen, sich selbst wieder als *Movens* ins Herz der Gegenwart zu bringen. Um in ein angemessenes Verhältnis zu gelangen, darf die Verkündigung weder Vergangenes bloß wiederholen wollen noch von Wesentlichen ablassen. Den Anspruch auf Verbindlichkeit kann aber nicht – wie Hegel schon sah – „Härte, objektiver Befehl, äußerliches *Daraufhalten* [...]“ durchsetzen. Die „Macht des Staates tut es nicht“ – die Macht der Kirche ebenso wenig. Die Kirche darf aber ihren verbindlichen Anspruch nicht aufgeben. Wehe, wenn „das Salz dumm geworden“, wie Hegel mit der Lutherbibel festhält.⁷³ Es bleibt bestehen: „Ihr seid das Salz der Erde“ (*Mt* 5,13). Jenseits einer bloßen Verabsolutierung von Ansprüchen – „the absolute“ –, jenseits der Auflösung von Wahrheit – „the dissolute“ – gilt es sich immer wieder auf die Suche zu machen nach der aufgeschlossenen und entschlossenen Verbindlichkeit – „the resolute“.⁷⁴ Doch ist eine herzhafteste Verbindlichkeit nur durch eine angstlose Zuwendung zur Gegenwart zu finden. Angst ist ein schlechter Ratgeber. Die Kirche hat keinen Grund, sich zu fürchten, vielmehr hat sie einen Grund, sich *nicht* zu fürchten: Jesus Christus. Auf diesem Fundament – und kein anderes kann gelegt werden (1 *Kor* 3,11) – kann, darf und muss die Kirche Gedankenfrei-

72 Siehe dazu auch Keller, C., *On the mystery. Discerning divinity in process*, Minneapolis 2008.

73 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Hamburg 1995, 95.

74 Keller, *On the mystery*, 173-176.

heit gewähren, denn die Wahrheit befreit (Joh 8,32). Nur aus Freiheit wächst Verbindlichkeit.