

wahren Sinn und die Auslegung der Schriften zu urteilen. Damit ist im Blick, was bereits in der Konzilstheologie erkannt wurde: Die Kirche im Ganzen, der die Einzelnen die Einpflanzung des Glaubens und dessen Überlieferung verdanken, ist die wesentliche Instanz für die Interpretation der Schrift. Sie trägt den *consensus antiquitatis et universitatis*. Bei Luther liegt hingegen der Akzent auf dem Verhältnis Christi zum einzelnen Gerechtfertigten und der *ecclesia invisibilis*. Die sichtbare Kirche wird mit der Tradition der Kritik unterworfen.

3. Als dritte Glaubensinstanz wird der einmütige Konsens der Väter genannt, eine Formel, die in der Patristik bereits geprägt wurde.<sup>274</sup>

Der dritte Abschnitt dieses Dekretes umfasst schließlich rechtliche Vorschriften für den Druck der Heiligen Schrift.

Überblickt man diese grundsätzlichen Aussagen des Trienter Konzils, so werden hier als entscheidende Vermittlungsinstanzen des Glaubens die Paratheke in der Form der Schrift und der nicht näher bestimmten mündlichen apostolischen Überlieferung genannt. Dieser Paratheke ist das Glaubensbekenntnis als *regula fidei* zugeordnet, das in allen Kirchen rezipiert ist und von der römischen Kirche bekannt wird. Als Vermittlungsinstanzen im geschichtlichen Prozess werden die Kirche im Ganzen und ferner der Konsens der Väter genannt. Das Konzil selbst versteht sich als Instrument, um die Reinheit des Evangeliums und die Aufhebung der Irrtümer in der gegenwärtigen Kirche zu besorgen. Damit sind formal jene theologischen *Topoi* – das heißt „Orte“, Bereiche, Instanzen, aus denen Argumente für den diskursiven Wahrheitsfindungsprozess zu beziehen sind – genannt, die das Mittelalter benutzt, aber nicht in gleicher Prägnanz herausgestellt hat.

#### b) Die Lehre des Melchior Cano von den *Loci theologici*

Die Erörterung und Festlegung der maßgeblichen Bezeugungsinstanzen, welche das Trienter Konzil an den Anfang seiner Arbeiten setzte, wird von Melchior Cano fortgesetzt und systematisch entfaltet.<sup>275</sup> Hier ist auf die *loci theologici* des Melchior Cano (1509–1560) zu verweisen, der seinerseits 1551–1552 auf dem Konzil von Trient weilte. Cano setzt sich zunächst in Alcalá de Henares, dann ab 1546 in Salamanca intensiv mit Thomas auseinander und kommentiert ab 1548/49 die *Summa theologiae*; die Fragestellung der *Loci* ist hier bereits angelegt, beschäftigen sich doch auch andere Vertreter der Schule von Salamanca in ihren Thomaskommentaren mit dem Thema der theologischen Erkenntnisquellen. Besonders Canos Lehrer Francisco de Vitoria ist hier zu nennen. Er zählt neun verschiedene *loci* auf, unterscheidet für die Theologie spezifische Bezeugungsinstanzen und gewichtet ihre Autorität. Allerdings wechselt die Begrifflichkeit und es kommt noch nicht zu der Systematisierung, wie Cano sie vornimmt.<sup>276</sup> Cano beginnt etwa zeitgleich mit

<sup>274</sup> Vgl. oben Abschnitt C.I.

<sup>275</sup> Vgl. B. Körner, Melchior Cano, *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

<sup>276</sup> Vgl. Körner, a.a.O. 78f.

den genannten drei Dekreten von Trient, welche 1546 verabschiedet werden, mit seinen Arbeiten an den *loci*, die schließlich posthum 1563 in Salamanca gedruckt werden. Der Dominikaner hat damit der Theologie eine Struktur gegeben, welche bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts maßgeblich bleibt. Es ist eine Struktur, durch die die Theologie als Sprachgestalt des eschatologischen Glaubens, der ein für alle Mal in Christus bezeugt wurde, ihre geschichtlichen Vermittlungsinstanzen artikuliert.

Durch die Lehre von den *Loci theologici* wird nicht nur eine Antwort auf Luthers Traditionskritik gegeben. Es werden zugleich wesentliche Fragen des Nominalismus aufgegriffen und beantwortet. Melchior Cano gelingt die Beantwortung dieser Fragen, indem er – als Thomist und damit als Vertreter der *via antiqua* – auf die Lehre des Aristoteles von der Topik und Dialektik zurückgreift, diese Lehre aber für die Theologie entscheidend transformiert und als formales Moment dieser Transformation den bei Ockham vorausgesetzten Wissenschaftsbegriff einbezieht. Melchior Cano gibt der Theologie – die damit zur dogmatischen Theologie wird<sup>277</sup> – den Wissenschaftscharakter zurück, den ihr Wilhelm von Ockham abgesprochen hatte. Zugleich vollzieht er so nicht einfach eine Rückkehr zu Thomas, sondern entwickelt eine eigene theologische Konzeption, die im Spannungsfeld von Thomismus und Nominalismus unter Rückgriff auf die aristotelische Topik und ihre Rezeption durch Agricola und die Pariser Schule die Form einer „dialektisch orientierte[n] Theologie der Kontroverse“ annimmt, „die sich auf die Legitimationskraft der Quellen stützt.“<sup>278</sup> Cano rezipiert so auf innovative Weise die neueren Weiterentwicklungen der Logik und Topik im 16. Jahrhundert für die Theologie. Im folgenden sollen zunächst die *loci* vorgestellt werden. In einem nächsten Schritt soll das Profil geklärt werden, das die Theologie durch die Lehre von den *loci* erhält.

Was versteht Melchior Cano unter den *loci*, den Orten der Theologie? In Buch 1, Kap. 3 unterscheidet er sein Vorhaben von jenen katholischen Werken, aber auch den Schriften eines Philipp Melanchthon und Calvin, welche die großen und bedeutenden Kapitel der Theologie *loci communes* nannten, etwa die Rechtfertigung, die Gnade, die Sünde, den Glauben etc. Cano schließt sich an Aristoteles an, der die *Topoi* als „argumentorum sedes“ charakterisierte: Orte, an denen die Argumente für Disputationen gefunden werden können. In Analogie dazu will Cano *loci theologici* vorlegen, die gleichsam „domicilia omnium argumentorum theologicorum“ sind, Behausungen aller theologischen Argumente, aus denen die Theologen ihre Argumentationen zur Bekräftigung des Glaubens oder zur Zurückweisung von Bestreitungen des Glaubens finden können. Die Theologie ist

<sup>277</sup> Vgl. E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit – Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978, 19–116.

<sup>278</sup> Körner, a. a. O. 39; vgl. hierzu V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510–1530)*, Madrid 1964 und ders., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de de Vitoria y Cano*, Madrid 1980.

damit als eine *ars inveniendi* gekennzeichnet, eine Kunst des Suchens und Findens, um Fragen hinsichtlich des Glaubens zu klären.

Cano zählt zehn Topoi auf und bemerkt dazu, dass er sich bewusst sei, dass es in der Zukunft wohl einige Theologen geben werde, die eine kleinere oder auch eine größere Anzahl nennen werden. Ihm komme es nicht auf die Zahl an, sondern darauf, dass kein überflüssiger Locus aufgezählt und kein notwendiger übergangen werde. Dadurch zeichnet sich ab, dass die Aufzählung einen pragmatischen und keinen systematischen, deduktiven Charakter hat.<sup>279</sup>

Die zehn Topoi sind:

1. „Die *Autorität der Heiligen Schrift*, die in den kanonischen Büchern enthalten ist;
2. die *Autorität der Überlieferungen Christi und der Apostel*, die, weil sie nicht geschrieben sind, von Ohr zu Ohr bis zu uns gekommen sind durch die Aussprüche der lebendigen Stimme;
3. die *Autorität der katholischen Kirche*;
4. die *Autorität der Konzilien*, vor allen Dingen der allgemeinen, in welchen die Autorität der katholischen Kirche waltet (residet);
5. die *Autorität der römischen Kirche*, die durch göttliches Privileg besteht und apostolische genannt wird;
6. die *Autorität der alten Heiligen*;
7. die *Autorität der scholastischen Theologen*, denen wir ebenso die Fachleute des Kirchenrechtes zufügen, denn die Lehre des Rechtes entspricht gleichsam von der anderen Seite her der scholastischen Theologie;
8. die *natürliche Vernunft*, die in allen Wissenschaften, die durch das natürliche Licht gefunden worden sind, weithin sich ausdehnt;
9. die *Autorität der Philosophen*, die der Führung der Natur folgen. Unter ihnen sind ohne Zweifel auch die kaiserlichen Rechtsgelehrten, die ebenso, wie ein Rechtsgelehrter sagt, die rechte Philosophie bekennen;
10. Die *Autorität der menschlichen Geschichte*, die entweder durch glaubwürdige Zeugen aufgeschrieben oder von den Leuten überliefert ist, nicht in abergläubischer Weise und auf Altweiber Art, sondern in ernstem und gleichbleibendem Geist.“

Die ersten sieben Topoi bezeichnet Melchior Cano als eigentümliche Orte, *loci proprii* der Theologie, d.h. der Theologie als Theologie zuzurechnende Fundstellen für Argumente; die drei anderen werden als *loci alieni*, als fremde *loci* bezeichnet. Die letzteren sind nicht weniger wesentlich als die ersten, aber die Theologie teilt sie mit den anderen Wissenschaften.

<sup>279</sup> Vgl. M. Cano, *De locis theologicis*, Lib. 1, Cap. ult. (Melchioris Cani, *Episcopi Canariensis opera*, hg. v. Hyacinthus Serry, Padua 1762, 2). Zur genauen Charakteristik der einzelnen Topoi, ihrer Beschreibung und theologischen wie geschichtlichen Einordnung vgl. die entsprechenden Kapitel bei Körner, a.a.O. 161–274.

Die beiden ersten *loci* bezeichnen die Glaubenshinterlassenschaft, die Paratheke. Der dritte *locus* nennt die Kirche, die als Gesamtsubjekt aus dem Glauben resultiert. Diese *loci* sind konstitutive Orte der Theologie. Die vier folgenden sind von den ersten sachlich unterschieden: Die Konzilien, die römische Kirche, die Autorität der Kirchenväter und die Autorität der scholastischen Theologen und Kanonisten sind Größen, durch die das Traditionsgeschehen vermittelt wird. Sie beziehen sich inhaltlich und formal auf die konstitutiven *loci*. Knapp charakterisiert Melchior Cano die Konzilien und ihre Autorität: In den Konzilien waltet die Autorität der katholischen Kirche. Sie tritt gleichsam darin zutage. Hier ist die Lehre des ersten Jahrtausends aufgegriffen: Konzilien sind repräsentative Versammlungen der Bischöfe, die den Konsens der gegenwärtigen Kirche zu erheben und den Konsens mit der alten Kirche sicherzustellen haben.

Wenn beim fünften Topos, der Autorität der römischen Kirche, auf ihre apostolische Tradition abgehoben wird, so klingt in dieser Kennzeichnung an, dass die römische Kirche aufgrund ihrer geschichtlichen Fundamente in einer besonderen Weise Zeugin des apostolischen Glaubens ist. Auch dies gehört zur Tradition der patristischen Kirche.

Mit dem Verweis auf die Kirchenväter und die scholastischen Theologen bzw. die Kirchenrechtler, nennt Cano die Vordenker der *sapientia christiana*, der mittelalterlichen Theologie und der Kanonistik.

Die Bezeichnungen der drei *loci alieni* sind genau gewählt. Der erste *locus* ist die *ratio naturalis*. Die Begründung für diesen Topos gibt Melchior Cano durch den Hinweis, dass diese große Heimstätte theologischer Argumente von den Theologen selbst zusammen mit anderen Wissenschaftlern ausgebaut und gepflegt worden ist. Cano geißelt jenen Typ von Theologen, die – wie Luther – sich von den „Argumenten der Natur“ schauernd abwenden, „als ob sie der Theologie entgegengesetzt und feindlich wären“ (I. IX, c. 2). Man spürt der Argumentation Melchior Canos gegen diese Position die Hemdsärmlichkeit der damaligen kontrovers-theologischen Diskussionen an. Man reiße dem Theologen ja die „Menschlichkeit“ (*humanitas*) aus, wenn man ihm den Gebrauch der vernünftigen Wissenschaft verbiete. Wenn der Gebrauch der Vernunft verboten würde, welcher Unterschied und Abstand bestünde dann nicht nur zwischen den Theologen und den Ungebildeten, sondern den Theologen und dem Vieh. Und was wäre die menschliche Vernunft ohne die Philosophie, die Dialektik bzw. die anderen Disziplinen der menschlichen Vernunft? Solche und ähnliche polemische Fragen fasst Cano dann in einer dreifachen Argumentation zusammen: Ohne die *ratio naturalis*, wie sie sich in den Wissenschaften artikuliert, kann der Theologe weder die Menschlichkeit in der Theologie pflegen und entfalten, noch kann er den Glauben schützen und auslegen, noch kann er überhaupt Theologie treiben. Ohne den Gebrauch der Vernunft und der Wissenschaften bleibt der Glaube eine „*sancta rusticitas*“ (I. IX, c. 4), die zwar verdienstlich ist, in ihrer Einfachheit aber schadet, wenn sie dem Gegner nicht zu widerstehen vermag. Auf der anderen Seite verweist aber Cano auch jene Theologen in Schranken, die Allotria treiben, sich lediglich an Fragen der natürlichen Wissenschaften interessiert zeigen und die Heilige Schrift, die Väter

und die theologische Überlieferung nicht ordentlich kennen (I. IX, c. 1). Aber jede Trennung von Theologie und Vernunft erscheint Melchior Cano als absurd. Mit diesem Plädoyer verteidigt Cano Theologie als Sprachgestalt des Glaubens, wie sie im Mittelalter ausgebildet wurde.<sup>280</sup>

In der Theologie haben die Argumente aus der Autorität den Vorrang vor den Argumenten aus der Vernunft, weil Theologie im Glauben gründet, der die menschliche Fassungskraft übersteigt. Die Wahrheit des Glaubens ist durch den offenbarenden Gott verbürgt. Die Vernunft aber folgt wie eine Dienerin: „ratio sicut pedissequa sequitur“ (I. I, c. 2). Wegen des Wahrheitsbezugs des Glaubens gelten in der Theologie natürlich die *principia per se nota*, die den einzelnen Wissenschaften zugrunde liegen, und die daraus kraft der Vernunft entfalteten Argumentationen.

Den zweiten fremden Ort, den die Theologie mit anderen Wissenschaften teilt, bildet die *auctoritas philosophorum*, d.h. die Autorität der großen Denker und Juristen, insofern ihre Argumente oder Konklusionen für die Theologie bedeutsam sind.

Drittens spricht Melchior Cano von der *auctoritas historiae humanae* als einem letzten *locus* der Theologie. Theologie ist auf Kenntnis geschichtlicher Ereignisse angewiesen. Geschichtliche Ereignisse aber können nur – entsprechend dem an Aristoteles orientierten Wissenschaftsbegriff – erzählt und durch glaubwürdige Zeugen verbürgt werden.

Indem Cano seine Topologie entwirft, gibt er der Theologie ein neues Gepräge.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> Bezeichnenderweise spricht Melchior Cano in Bezug auf die *ratio naturalis* nicht von einer Autorität. Diese Besonderheit ist völlig korrekt. Melchior Cano bezeichnet die *ratio naturalis* als jene Vernünftigkeit, die alle Wissenschaften, alles Wissen in den unterschiedlichsten Gestalten durchzieht und ermöglicht. Diese *ratio naturalis* äußert sich primär in den Prinzipien der Wissenschaften, die entweder aus sich selbst heraus evident sind oder aus ersten Prinzipien und zwar mit Notwendigkeit abgeleitet sind. Aus diesen Prinzipien ergeben sich dann die mannigfachsten Konklusionen. Hier ist also nicht von einer Autorität zu sprechen, weil es auf der einen Seite um Evidenzen geht, nämlich um evidente Prinzipien, zum anderen um logische Folgerungen. In Bezug auf die Philosophen und Rechtsgelehrten spricht Melchior Cano wiederum von Autoritäten. Er hat im Blick Kernsätze von Philosophen, in denen sich ihre philosophische Argumentation gleichsam verdichtet. Sie können als Autoritäten ebenso eingeführt werden wie Konzilsentscheidungen, wenngleich als Autoritäten fremder Art.

<sup>281</sup> Vgl. P. Hünermann, Die Theologie und die universitas litterarum, in: ThQ 171 (1991) 316–329, insbesondere 323–327; außerdem ders., Dogmatik – topische Dialektik des Glaubens. In: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, hg. v. M. Kessler – W. Pannenberg – H.J. Pottmeyer (FS Seckler), Tübingen 1992, 577–592.

#### 4. Das Profil der dogmatischen Theologie

Um das Profil der neuen theologischen Struktur – die im Titel bereits als dogmatische Theologie gekennzeichnet wird – zu bestimmen, soll zunächst die topische Dialektik nach Aristoteles skizziert werden.<sup>282</sup> Im Anschluss daran wird die Theologie in ihrer Eigenart reflektiert.

Die topische Dialektik hat nach Aristoteles ihren Ort zwischen den apodiktischen, notwendigen Schlüssen der Metaphysik auf der einen Seite und der Sophistik mit ihren eristischen Folgerungen. Die Metaphysik leitet ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse aus Prinzipien her, die in sich einsichtig sind. Ihre Folgerungen haben schlechthin evidenten und notwendigen Charakter. Die Sophistik stellte eine Kunst dar, in Bezug auf jede behauptete Sache das Gegenteil zu erweisen. Mit seinem Konzept will Aristoteles jenen großen Bereich der Wirklichkeit in einer rationalen Weise durchdringbar machen, der nicht im Ausgang von evidenten Prinzipien durch notwendige bzw. zwingende Folgerungen bestimmbar ist. Die Dialektik hat die Aufgabe, eine lebensweltliche Rationalität sicherzustellen. Sie dient der rationalen Verständigung im Ausgang von Streitsituationen.

In Bezug auf irgendeinen Sachverhalt werden z.B. zwei unterschiedliche Aussagen getroffen. Jeder der beiden Kontrahenten sieht die Sache, die er zur Sprache bringt, durch die Position des anderen gefährdet. Wie kann man zu einer rationalen Entscheidung kommen? Es geht darum,

„einen Weg zu finden, auf dem man zu Schlussfolgerungen über jede vorgelegte Frage aufgrund anerkannter Sätze wird gelangen können und sich nicht in Widersprüche verwickelt, wenn man selbst das Wort führt“.<sup>283</sup>

Auf beiden Seiten steht am Anfang Behauptung gegen Behauptung, die jeweils unreflektierte Einheit von Sache und Verständnis bzw. Sache und Wort in der Aussage eines jeden der Kontrahenten. Das erste Moment der dialektischen Bewegung besteht darin, These und Gegenthese auf ihre Voraussetzungen und Folgerungen hin zu bedenken und zu durchlaufen. In einem solchen Durchlaufen und Bedenken des eigenen Satzes und des Gegensatzes auf die Voraussetzungen hin, ereignet sich eine eigentümliche Veränderung der jeweiligen Positionen. Es geht im Kontrast auf, wie jeder der beiden Partner von anderen Voraussetzungen her zu seiner Aussage über die Sache kommt und wie sich die Voraussetzungen des Streitpartners von den eigenen Voraussetzungen unterscheiden. Aufgedeckt wird an beiden Positionen die bestimmte Weise des Zugangs zur Sache, die in der unmittelbaren Affirmation nicht bewusst und wie verdeckt ist. Diese erste Phase im dialektischen Prozess könnte man die Phase der Erörterung nennen, weil die unmittelbare Ein-

<sup>282</sup> Zur Topik des Aristoteles und zum Weg ihrer Überlieferung über Cicero, Boethius, das Mittelalter und die humanistische Tradition vgl. Körner, a.a.O. 108–146.

<sup>283</sup> Aristoteles, Topik, 100 a, 18–21 in: Ders., Organon, Bd. I: Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse: griechisch-deutsch, hg., übers., mit Einl. u. Anm. versehen von H.G. Zekl (Philosophische Bibliothek 492) Hamburg 1997, 2f. (eigene Übersetzung).

1. Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Ereignis, das wesentlich auch durch die Medien ermöglicht wurde. Der Erwartungshorizont vor dem Beginn des Konzils war in einem erheblichen Maß durch die Medien mitbedingt. Sie haben zugleich die Konzilsväter befähigt, sich in einer der ersten Sitzungen des Konzils mit einer Botschaft an die gesamte Welt zu wenden. Wir stoßen hier auf die moderne Kommunikationsstruktur öffentlicher Art, die zugleich verbunden ist mit einer gewissen gesellschaftlichen Freiheitsstruktur. Öffentliche Medien sind nicht denkbar ohne Gewährleistung einer Freiheit der Information. Zugleich tauchen hier erhebliche Fragen in Bezug auf Kirche auf. Verzerrt die öffentliche Kommunikationsstruktur der Medien nicht auch das innerkirchliche Gefüge der Autoritäten und Kommunikationswege? Was bedeutet dies für die unterschiedlichen Loci theologici?
2. Das Zweite Vatikanische Konzil ist als Ereignis und in seinen Dokumenten nicht verständlich ohne eine Theologie, die das frühmoderne Wissenschaftsmodell, wie es noch in der Neuscholastik gepflegt wurde, hinter sich gelassen hat und nach einem heutigen Wissenschaftsbegriff organisiert ist. Was ergibt sich daraus für die Vermittlung des Glaubens, für die überlieferten Autoritäten? Der Wissenschaftsbegriff bezeichnet ja jeweils einen spezifischen Gebrauch, eine spezifische Pragmatik im Umgang mit Daten und Ergebnissen. Was verändert sich hier? Ergeben sich nicht neue Aspekte, die in der überlieferten Sprachgestalt der Theologie nicht gegeben waren? Dieser heutige Wissenschaftsbegriff ist zugleich aufs engste verknüpft mit der Realität der modernen Bildungsgesellschaft. Auch hier ergeben sich erhebliche Anfragen in Bezug auf die Vermittlung des Glaubens in die heutige Situation hinein.

Im folgenden Abschnitt sollen deswegen zunächst diese beiden Problemfelder skizziert werden, um darauf aufbauend die Perspektiven für die gegenwärtige Gestalt der dogmatischen Prinzipienlehre zu entwickeln.

## D MODERNE DOGMATISCHE ARBEITSWEISEN UND KRITERIOLOGIEN ALS WAHRHEITSVERMITTLUNG DES GLAUBENS

### I. Der gewandelte Rahmen für die moderne Sprachgestalt des Glaubens

#### SATZ 12:

Das Umfeld für die moderne Sprachgestalt des Glaubens bilden die Welt der Medien und der korrespondierenden Wirtschafts- und Bildungsgesellschaft. Die moderne Medienwelt repräsentiert eine eigene Sprachwelt, in der Kirche nicht nur vorkommt, sondern weitgehend funktioniert. Voraussetzung der modernen Medienwelt ist die Wirtschafts- und Bildungsgesellschaft, die durch einen neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff mit konstituiert ist und ein Gefüge funktionaler Spezialisierungen umfasst.

Charakterisieren wir zunächst die Medienwelt als eine eigene Sprachgestalt. Man kann sich den Wandel, der sich vom Ende des 18. Jahrhunderts an in der Ausbildung dieser neuen Sprachgestalt ergibt, an der Geschichte des Begriffs „öffentlich/Öffentlichkeit“ verdeutlichen. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gibt es den Begriff der Öffentlichkeit nicht. *Publicus* bezeichnet von der Antike bis ins letzte Viertel des 18. Jahrhunderts hinein alles, was mit der Repräsentanz des Ganzen zu tun hat. So ist der Adlige, der Standesherr eine *persona publica*, der Gemeine oder der *privatus* gehört zum Volk. Er repräsentiert nicht das Ganze. Eine Überleitung zum Gebrauch des Wortes „öffentlich, Öffentlichkeit“ seit dem 19. Jahrhundert bildet die Phase des Absolutismus, weil hier die Bedeutung des Wortes „staatlich“ mit dem lateinischen *publicus* identisch wird. Weitere Vorboten des neuen Begriffs sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Frankreich die „opinion publique“ und in England „public esteem“. Hier meldet sich der Anspruch des Bürgertums auf Beachtung. In seiner berühmten Schrift „Was ist Aufklärung“ von 1784 fordert Kant die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen“. Er unterscheidet dabei den privaten Gebrauch, den z.B. der Beamte von seiner Vernunft macht und kontrastiert diesen mit dem Vernunftgebrauch des Wissenschaftlers:

„Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht.“<sup>325</sup>

Entscheidend ist die Korrelation des Gelehrten mit dem gelehrten Publikum. Zugleich wird auch das Medium genannt, das den Gelehrten und das Publikum verbindet: das Publikum wird als „Leserwelt“ bezeichnet und damit wird auf die Ende des 18. Jahrhunderts enorm zunehmende wissenschaftliche Publikationstätigkeit Bezug genommen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird die Öffentlichkeit im Zusammenhang mit der liberalen Staatstheorie zu einem konstitutiven Moment: Gegen die Disziplin einer absolutistischen Kabinettpolitik und Verwaltung wird die Öffentlichkeit der parlamentarischen Verhandlungen, der Gerichtsverhandlungen, die Öffentlichkeit der Presse und des literarischen Verkehrs gefordert. Diese Forderungen werden in Deutschland mit der Revolution von 1848 und der Aufhebung der Vorzensur erfüllt.

Ist die erreichte Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert zunächst wesentlich die nationale Öffentlichkeit mit der Presse als dem Medium, in dem alle öffentliche Belange behandelt und diskutiert werden, so verschieben sich mit der wachsenden Industrialisierung und Technisierung, der globaler werdenden Kommerzialisierung, die Grenzen. Arnold Gehlen nennt den ersten und den zweiten Weltkrieg die ersten beiden Ereignisse, in denen die *Erdbevölkerung sich selbst* erfährt und begegnet. Zugleich wird mit dieser Erfahrung der Globalität der Grad der Komplexität des alltäglichen Lebens unendlich gesteigert. Die funktionale Spezialisierung, die wir im Bereich der Wissenschaften antreffen, multipliziert sich im täglichen Leben, in Industrie und Wirtschaft. Bis in die Mitte des 20. Jahrhundert hinein waren mindestens 80 % der Erdbevölkerung in der Landwirtschaft beschäftigt. Es gab von daher einen breiten, gemeinsam geteilten Erfahrungsraum.<sup>326</sup>

Mit der sich steigernden Komplexität der Vorgänge auf der einen Seite und der ungeheuren Entwicklung der Massenmedien auf der anderen Seite gewinnt Öffentlichkeit eine neue Funktion:

1. Durch die Medien wird die unübersehbare Fülle der Ereignisse und Sachverhalte selektiert. Dabei bezieht sich die Selektion zunächst auf die ausgewählten Sachverhalte. Die Kriterien der Auswahl sind zum Teil vom Gewicht der Sache her begründet, zum Teil von der Medienwirksamkeit, von Einschaltquoten und kommerziellen Interessen. Die Selektion bezieht sich aber nicht nur auf die Sachverhalte. Die Sachverhalte in sich werden ja nicht mit ihren näheren Umständen, Ursachen, Ketten etc. entfaltet. Es wird im Grunde genommen ein sehr umrisshaftes Bild gezeichnet. Es werden Resultate, nicht Wege aufgewiesen. Es entsteht ein höchst oberflächliches „Informiertsein“. Auffällig ist

<sup>325</sup> I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Werke Bd. 6, hg. v. W. Weischedel) Darmstadt 1966, 55.

<sup>326</sup> A. Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek bei Hamburg 1961.

- ferner, dass die Selektion weltweit die gleichen Grundzüge aufweist und weitgehend gleiche Hauptthemen und Überschriften herausstellt.
2. Mit dieser Selektion wird dem Menschen zugleich ein Weltbild, ein Geschichtsbild, ein Selbstverständnis vermittelt. Es ist nicht so, dass die Selektionen und Reduktionen in ihrer Engführung und Einseitigkeit durchschaut werden. Die Darbietung der Informationen insinuiert, dass mit den wenigen Nachrichten das Wichtigste, was auf der Erde in den zurückliegenden Stunden passiert ist und was „man“ wissen muss, mitgeteilt wird. Was Welt, Mensch und Geschichte sind, wird aufgedeckt. Dabei besteht das Welt- und Geschichtsbild, das Selbstverständnis des Menschen, das dargeboten wird, in parataktisch geordneten Informationen, deren Mischung auf den Publikumsgeschmack abgestellt wird. Die Identität und Authentizität des Selbstseins des Menschen ist durch die Form des „man“ verstellt.<sup>327</sup>
  3. Durch die Medien wird schließlich eine öffentlich sanktionierte Sprachgestalt hervorgebracht, die Wertungen, ethische Auffassungen, kulturelle und ästhetische Momente ebenso vermittelt wie grundlegende Handlungsformen. Dabei ist angesichts der starken Globalisierungstendenzen eine internationale Angleichung festzustellen.
  4. Erfolgte im 19. Jahrhundert die Sozialisierung des Menschen, seine Einführung in das Verständnis der Gesellschaft, in die Sprache etc. wesentlich durch Familie, Schule, Kirchengemeinde usw., so hat heute die Welt der Medien und ihre öffentliche Sprachgestalt das Übergewicht gegenüber diesen anderen Institutionen, die „Erfahrung erster Hand“ vermitteln. Dieses Übergewicht der durch die globalen Medien vermittelten „Erfahrung zweiter Hand“ mit den entsprechenden Standards, Wertungen etc. hat sich z.B. deutlich in der Sondersynode über Afrika gezeigt.<sup>328</sup> Da die global verbreiteten Bilder und Informationen über Afrika auch in Afrika selbst dominieren, hat sich bei vielen Afrikanern ein negatives Selbstverständnis ausgeprägt.<sup>329</sup>

Was seit den Kirchenvätern unter dem Stichwort „dispersio animi“ z.B. von Augustinus thematisiert wurde bis hin zur Analyse des „Man“ und des uneigentlichen

<sup>327</sup> Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 7 1953, 114–129 (§ 25–§ 27).

<sup>328</sup> Vgl. P. Hünemann, Afrikanische Themen in Rom, Theologische Reflexionen aus europäischer Sicht, in: ThQ (1994), 177–184.

<sup>329</sup> Erzbischof R. Sarah schrieb zur Vorbereitung der römischen Sondersynode: „Das Bild, das sich das Ausland von Afrika macht, ist innerhalb von Afrika selbst allgegenwärtig: das Bild, das die Afrikaner von sich selbst haben, ist vielleicht noch viel negativer als das, was die Anderen sich von ihnen machen. Das Gefühl der Ohnmacht, der Eindruck, nie wirklich Zugang zu erhalten zu wie immer gearteten Fähigkeiten in zentralen Dingen des täglichen Lebens, in Technik, Wirtschaft oder Politik, nicht einmal in der Kultur, dieses Gefühl ist tief im afrikanischen Bewusstsein verankert ... Sagen wir es ohne falsche Scheu: Im Tiefsten der afrikanischen Seele gibt es heute das seltsame Gefühl, von Gott verdammt zu sein.“ Zitiert nach Hünemann, a. a. O. 178.

Daseins durch Martin Heidegger<sup>330</sup>, all dies gewinnt in der modernen Medienwelt eine ausgeprägte, organisierte, eigenveranstaltete Sprachgestalt. Dieser Hinweis soll nicht als Medienschelte verstanden werden. Er macht vielmehr darauf aufmerksam, dass die Medienwelt eine wichtige Hürde im Prozess der Umkehr ist, durch die der Mensch zum Heiligen, zu Gott, zu sich selbst und somit zum Anderen kommt.<sup>331</sup>

Wichtig ist nun, dass Kirche in der Moderne genau in dieser öffentlichen Sprachwelt vorkommt, ja weitgehend darin funktioniert. Die ganz überwiegende Anzahl getaufter Christen begegnet der Kirche und der Botschaft des Evangeliums primär in der Medienwelt, erst sekundär in direkten kirchlichen Kommunikationsformen. Dabei ergeben sich merkwürdige Verzerrungen: Der Papst wendet sich direkt an die Gläubigen und ist ihnen in vielen Fällen wesentlich näher als der eigene Bischof. Hier verschieben sich Zuständigkeiten und Gewichte völlig von der Logik der Medien her. Auf der anderen Seite wird etwa eine Enzyklika von 150 oder 200 Seiten in einer 20-Sekunden-Information zusammengefasst. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die Problematik anzudeuten, die hier aufbricht.

Dass mit dem weitgehenden Funktionieren der Kirche auf dem Weg der Medien auch Chancen gegeben sind, soll gar nicht in Abrede gestellt werden. Dies betrifft nicht nur die Möglichkeit, Fremde bzw. Fernstehende zu erreichen. Es darf auch nicht übersehen werden, dass gerade charismatische Persönlichkeiten mit ihrer Ausstrahlung eine Faszination auf die Medien und in den Medien auszuüben vermögen. Der gegenwärtige Papst ist nicht nur eine solche charismatische Persönlichkeit. Er versteht zugleich auch seine Botschaft oft in einer ungewöhnlich medienwirksamen Form zu inszenieren, etwa durch den Zettel, den er in die Klammern gesteckt hat, ein Gestus, der ihn der jüdischen Bevölkerung Israels unheim nahe gebracht hat.

Wir kommen zum zweiten Teil unserer These: Voraussetzung der modernen Medienwelt ist die Wirtschafts- und Bildungsgesellschaft. Zu ihr gehört der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff.

Es wurde oben angedeutet, wie sich mit der Ausbildung des Absolutismus die Öffentlichkeit zu verändern beginnt und eine Anbahnung der heutigen Situation

<sup>330</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 7 1953, 114–129, vgl. bes. S. 127: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des ‚Man‘ das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht aufgrund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den ‚Dingen‘, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern aufgrund des Nichteingehens ‚auf die Sachen‘, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“

<sup>331</sup> Vgl. Die Analysen über die religiöse Sprache und die Glaubenssprache in Kapitel B (bes. S. 38–53).

einsetzt. Diesem Vorgang entsprechen im Bereich der Wirtschaftsgeschichte der Merkantilismus, im Bereich der Produktions- und Arbeitsgeschichte die Entwicklung der Manufakturbetriebe.

In dieser Zeit verändert sich zugleich das Geldwesen. 1694 wird die Bank von England gegründet, 1716 die österreichische Universalbank, 1766 die königliche Bank in Berlin. In allen diesen Vorgängen bahnt sich ein Freisetzung- und Emanzipationsprozess des Menschen an, geschieht die Herauslösung des Menschen aus der Enge des Zunft- und Ständewesens, die Herauslösung aus der unmittelbaren Herstellung des ganzen Gebrauchsgegenstandes auf handwerkliche Art. In Bezug auf das Geld hat Georg Simmel diesen Umschwung wie folgt charakterisiert:

*„Im Korn, im Geflügel, im Wein, die der Grundholde in den Herrenhof liefert, steckt unmittelbar seine Arbeitskraft. Es sind gleichsam Stücke von ihm, die sich von der Vergangenheit, seinem lebendigen Interesse noch nicht gelöst haben. Entsprechend werden sie unmittelbar vom Empfänger genossen. Er hat ein Interesse an ihrer Qualität, und sie gehen sozusagen ebenso in ihn ein, wie sie von jenem persönlich ausgingen“<sup>332</sup>.*

Mit der Entwicklung des Geldes und vor allen Dingen mit der Universalisierung der Banknoten verschwinden diese personalen Momente von beiden Seiten nahezu völlig.

Diese Gesellschaft, welche sich im Absolutismus und im Merkantilismus herauszubilden beginnt, ist zugleich auch eine Bildungsgesellschaft. Nachdem einige kleine Herrschaftsgebiete Vorreiter waren, wird im 18. Jahrhundert im breiten Maß die allgemeine Schulpflicht eingeführt und damit die Bildung zur öffentlichen, staatlich veranstalteten Einrichtung erhoben. Die moderne, arbeitsteilige Gesellschaft ist zugleich Bildungsgesellschaft.

Wie sieht der Wissenschaftsbegriff aus, der sich in der Aufklärung vorbereitet und dann im 19. und 20. Jahrhundert rapide weiterentfaltet?<sup>333</sup> Der innere

<sup>332</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1977, 366.

<sup>333</sup> Diese Entfaltung des modernen Wissenschaftsbegriffs geht einher mit einem rapiden Ausbau des öffentlichen Bildungswesens. Ab 1850 setzt ein schneller Zuwachs der Studentenzahlen ein. Die innere Struktur der Universitäten verändert sich, weil im Rahmen der zunächst bleibenden vier klassischen Fakultäten die philosophische Fakultät mit der Ausbildung zahlreicher neuer Fächer beginnt. (Vgl. A. Diemer, *Geisteswissenschaften*, in: HWPB Bd. 3, Darmstadt 1974, 211f.). Dies betrifft ebenso die Geisteswissenschaften wie die Diversifikation der Naturwissenschaften. Parallel dazu entstehen die technischen Hochschulen. Ein zweiter immenser Schub ergibt sich von der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ab, und zwar in allen Kontinenten. In Deutschland verdreifacht sich die Zahl der Universitäten und technischen Hochschulen im Verlauf von etwa 30 Jahren. Im Verlauf von 25 Jahren – von 1960 ab – verfünffacht sich die Anzahl der Studenten. Analoge Entwicklungen zeigen sich in allen Kontinenten, in Lateinamerika ebenso wie in Asien bzw. in Afrika. Vgl. zur Entwicklung der Universitäten H.-W. Prahl, *Sozialgeschichte des Hochschulwesens*, München 1978 und ders. – I. Schmidt-Harzbach, *Die Universität. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, München–Luzern 1981.

„Motor“ ist – nach Hans Blumenberg<sup>334</sup> – die „theoretische Neugierde“: Die Emanzipation des Menschen aus allen auferlegten Schranken und Regeln des Fragens. Gesellschaftlich findet dieser Gedanke seinen Ausdruck in der Idee der Freiheit der Wissenschaft und der Forschung, die aufs engste mit der Idee der Menschenrechte, der Meinungsfreiheit, der Kommunikationsfreiheit zusammenhängt.<sup>335</sup>

Von diesen Voraussetzungen her artikuliert sich moderne Wissenschaft in eine nahezu unübersehbare Fülle von funktionalen Spezialisierungen.

Bernard Lonergan hat in seinem Werk „Methode in der Theologie“<sup>336</sup> in einer beeindruckenden Weise eine Ordnung der unterschiedlichen funktionalen Spezialisierungen der Wissenschaften überhaupt vorgelegt. Lonergan geht aus von einer transzendental-logischen Reflexion auf die Vollzüge und Synthesen, die zur vollen Konstitution von Wissen gehören. Er unterscheidet vier Ebenen, die Ebene des Erfahrens, des Verstehens, des Urteilens und des Entscheidens.

Auf der Ebene des Erfahrens geht es im Bereich der Wissenschaft um die Erforschung und Aufbereitung der Daten. Auf der Ebene des Verstehens um die unterschiedlichsten Formen von Verstehensmöglichkeiten in Bezug auf die gegebenen Daten. Auf der Ebene des Urteilens geht es um die abschließende Feststellung dessen, was etwas ist, und damit zugleich um die Einordnung dessen, was ist, in seinen jeweiligen Kontext. Auf der vierten Ebene, die Lonergan durch das Stichwort „Entscheiden“ charakterisiert, geht es um das sehr komplexe Sich-verhalten zu dem, was erkannt ist: D.h. um das wahrhaftige Gewichten, die Anerkennung der entsprechenden Werte in dem, was es gibt, die Einordnung des Erkannten in den jeweiligen Handlungskontext und die von der menschlichen Praxis jeweils bestimmte Welt. Diese vier aufsteigenden Bündel von Spezialisierungen folgen den wesentlichen Etappen des Erkennens von der Wahrnehmung bis zur Einordnung des Erkannten.

Dieser ersten Vierergruppe steht nun ein zweites Bündel von Spezialisierungen gegenüber, in denen im Ausgang vom Erkannten das Gefüge der Wissenschaft als Wissenschaft erarbeitet wird. Dazu ist nach Lonergan eine Aufarbeitung der Fundamente nötig, d.h. die Klärung der Voraussetzungen, des Horizontes, indem ein erkannter Sachverhalt steht etc. Diese Spezialisierung spielt auf der Ebene des Entscheidens, aber vermittelt jetzt den wissenschaftlich erforschten Sachverhalt in den allgemeinen Kontext hinein. Die nächste Form, die in gleichsam kontraionierter Form wiederum auf der Ebene des Urteilens spielt, ist die Doktrin, die Lehre, die

<sup>334</sup> H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a.M. 1973.

<sup>335</sup> Damit ist zugleich der klassische Kulturbegriff, charakterisiert durch die Entgegensetzung von Kultur und Barbarei, aufgehoben. Der Unbedingtheitsanspruch, der sich mit diesem Kulturbegriff in der europäischen Geistesgeschichte verband, wird aufgelöst. Johann Gottlieb Herder hat in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (Darmstadt 1966) bereits davon gesprochen, dass den unterschiedlichen Nationen eine spezifische Kultur zukomme.

<sup>336</sup> B. Lonergan, *Methode in der Theologie*, hrsg. von Johannes Bernard, Leipzig 1991.

jetzt aufbauend auf den Grundlegungen und Voraussetzungen die Sache in sich erörtert. Die nächste Spezialisierung, die Systematik, bietet die Verknüpfung der verschiedenen Doktrinen miteinander und ermöglicht so ein umfassendes Verstehen. Schließlich spricht Lonergan als letzter Funktion von der Vermittlung der aufbereiteten Ergebnisse in die Öffentlichkeit hinein. Dazu müssen die Verbindungen mit anderen kulturellen Daten aufgezeigt werden und so die wissenschaftlichen Sachverhalte in ihrer Relevanz verständlich gemacht werden.

Diese funktionale Vielfalt von Spezialisierungen ist heute in jeder Disziplin, auch in der Theologie und näherhin in der Dogmatik, selbstverständlich. Es werden in der Dogmatik die unterschiedlichsten Daten systematisch erforscht. Dies betrifft z.B. Sachverhalte aus allen großen Bezeugungsgestalten des Glaubens, insofern sie für die dogmatische Arbeit relevant sind. Solche Forschungsarbeiten sind wesentliche Momente des dogmatischen Arbeitens überhaupt, sie stellen – anders als in früheren Zeiten – eigenständige Teilziele der Dogmatik dar. Und ein Gleiches ist aufweisbar für die Interpretationen von Daten, Fragen nach den Verstehenshorizonten, den lehrhaften Darstellungen usw. Dabei gilt, dass man mit feingliedriger Hypothesen arbeitet, um Datenkomplexe für das Verstehen zu erschließen, vieldimensionalen Beziehungsgeflechten nachgeht, in den Darstellungen hochkomplexe und spekulative Systematiken entwickelt. Man denke etwa an ein Werk wie Rahners „Grundkurs des Glaubens“.

Der Entwurf von Lonergan berücksichtigt noch nicht hinreichend, dass die Wissenschaften insgesamt eine eigene Sprachgestalt darstellen, die ihre spezifische Sprachgemeinschaft voraussetzt: die „scientific community“.<sup>337</sup> So reflektiert er auch nicht näher die Beziehung der „scientific community“ zur öffentlichen Mediengesellschaft. Diesen beiden unterschiedlichen Sprachgemeinschaften, die

<sup>337</sup> Lonergan unterscheidet „common-sense“-Sprache und Fachsprache (vgl. etwa ebd. 91–95). Er trifft diese Unterscheidung im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf Erkenntnis (a.a.O. 261–265). Des weiteren differenziert er zwischen „scholarship“/„Gelehrsamkeit“ und „science“/„Wissenschaft“ (a.a.O. S. 238): der „Gelehrte“ sammelt geschichtliches Wissen, der „Wissenschaftler“ erarbeitet unter Rückgriff auf geschichtliche Daten und in systematischer Reflexion für die Gegenwart gültiges Wissen. Eine Reflexion auf Wissenschaft als spezifische Sprachgestalt und auf die scientific-community als Sprachgemeinschaft geht darüber hinaus: Hier wird Wissenschaft selbst als soziales Phänomen gefasst, mit bestimmten Zugangsbedingungen, einem spezifischen Sprachspiel, eigenen Kommunikationsregeln und gesellschaftlich anerkannten Funktionen. Entsprechende Reflexionen wurden seit den 1960er Jahren vorgelegt, vgl. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl. (stw 25), Frankfurt a.M. 1997; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968; ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (es 287) Frankfurt a.M. 1969; N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (stw 1001) Frankfurt a.M. 2 1994. Die folgenden Reflexionen konzentrieren sich auf die Funktion der „scientific community“ für das Sprachgefüge der Theologie, sowie auf den Charakter von Theologie als Metasprache. Diese Konzentration entspricht der gewählten transzendental-sprachlichen Methode.

natürlich miteinander kommunizieren und sich wechselseitig voraussetzen, korrespondiert die Ausbildung von spezifischen Sprachgestalten mit eigenen Terminologien und der Aufgabe, die in den Wissenschaftssprachen vorgelegten Forschungsergebnisse jeweils durch entsprechende Popularisierungen in die Mediensprache rückzuübersetzen. Diese Fragen sind nicht unerheblich für die Theologie als Wissenschaft. Wenden wir uns nun im folgenden Abschnitt den Problemen zu und den Wandlungen, die sich hier in Bezug auf die Dogmatik als theologische Wissenschaft ergeben.

*II. Das neue Sprachgefüge von Theologie – seine Beziehung zur öffentlichen Sprachgestalt und zur kirchlichen Sprachgemeinschaft*

SAITZ 13:

Mit der funktionalen Spezialisierung der Theologie ist ein neues Sprachgefüge gegeben, wesentlich gekennzeichnet durch die „Scientific Community“ der Theologen und durch Theologie als Metasprache. Dieses Sprachgefüge steht in engem Austausch mit den metasprachlichen Wissenschaften insgesamt und der allgemeinen Scientific Community. Das Sprachgefüge der Theologie hebt sich ab von der durch Medien vermittelten, öffentlichen Sprachgestalt wie von der Glaubenssprache der kirchlichen Sprachgemeinschaft.

Im Ausgang von Lonergans Methode der Theologie wurden im vorausgehenden Abschnitt die hochspezialisierten Funktionen und Arbeitsschritte der Theologie beleuchtet. Es dürfte einleuchtend sein, dass erst aufgrund der modernen philosophischen Ansätze die hohe Flexibilisierung und funktionale Spezialisierung der Wissenschaften insgesamt und der Theologie im Besonderen möglich war.<sup>338</sup>

Mit der funktionalen Spezialisierung ergibt sich aber zugleich ein neues Sprachgefüge. Dieses neue Sprachgefüge wird in der obigen These durch zwei wesentliche Momente gekennzeichnet: Die „Scientific Community“ der Theologen und den „metasprachlichen Charakter“ der Theologie. Wenden wir uns dem ersten Moment zu.

Funktionale Spezialisierung – die einzelne Teiluntersuchung – hat ihren Sinn nur in der Einbringung in den fortgehenden Diskurs und in der Kommunikation, die im Austausch zwischen den Fachkollegen stattfindet. Funktionale Spezialisierung und Scientific Community sind konstitutiv füreinander.

<sup>338</sup> Hier liegt eine gewisse Schwäche der Enzyklika *Fides et ratio*: Es wird nicht hinlänglich gewürdigt, wie das transzendentalphilosophische Denken, die Hermeneutische Philosophie, die Sprachphilosophie, aber auch postmoderne Ansätze durch ganz wesentliche Impulse und Beiträge zum Verständnis des Glaubens beigetragen haben.

Entfalten wir diesen Zusammenhang in wenigen Strichen: Bevor jemand zum Professor der Theologie berufen wird, also in die Zunft der Wissenschaftler eingliedert wird, muss er – in Deutschland – mindestens zwei detaillierte Forschungsergebnisse vorgelegt haben, die aus dem Bereich der unterschiedlichen Teilziele und Teilfunktionen einer Disziplin gewählt werden können. Dies dokumentiert sich in seiner Dissertation und in seiner Habilitationsschrift. Er muss darüber hinaus seine Urteilskompetenz im Blick auf das Fach, für das er habilitiert wird, durch Artikel unter Beweis gestellt haben; er muss im Habilitationskolloquium zeigen, dass er wesentliche Forschungsergebnisse anderer Disziplinen der Theologie sowie grundlegende Fragen, die sich von dort her für seine Disziplin ergeben, aufzugreifen und mit ihnen umzugehen weiß. Schließlich muss er didaktische Fähigkeiten aufweisen, um die Ergebnisse der theologischen Wissenschaft den Studierenden, dem allgemeinen kirchlichen Publikum und der gebildeten Öffentlichkeit vermitteln zu können.

Reflektieren wir diese Verfahrensregeln:

Wer in den *ordo theologorum* aufgenommen werden soll, muss über die notwendigen Einzelkenntnisse und Methodenerfahrung verfügen, die es ihm gestatten, die theologische Wissenschaft in ihrer funktionalen Spezialisierung weiterzutreiben. Diese *eruditio*, sein Wissen, muss ferner ein allgemeines Vertrautsein mit den wesentlichen, in anderen Disziplinen erarbeiteten Einsichten umfassen, die seine Disziplin tangieren. Er muss darüber hinaus – übergreifend über die Einzelmethode und unterschiedlichen Kriteologien –, die übergeordnete, einheitsgebende bzw. formale Perspektive der Theologie als einer Wissenschaft sehen und in der Anwendung und im Gebrauch der vielfältigen Methodologien und Kriterien zur Geltung bringen. Er muss ein umfassendes Urteil besitzen über wesentliche und unwesentliche Sachverhalte in den verschiedenen Disziplinen der Theologie, und zwar jeweils im Ausgang von seiner eigenen Disziplin.

Gehört all dies wesentlich, und zwar aufgrund der funktionalen Spezialisierung, zur Qualifikation des Theologen als Wissenschaftler bzw. zu seiner wissenschaftlichen Erudition, so ist darüber hinaus – und zwar aufbauend auf der Grundlage der wissenschaftlichen Erudition – die Befähigung zum weisheitlichen Umgang mit der Theologie nötig. Erst dort, wo der Theologe mit der Theologie als erworbenem *habitus scientiae* weise umzugehen vermag, kommt er zu einer wirklichen Handlungsfähigkeit als Theologe.

Was ist damit gemeint? Wolfgang Welsch stellt in seiner Untersuchung „Unsere postmoderne Moderne“<sup>339</sup> fest:

*„Der Weise ist nicht derjenige, der alles weiß oder das Ganze wüsste. Das sind Vorformen und bei scheinbarer Anspruchshöhe doch allzu einfache Fassungen seines Begriffs. Der Weise ist vielmehr derjenige, der noch und gerade dort, wo es keine eindeutige Regel mehr gibt, das Richtige zu sagen und zu treffen weiß. In einer Situation der Pluralität bedeutet dies, dass er über jene Urteilskraft in besonderer Weise verfügt, die sich als Kernstück*

<sup>339</sup> 5. Aufl., Berlin 1991, 325.



*der heute geforderten Vernünftigkeit erwies. Dafür ist gegenwärtig wie seit je etwas in besonderer Weise wichtig: Grenzbewusstsein. Man bedarf seiner im einzelnen, um nicht gegen Legitimitätsgrenzen zu verstoßen. Der Weise bedarf seiner auch im ganzen, um für das Unfassliche offen zu sein und von daher im Fasslichen gerecht operieren zu können.“*

In Bezug auf die Theologie stellen sich je neu Fragen und Aufgaben, wie von Gott her höchst komplexe, neue Sachverhalte zu beurteilen sind, wie sie angegangen werden müssen, wie der Mensch sich im Glauben auf sie einzulassen hat. Der Theologe urteilt und handelt dort als Weiser, wo er aus dem Licht der Offenbarung und gerade in Kenntnis und unter Abwägung der mannigfachen theologischen Erkenntnisse, der damit gegebenen Legitimitätsgrenzen und Referenzpunkte, das bisher Unerfasste zu fassen vermag in einem Urteil bzw. einer Richtungsentscheidung, ohne den betreffenden Sachverhalt zu vergewaltigen. Im Gegenteil: der Theologe vermag den Sachverhalt des Glaubens so zu fassen, dass dieser in seiner Eigenständigkeit und Eigentlichkeit aufzuleuchten beginnt.<sup>340</sup>

Mit der Charakteristik der Kompetenzen und Qualifikationen, die zur Zugehörigkeit zur „Scientific Community“ der Theologen heute gehören, ergeben sich zugleich Gesichtspunkte für das Funktionieren dieser „Scientific Community“ selbst. Die Zunft der Theologen vermag ihrer Aufgabe, die Vermittlung der funktionalen Spezialisierung der Theologie zur *einen* Theologie nur zu leisten, wenn sie eine untereinander kommunizierende ist und den Fachdiskurs mit der nötigen wechselseitigen kritischen Würze und der nötigen Offenheit führt. Es gehört konstitutiv zu ihr der öffentliche, wissenschaftliche Diskurs, die Publikation von Forschungsergebnissen und ihre kritische Diskussion. Dabei geht es nicht nur um die Erörterung der Einzelergebnisse, ihre Einbeziehung in den öffentlichen Diskurs etc. Es geht um die immer erneut zu klärende Art, wie die Theologie in der Mannigfaltigkeit der Methodologien und im Gebrauch der unterschiedlichen Kriteriologien *eine* Wissenschaft ist und bleibt und welches die wesentlichen Gehalte und Einsichten dieser Wissenschaft sind. Beide Momente sind essentiell. Die funktionale Spezialisierung bedingt eine unerhörte Multiplikation von Methoden und Kriteriologien im Einzelnen. Es ist selbstverständlich Aufgabe des einzelnen Theologen, insbesondere aber der Theologenschaft im Ganzen, immer wieder erneut die Einheit der Theologie durch die Erörterung des rechten Gebrauchs und der angemessenen Anwendung der Methoden herauszustellen. Die andere Frage, nämlich nach der Gewichtung von wesentlichen und unwesentlichen Sachverhalten, betrifft ebenso den einzelnen Theologen, ist aber auch wesentlich Sache des theologischen Diskurses im *ordo theologorum*.

<sup>340</sup> Thomas von Aquin hat in seiner Summa theologiae in der ersten Quaestio einen Artikel der Frage gewidmet, ob die Theologie Weisheit sei. Seine Begründung: „Da diese doctrina aus der höchsten Ursache, nämlich vom sich offenbarenden Gott her urteilt, kommt ihr unter den verschiedenen menschlichen Weisheiten“ – Thomas unterscheidet etwa die Weisheit in irgendeinem praktisch handwerklichen Bereich von der Weisheit im Blick auf das tugendhafte Leben – „der höchste Rang zu.“ Vgl. STh. I. q.1, a.6.

Hier lauert eine besondere Gefahr der heutigen Theologie. Man vermag sich in der heutigen Theologie allen möglichen Fragen zuzuwenden. Überall, in jeder Hinsicht, können Fragen gestellt und wissenschaftlich aufgearbeitet werden. Aber: von welchem Gewicht und welcher Bedeutung sind sie? Steht Theologie wesentlich – wir haben dies bei der Erörterung der ersten Gestalt von Theologie im Mittelalter gesehen<sup>341</sup> – im Dienste der Vermittlung des Glaubens, dann bestimmt sich von dort auch das Ensemble jener Fragen, die in der jeweiligen Zeit für die Theologie wesentlich oder sekundär sind. Ist der Glaube das Resultat und die Antwort des Menschen auf die Selbsterschließung Gottes, seine Zuwendung zu den Menschen, die im Unheil sind, um sie zum Heil zu führen, dann hat sich Theologie den notvollen Fragen der Menschen, den Problemen, in denen sich ihr Unheil manifestiert, primär zuzuwenden.<sup>342</sup> Thomas von Aquin hat in seiner Summa Theologiae die formale Blickrichtung der Theologie so gekennzeichnet: Die Theologie handle „von Gott *principaliter*“, als Prinzip, „von den Geschöpfen aber, insoweit sie auf Gott als Prinzip und Ziel zurückbezogen sind.“<sup>343</sup> Diese Sichtweise gilt es – unter den heutigen Bedingungen der Theologie – insofern zu konkretisieren, als die Theologie zunächst und vordringlich dorthin zu blicken hat, wohin Gott blickt: in der großen Offenbarungserscheinung am Horeb vor Mose heißt es:

*„Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen“ ...“<sup>344</sup>*

Im Magnifikat lautet der entsprechende Satz:

*„denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.“<sup>345</sup>*

Der Philipperhymnus zeichnet die Offenbarungs- und Selbstmitteilungsbewegung des Herrn in der gleichen Weise.<sup>346</sup>

Was entsteht dort, wo im Zusammenwirken der einzelnen Theologen, ihrer mannigfachen Forschungen, in der Arbeit der Fakultäten und der anderen institutionalisierten Foren theologischen Austausches der Dienst der Theologie angemessen vollzogen wird? Es entsteht inmitten der funktionalen Spezialisierungen und der unübersehbaren Einzelvollzüge der Forschung in den mannigfaltigen Disziplinen ein wissenschaftlich verantwortetes Bild der *ratio fidei*, die zwar jeweils

<sup>341</sup> Vgl. oben Abs. C.III.

<sup>342</sup> Gerade hier erweist sich die Bedeutung einer Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“, der Bezugnahme auf die neuen Loci theologici der Geschichte und der Gesellschaft, in denen auch die Menschen außerhalb der Kirche mit ihren Nöten innerhalb der Kirche Gehör finden. Vgl. unten S. 232–234.247–251.

<sup>343</sup> STh. I. q.1, a. 3, ad. 1.

<sup>344</sup> Ex. 3, 7.

<sup>345</sup> Lk 1, 48.

<sup>346</sup> Vgl. Phil 2, 6–11.

durch geschichtliche Grenzen, Beeinträchtigungen etc. gekennzeichnet sein wird, zugleich aber auch – in der modernen Unübersichtlichkeit – ein aus dem Glauben her rührendes Referenz- und Orientierungsgefüge für den Menschen im Licht des Glaubens darbietet. Theologie wird so – bei aller Bruchstückhaftigkeit – zur rational verantworteten Gestalt gläubigen Selbstverständnisses in der Welt.

Dabei kann Theologie selbstverständlich nicht beanspruchen das „metaphysische Übersystem“ zu sein, das in sich alle übrigen Wissenschaften umgreifen und aufheben würde. Der Glaube setzt das Andere seiner, die Vernunft des Menschen voraus. Die Theologie hat von ihren Anfängen im Mittelalter her die Philosophie neben sich als unabhängige andere Wissenschaft anerkannt. Was die Theologie im Ganzen als Gestalt bietet, ist die jeweils in der Bruchstückhaftigkeit und Endlichkeit des Glaubens sich darstellende rationale Gestalt eschatologischer Hoffnung.

Voraussetzung dafür, dass die im Diskurs der „Scientific Community“ der Theologen sich abzeichnende Gesamtgestalt der Theologie zu diesem Ergebnis zu führen vermag, ist allerdings, dass sie in Bezug auf die anderen Wissenschaften wie die allgemeine „Scientific Community“ offen ist. Warum ist dies für die heutige Theologie nochmals dringlicher als für die Theologie zur Zeit des Melchior Cano? Weil die menschlichen Fragen und Probleme, mit denen sich die Theologie im Lichte des Glaubens beschäftigt, heutzutage unter den unterschiedlichsten formalen Perspektiven auch von anderen Wissenschaften aufgearbeitet und behandelt werden. In diesem Sinne ragen die Forschungen der anderen Wissenschaften in die Forschungsbereiche der Theologie hinein: Psychologie und Psychotherapie, die Friedens- und Konfliktforschung, die Soziologie, die Biologie usw. Es ist selbstverständlich, dass der Theologe nicht Fachmann in all diesen Disziplinen sein kann, nicht all die Probleme zu behandeln vermag, welche seine Fragen unmittelbar berühren. Was man vom einzelnen Theologen wie vom *ordo theologorum* aber fordern muss, ist, dass sie durch jenes Maß an Allgemeinbildung ausgezeichnet sind, das sie befähigt, sich Zugang zu jenen wesentlichen Forschungsergebnissen zu verschaffen, die für ihre Behandlung der Fragen relevant sind. In diesem Sinne ist der einzelne Theologe wie die Zunft der Theologen angewiesen auf den interdisziplinären Dialog und den Kontakt mit der „Scientific Community“ im allgemeinen, um so ihre ureigenste Aufgabe in der angemessenen Weise erfüllen zu können. Nur daraus ergibt sich auch die Möglichkeit, dass die Theologie insgesamt zu jener Gestalt heranwächst, die im Blick auf die übrigen Wissenschaften als Weisheitsgestalt zu kennzeichnen ist.

Bislang wurde die „Scientific Community“ der Theologen und der *ordo theologorum* näher charakterisiert. Im folgenden ist das zweite Moment näher zu beschreiben, die Metasprache, welche mit diesem neuen Sprachgefüge gegeben ist. Was ist mit dem Ausdruck „Metasprache“ in der oben angegebenen These gemeint? Die Vorläufer einer Unterscheidung von Sprache und Metasprache finden sich bereits in den Erörterungen der stoischen Logik und bei den Neuplatonikern. Es wird ausdrücklich unterschieden zwischen unterschiedlichen Sprachstufen: einer ersten Sprachstufe, auf der die Worte Sachen bezeichnen, und einer zweiten Stufe, in der über die Worte gesprochen wird und deren Beziehungen

erörtert werden, etwa in der Grammatik.<sup>347</sup> Diese Unterscheidung von Sprachstufen wird in der mittelalterlichen Logiktradition fortgesetzt. Man spricht von der *intentio prima* und der *intentio secunda* der Sprache. Eine klassische Neuausprägung findet diese Unterscheidung in der Moderne mit der scharfen Entgegensetzung von Objektsprache und Metasprache bei Tarski und Carnap. Sie verstehen unter Metasprache die Semantik formalisierter Sprachen. In der Objektsprache wird über die Objekte gesprochen, in der Metasprache wird über die Objektsprache gesprochen und es werden deren semantische Eigenschaften bestimmt.

„Wenn wir eine Sprache L 1 untersuchen, analysieren und beschreiben, brauchen wir eine Sprache L 2, um die Ergebnisse unserer Untersuchung von L 1 oder die Regeln für den Gebrauch von L 1 zu formulieren. In diesem Fall nennen wir L 1 die Objektsprache und L 2 die Metasprache. ... Jede beliebige Sprache kann als Objektsprache betrachtet werden; jede Sprache, die geeignete Ausdrucksmittel für die Beschreibung von Sprachen enthält, kann als Metasprache betrachtet werden.“<sup>348</sup>

Nun hat Wittgenstein in seinem Traktatus Logico-Philosophicus aufgezeigt, dass man durch einen Satz die „logische Form nicht darstellen“ kann, „sie spiegelt sich in ihm“.<sup>349</sup>

„Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, d.h. außerhalb der Welt.“

Wir können aber die Wirklichkeit überhaupt nur darstellen, wenn unsere Sätze die logische Form in sich haben und sie mit der Wirklichkeit gemeinsam haben, um sie darstellen zu können. Deswegen gilt:

„Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.“<sup>350</sup>

Das bedeutet: Die Metasprache im Sinne Tarskis und Carnaps kann nicht einfach von der Objektsprache getrennt sein. Sie spricht von anderem und sie ist gleichfalls durch logische Formen, von denen es sehr viele gibt, charakterisiert. So hat Bertrand Russell, angeregt durch Wittgenstein, den Gedanken einer Hierarchie von Sprachen entwickelt.<sup>351</sup>

In diesem weiteren Sinn von Metasprache gebrauchen wir dieses Wort hier. Zur Veranschaulichung: Die unmittelbare Glaubenssprache, etwa ein Gleichnis im Evangelium, wird in unterschiedliche Ebenen gesetzt: sprachliche, historische, redaktionsgeschichtliche, textgeschichtliche, literaturkritische Frageraster werden angelegt, etc. Sinnvoll sind solche Übersetzungen in Metasprachen, weil damit

<sup>347</sup> Vgl. Th. Rentsch, Metasprache/Objektsprache, in: HWP 5, 1301–1303.

<sup>348</sup> R. Carnap, Introduction to Semantics and Formalization of Logic, Cambridge, Mass. 1968, 3f.

<sup>349</sup> Ebd. 4.

<sup>350</sup> Ebd.

<sup>351</sup> Vgl. B. Russell: Einleitung, in: L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, London <sup>2</sup>1963, ix–xxii, hier: xxi–xxii.

der ursprüngliche Sachverhalt in einer Fülle reflektierter Kontexte vorkommt und damit genauer in seiner eigentlichen Bedeutung, in seinem Sinn bestimmt werden kann.<sup>352</sup>

Es ist durchaus notwendig und sinnvoll, in Bezug auf diese unterschiedlichen Sprachebenen von Metasprachen zu sprechen, da die Differenzierung der Sprachebenen, die Übersetzung der Texte in diese ganz anderen Raster, eine spezielle Einübung in den Gebrauch und die Reflexion dieser Ebenen, Raster und ihrer Beziehungen nötig macht. Hier ergibt sich ein Spezialistentum, das von der Allgemeinheit der Glaubenden nicht einfach nachvollziehbar ist.

Es wurde im ersten Kapitel die Glaubenssprache charakterisiert. In der Glaubenssprache ist Gott jeweils der, der macht, dass die Welt existiert und dass der Mensch ihn lobt. Glaubenssprache ist so unmittelbar bekennde, lobpreisende, die Großtaten Gottes verkündende Sprache. Indem der Theologe *über* den Glauben, *über* die Offenbarung, *über* Aspekte all dessen spricht, transformiert er diese Sprache. Er setzt diese unmittelbare Anrufung des Namens Gottes um in die Sprache der dritten Person, in unpersönliche Aussagen. Mit diesen unpersönlichen Aussagen grenzt der Theologe Inhalte der Glaubenssprache von möglichen Missverständnissen ab. Er weist auf, wie diese Inhalte auf bestimmten Verständnisebenen zu verstehen sind, wenn sie nicht fehlgedeutet werden sollen. Oder er zeigt auf, dass mögliche Bestreitungen dieser Inhalte nicht greifen. Von daher eignet der Theologie immer ein abgrenzender, „negativer Charakter“. Diese schärfere „Rahmenbestimmung“ lässt – im Glauben gebraucht – zugleich die Sache des Glaubens in schärferer Weise hervortreten.<sup>353</sup>

Theologie hat ihren Sinn in der Dienstlichkeit für die Glaubenssprache. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit einer eigenen, kreativen „Rückübersetzung“ in die Glaubenssprache der Gemeinden, in die Verkündigungssprache, in das Beten, etc. Diese „Rückübersetzung“ meint jenes Geschehen, in dem aus den Verständnishilfen der Theologie für die Sache des Glaubens die Glaubenssprache und Glaubensverkündigung je neu artikuliert wird. Dieser „Übersetzungsvorgang“ in die Glaubens- und Verkündigungssprache muss jeweils die „Mediensprache“

<sup>352</sup> Anschaulich wird dies, wenn man sich die Fülle an methodischen Zugängen vergegenwärtigt, die es in der gegenwärtigen Bibelhermeneutik gibt und die jeweils andere Aspekte – stärker am Autor, am Leser, am Text oder an der Sache orientiert – herausarbeiten. Vgl. M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998.

<sup>353</sup> Dies lässt sich am Verhältnis der Theologie zum Gebet verdeutlichen. So ist beispielsweise von Karl Rahner immer wieder herausgestellt worden, dass die theologische Rede über Gott letztlich in die Beziehung auf ihn als das absolute, heilige Geheimnis verweist. Die theologische Rede *über* Gott mündet in die Rede *zu* Gott, hat letztlich doxologischen Charakter; dennoch bewegt sie sich auf der Ebene der Reflexion und ist hierin vom Gebet unterschieden (vgl. K. Rahner, *Die Zukunft der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, 148–157, hier 156f., vgl. auch die beiden ersten Gänge im Grundkurs des Glaubens, Freiburg<sup>3</sup> 1984, 35–96).

che“ berücksichtigen, insofern die „Glaubenssprache“ sich ja gerade im Raum der Mediensprache und im Kontrast zu ihr ausdrücken muss.

Die praktischen Disziplinen der Theologie sind auf ihre Weise mit diesem Aufgabenfeld befasst.

*III. Voraussetzung heutiger Dogmatik:  
die Profilierung der Lehre von den Loci theologici*

SATZ 14:

Aus der Wandlung von Gesellschaft und Wissenschaftsbegriff wie aus der korrespondierenden Transformation von Kirche und Theologie – konkretisiert in den jeweiligen Sprachgestalten – ergibt sich die Notwendigkeit einer Affirmation und einer Fortschreibung der Loci theologici: Die Fortschreibung bezieht sich auf die Neubestimmung, die Zuordnung und den Gebrauch der verschiedenen Loci proprii wie auf die Charakteristik heutiger Loci alieni.

Warum ist eine Fortschreibung und erneute Bekräftigung der Lehre von den Loci theologici in der gegenwärtigen Situation unabdingbar? Hermeneutik und geschichtliches Denken, sprachanalytische und sprachlogische Untersuchungen, die Klärung der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen und Bedingungen der Glaubenslehre, die Klärung psychologischer Implikate des Glaubensvollzuges etc, kurz: die höchst detaillierte wissenschaftliche Aufarbeitung des Glaubens und der aus dem Glauben resultierenden Lebensgestalten – Kirche, Sakramente, Prägungen des Einzelnen – vermitteln oberflächlich betrachtet den Eindruck, als löse sich der Glaube auf in eine ungeheure Fülle von Daten, die ihrerseits wissenschaftlich geklärt werden könnten. Verstärkend wirken in diesem Sinn die Selbstverständlichkeiten der durch die Medien konstituierten öffentlichen Sprachgestalt: hier entsteht der Eindruck, dass religiöse Überzeugungen in kaum überschaubarer Vielfalt vorliegen und sich qualitativ gesehen nicht unterscheiden. In Bezug auf die theologische Arbeit entsteht dann leicht die Auffassung, sie bestehe in einer wie immer gearteten Aufarbeitung von Sachverhalten, die in materieller Weise irgendwie zur christlichen Glaubenstradition gehören. Völlig übersehen wird dabei die formale Perspektive, die für Theologie als Theologie konstitutiv ist. Thomas von Aquin hat diese formale Perspektive so umschrieben:

*„Die sacra doctrina handelt nicht gleichermaßen von Gott und den Geschöpfen: sondern von Gott principaliter, und von den Geschöpfen insofern sie auf Gott bezogen sind, ob in Bezug auf ihren Anfang oder ihr Ziel.“<sup>354</sup>*

<sup>354</sup> STh I q.1 a.3 ad 1.

„Alles aber wird in der *sacra doctrina* behandelt *sub ratione dei*, entweder weil es selbst Gott ist; oder weil es auf Gott hingeordnet ist, als auf das Prinzip oder Ziel.“<sup>355</sup>

Operationalisiert wird diese Perspektive nur durch die Voraussetzung der *Loci theologici*: durch die Anerkennung der Paratheke als der konstitutiven Offenbarungsbezeugung und die entsprechende Zuordnung der anderen *Loci theologici*. Nur durch die Anerkennung dieser Sprachgestalten als Autoritäten des Glaubens kann der gemeinsame Glaube als von Gott her zukommender und auf ihn zielender geschichtlich affirmiert werden.

Gegen die fälschliche Auffassung, Theologie sei die wie immer geartete Aufarbeitung irgendwelcher Sachverhalte, die materialiter mit der christlichen Glaubens-tradition zusammengehören, kann Theologie nur angehen, indem sie die *Loci* erneut affirmiert.

Die Affirmation der *Loci theologici* als der wesentlichen Referenzpunkte theologischer Arbeit, als der Autoritäten, von denen her die entsprechenden Argumente der Theologie entfaltet werden, kann heute glaubwürdig nur erfolgen, wenn zugleich eine Neubestimmung, die Profilierung des Gebrauchs der *Loci* und ihrer Zuordnung erfolgt. Warum? Die Zuordnung der *Loci* zueinander und ihr Gebrauch ist bestimmt von der internen Sachlogik des Glaubens. Diese Sachlogik des Glaubens aber erschließt sich in geschichtlicher Weise. Sie ist ein Ergebnis der Aufhellung des *intellectus fidei*. Damit aber unterliegen Bestimmung, Zuordnung und Gebrauch der *Loci* auch dem geschichtlich sich entfaltenden Glaubensverständnis der Kirche wie dem Theologiebegriff. Dies bedeutet nicht, dass die Sachlogik des Glaubens und damit Zuordnung und Gebrauch der *Loci theologici* gleichsam partikular von irgendeinem einzelnen Ausgangspunkt her bestimmt werden könnten. Mit der anders, d.h. geschichtlich neu erschlossenen Sachlogik des Glaubens verändern sich die Umschreibungen der überlieferten *loci proprii*, damit ihre Zuordnung und ihr Gebrauch. Ein Beispiel bildet das gegenüber Cano differenzierte Verständnis des bischöflichen Magisteriums im II. Vatikanum oder die Einführung der Überlieferungen des Glaubens in den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften als theologischer Ort.

Die transformierte Sachlogik des Glaubens steht in enger Korrespondenz mit veränderten bzw. neu zu bestimmenden *loci alieni*.

Im Folgenden soll deswegen ein knapper Durchgang durch die einzelnen *loci theologici proprii und alieni* erfolgen. Das folgende Kapitel mit einer Reflexion auf die *Infalibilitas*, wie sie innerhalb der einzelnen *Loci* auftaucht, wird den Gedankengang abrunden, insofern dort das theologische Wissenschaftsverständnis Canos mit dem heutigen kontrastiert wird.

<sup>355</sup> STh I q.1 a.7c.

### 1. Die modernen *Loci proprii*

#### a) Die Autorität von Schrift und apostolischer Tradition

In Bezug auf die *Loci*, welche zur Paratheke gehören, Schrift und apostolische Tradition, sind wesentliche Präzisierungen bereits in „*Dei verbum*“, der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, erfolgt: unterschieden wird das Evangelium bzw. das Wort Gottes selbst, das durch die Propheten und die alttestamentlichen Heilsereignisse angekündigt und in Jesus Christus proklamiert worden ist. Schrift und apostolische Tradition erscheinen folglich als Niederschlag – und zwar als authentischer Niederschlag – dieses Evangeliums. Das bedeutet: der eschatologische Glaube an Gott, der sich durch Jesus Christus als Heil der Menschen offenbart, hat in Schrift und apostolischer Tradition seine maßgebliche Gestalt von Sprache gefunden. Kirche ist die Sprachgemeinschaft, die diese Sprache spricht, sich in dieser Sprache versteht, in ihr ihre Welt- und Daseinsauslegung besitzt. Zugleich ist diese Sprache als Sprachgestalt vorgegebene Autorität der Kirche. Sie steht über der Kirche und rückt sie in eine Distanz.

Die detaillierten exegetischen Forschungen haben die Verflechtungen und die große Komplexität der unterschiedlichen Sprecher und Sprachgruppen aufgezeigt, welche die Glaubenshinterlassenschaft, die apostolische *traditio* und die Schrift als deren Niederschlag, ausbilden. Aufgrund dieser Verwobenheit ist eine Scheidung in zwei *Loci* nicht mehr möglich. Uns ist nicht eine eigene greifbare Bezeugungsinanz „apostolische Tradition“ gegeben. Apostolische Verkündigung und Schrift können und müssen selbstverständlich unterschieden werden. „Apostolische Tradition“ aber tritt der Kirche entgegen im Schriftwerdungsprozess der Schrift und ist gerade darin – vermittelt der exegetischen Forschung – erschlossen. So sind etwa in der Schrift greifbar früheste, noch vorpaulinische Bekenntnisformeln und Hoheitstitel Jesu Christi, etc.<sup>356</sup> Die tridentinische und nachtridentinische Frage nach „Suffizienz“ und „Insuffizienz“ der Schrift stellt sich heute nicht mehr.<sup>357</sup>

Als Gestalt von Glaubenssprache umfassen Schrift und apostolische Tradition semantische wie grammatische Momente. Sie „unterrichten“ über den Glauben, wie sie zugleich die Pragmatik des Glaubens bezeugen, ohne deren Vollzüge der Inhalt des Glaubens in seinem Sinn unverständlich bleibt. In diesem Sinn bilden sie

<sup>356</sup> Vgl. K. Lehmann, Auferweckt am Dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5 (QD 38), Freiburg 1968; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen <sup>4</sup>1974. Zur Verortung vorpaulinischer und vormarkinischer Tradition u.a. in der urchristlichen Paschafeier vgl. H.-J. Schulz, Die Apostolische Herkunft der Evangelien. Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier, (QD 145), Freiburg–Basel–Wien <sup>3</sup>1997.

<sup>357</sup> Zur veränderten ökumenischen Diskussionslage u.a. aufgrund der Ergebnisse der neueren Kanonforschung vgl. Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition. Hg. v. W. Pannenberg – Th. Schneider (Dialog der Kirchen 7) Freiburg–Göttingen 1992.

den Knotenpunkt einer Kommunikation, von dem her die Glaubensgemeinschaft jeweils lebt und sich entfaltet.

Dieser Locus theologicus kann nicht einfach als „Haus“ von satzhaften Glaubenslehren betrachtet werden, wie dies bei Melchior Cano oder bei Dionysius Petavius vorausgesetzt wird.

Die vielfältigen exegetischen Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament sind folglich jeweils daraufhin zu befragen, wie sie das Evangelium Gottes zu erschließen helfen. Zugleich ergibt sich die Maßgeblichkeit dieses zwei-einen Locus gegenüber allen übrigen Loci. Die „kanonische Interpretation“ des Alten und Neuen Testaments bildet hier wesentliche Hilfen.<sup>358</sup>

#### b) Die Autorität der Gemeinschaft der Glaubenden (congregatio fidelium)

Auch hier hat das II. Vatikanische Konzil die wesentlichen Momente einer Neubestimmung beigetragen: Kirche umfasst die Gemeinschaft der Glaubenden und stellt in sich nicht etwa eine passive Gruppe dar, die lediglich von den Amtsträgern instruiert wird. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist nach Ausweis des 2. Kapitels von *Lumen gentium* vielmehr das Volk Gottes, das in der Geschichte und in der Bezeugung des Glaubens eine aktive Rolle spielt und – mit seinen unterschiedlichen Diensten und Charismen – eine eigene und zwar umfassende Instanz der Glaubensbezeugung darstellt. Dies aber bedeutet, dass es das kirchliche Magisterium von Papst und Bischöfen wie Theologie *in* diesem Volk Gottes gibt. Ebenso gibt es das mannigfache Glaubenszeugnis der Laien im Volk Gottes.<sup>359</sup> Alle diese Instanzen der Glaubensvermittlung dienen der Vertiefung sowie der Weitergabe des Glaubens in und durch dieses Volk im Ganzen.

Das Volk Gottes ist damit als indefektible Bezeugungsinstante des Glaubens den weiteren Instanzen vorgeordnet.<sup>360</sup> In der nachkonziliären theologischen Diskussion hat die Aufarbeitung dieser Aussagen allererst begonnen. Erste Perspekti-

<sup>358</sup> Die „kanonische Interpretation“ verweist auf den Zusammenhang, in dem die biblischen Schriften stehen, auf den auch die exegetischen Arbeiten bezogen bleiben: „Der Kanon bietet den Rahmen, innerhalb dessen die verschiedenen Stimmen laut werden, er stellt diese Stimmen zusammen, aber er verändert sie nicht und tritt auch nicht an ihre Stelle. Die Aufgabe aus den unterschiedlichen, z.T. durchaus dissonanten Stimmen zu einer bestimmten Zeit für diese bestimmte Zeit eine verbindliche Orientierung oder Weisung herauszuhören, leistet nicht der Kanon, sondern sie bleibt je neu der betroffenen Generation aufgegeben. Diese Aufgabe ist ... systematischer Art.“ W. Groß, *Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?* In: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185) Freiburg–Basel–Wien 2001, 110–149, hier: 134. Vgl. oben Abschnitt B.III.

<sup>359</sup> Vgl. das Dekret des II. Vatikanums über das Apostolat der Laien „*Apostolicam Actuositatem*“.

<sup>360</sup> Vgl. LG 12.

ven für Gebrauch und Nutzung dieses Topos liegen vor, bedürfen aber weiterer Klärung.<sup>361</sup>

Dass mit diesem Locus eine dringend aufzuarbeitende Problematik in der Kirche nach dem II. Vatikanum angesprochen wird, zeigt sich deutlich an der Rechtsgestalt, die dem Magisterium und seinen Entscheidungen in Bezug auf das Volk Gottes eingeräumt wird.

Der Codex von 1983 macht es zu einer *Rechtspflicht* aller Mitglieder der Kirche, alles zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes bzw. in der Glaubenshinterlassenschaft enthalten ist und entweder durch das feierliche Lehramt der Kirche oder vom ordentlichen und universalen Lehramt zu glauben vorgelegt wird. Diese Art, den Gott geschuldeten Gehorsam unmittelbar in eine kirchliche Rechtsvorschrift umzusetzen, traf man bereits im Codex von 1917 (vgl. c. 1323) an.

Warum liegt hierin eine Aporie? Der Rechtsanspruch, d.h. das von einer legitimen Autorität gegebene Gesetz, fordert als Antwort eine loyale, d.h. das Recht respektierende Haltung ein. Loyalität – das Wort selbst, das sich von „*loi*“/Gesetz ableitet, bezeugt, dass es um die Antwort auf Gesetze geht – meint Gesetzestreue, Wahrung und Beobachtung von legitimen Gesetzen. Eine Loyalität bedeutet deswegen nicht, dass man das Gesetz nicht bei allem Respekt kritisieren, infrage stellen, hinsichtlich seiner Zweckmäßigkeit, seiner Konsequenzen oder auch seiner Voraussetzungen hinterfragen kann. Selbstverständlich kann dies auch öffentlich geschehen.

Wie steht es mit dem Anspruch von Glaubensentscheidungen, die den Gläubigen vom Magisterium als göttlich offenbarte Wahrheiten vorgelegt werden? Die Zustimmung, die eingefordert wird, ist eine Zustimmung radikaler Art: Ein Glaubenssatz beansprucht, geglaubt zu werden, und dies bedeutet, dass diese Wahrheit – als göttlich verbürgte – aufgrund der göttlichen Autorität selbst bejaht wird. Für den Glauben gilt, dass man mit seinem Leben dafür einzustehen hat. Glaubenssätze können infolgedessen nicht mit einer partikularen Identifikation angenommen werden. Die Antwort auf Glaubenssätze kann nie nur die Loyalität sein. Die Antwort lautet vielmehr: *credo*. Ich glaube. Einen Glaubenssatz anzunehmen, bedeutet wesentlich, *sich von der Wahrheit dieses Satzes überzeugen*. Ohne dass man sich überzeugt hat, ist das *credo* nicht zu sprechen.

<sup>361</sup> Vgl. P. Hünermann, *Sensus fidei*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9, Freiburg u. a. 2000, 465–467; C. Ohly, *Sensus fidei fidelium: zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum*, St. Ottilien 1999; D.J. Finucane, *Sensus fidelium: the use of a concept in the post-Vatican II era*. San Francisco 1996; D. Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151) Freiburg–Basel–Wien 1994; P. Scharr, *Consensus fidelium: zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentheorie der Wahrheit* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 6) Würzburg 1992.

Der Vorgang des Sich-Überzeugens, der Annahme, ist ein Geschehen, in dem notwendigerweise eine Fülle von Fragen auftauchen und beantwortet werden müssen. Es gibt Verstehensfragen nach dem Sinn und der Tragweite des betreffenden Glaubenssatzes. Es gibt Fragen nach der Begründung dieses Glaubenssatzes im Hinblick auf Schrift und Tradition. Es gibt Fragen hinsichtlich des Geltungsbereiches und der Abgrenzung dieses Glaubenssatzes. Es gibt Fragen nach den Auswirkungen und Folgerungen dieser so formulierten Glaubenswahrheit. Es sind Fragen, die die Rezeption betreffen. Die Möglichkeit, solche Fragen zu stellen, zu diskutieren, mit geeigneten Mitteln zu klären, gehört notwendigerweise mit zum Prozess des Sich-Überzeugens des Volkes Gottes von den Lehrentscheidungen des Lehramtes. Wird die Möglichkeit des Sich-Überzeugens angesichts von Glaubensentscheidungen nicht eingeräumt, so entsteht eine Zwangssituation, die den Glauben denaturiert.

Wird die Ebene der Glaubenssätze und des Glaubensanspruches mit ihren Eigentümlichkeiten unterschieden von der Ebene des Rechts und der Loyalität mit ihren Eigentümlichkeiten, so bedeutet dies nicht, dass beide Ebenen beziehungslos nebeneinander stehen. Auch der Prozess des Sich-Überzeugens kann durchaus mit einer rechtlichen Rahmenordnung versehen werden. Das bedeutet, dass für den *sensus fidelium* unter modernen Bedingungen eine rechtliche Artikulationsmöglichkeit in Bezug auf die Vorbereitung von Entscheidungsprozessen bzw. in Bezug auf die Aneignung von erfolgten Glaubensentscheidungen gefunden werden muss.<sup>362</sup>

Eine solche Institutionalisierung auf rechtlicher Ebene bedeutet nicht die von vielen gefürchtete „*Demokratisierung der Wahrheit*“. Es geht hier vielmehr darum, dass die Glaubensebene in ihrer Eigentümlichkeit von der Rechteebene unterschieden und eine rechtliche Regelung funktionstüchtig gehalten wird.

#### c) Die Autorität der Liturgie (als pragmatischer Topos)

Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben in der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“, aber auch in den Ausführungen zur Liturgie in anderen Lehrdokumenten,<sup>363</sup> die Liturgie in einer Weise beschrieben, welche sie als *locus theologicus proprius* verstehen lässt. Zwar kommt dieser terminus technicus nicht

<sup>362</sup> Die Reflexion auf institutionelle und rechtliche Regelungen für eine theologisch verantwortete Artikulation des *sensus fidelium* findet leider kaum statt. Zwar gibt es ein Bewusstsein für die Fragestellung (vgl. D. Wiederkehr, *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes*, QD 151, Freiburg–Basel–Wien 1994) und Ansätze, die Bedeutung des Konsenses für kirchliche Wahrheitsfindung über eine theologische Rezeption der Diskurstheorie der Wahrheit zu reflektieren (vgl. P. Scharf, *Consensus fidelium*, Würzburg 1992 oder F. Gruber, *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck–Wien 1993), die theologische Aufarbeitung der rechtlichen und institutionellen Realisierung bleibt jedoch ein Desiderat.

<sup>363</sup> Vgl. LG 11 – DH 4127; ferner OT 16.

ausdrücklich vor. Der Sache nach aber wird Liturgie als Instanz der Glaubensbezeugung charakterisiert. So heißt es im Vorwort der Liturgiekonstitution:

„Die Liturgie, durch die sich, besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie, ‚das Werk unserer Erlösung vollzieht‘, trägt nämlich im höchsten Maße dazu bei, dass die Gläubigen das Geheimnis Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen; ihre Eigentümlichkeit ist es, zugleich menschlich und göttlich zu sein, sichtbar mit Unsichtbarem ausgestattet, glühend im Handeln und frei für die Betrachtung, in der Welt gegenwärtig und doch unterwegs; und zwar so, dass in ihr das, was menschlich ist, auf das Göttliche hingeeordnet und ihm untergeordnet wird, was sichtbar ist, auf das Unsichtbare, was zur Tätigkeit gehört, auf die Betrachtung, was gegenwärtig ist, auf die künftige Stadt, die wir suchen.“<sup>364</sup>

Diese theologische Sicht, dass in der Liturgie äußerlich und innerlich, sichtbar und unsichtbar das Wesen der Kirche vollzogen, ja das Werk des Heiles, das Christus wirkt, gegenwärtig ist, durchzieht wie ein roter Faden das gesamte erste Kapitel mit den grundsätzlichen Ausführungen zum Wesen der Liturgie und ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche in der genannten Konstitution.

Dabei wird immer wieder das Wort „*exercetur*“ im Sinne von „vollziehen“, „sich vollziehen“ gebraucht. Es wird damit der pragmatische Charakter dieses Topos unterstrichen. Liturgie ist theologischer Topos nicht exklusiv durch die Worttradition, sondern durch den Vollzug, das Beten, Singen, Loben, Preisen, Feiern.<sup>365</sup>

Die Konzilsväter haben damit die grundlegenden theologischen Einsichten in das Wesen der Liturgie aufgenommen, welche die Vordenker der liturgischen Bewegung wie Romano Guardini aufgewiesen hatten. Zugleich spiegelt sich in dieser Sicht der Liturgie die moderne, höchst komplexe Sicht des Sprachgeschehens als eines zugleich semantischen und pragmatischen Vollzuges deutlich wieder.

Ihren Niederschlag hat diese Sicht der Überlieferung des Glaubens in der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Dei verbum* gefunden. Summarisch heißt es dort:

„Was aber von den Aposteln überliefert wurde, das umfasst alles, was zu einer heiligen Lebensführung des Volkes Gottes und zur Mehrung des Glaubens beiträgt; und so setzt die Kirche in ihrer Lehre, ihrem Leben und ihrem Kult fort und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.“<sup>366</sup>

<sup>364</sup> SC 2 – DH 4002

<sup>365</sup> Die Relevanz der liturgisch zum Ausdruck kommenden Pragmatik des Glaubens für die Erhebung des Glaubensverständnisses wurde im Zusammenhang mit der Kanonwerdung der Schrift bereits angesprochen (vgl. oben B.III., bes. S. 91.95 f.). Sie hat ihren Ausdruck in dem Leitsatz von der Entsprechung von *lex orandi* und *lex credendi*, wie er sich erstmals im antipelagianischen „*Indiculus*“ aus dem 5. Jahrhundert findet („*lex supplicandi statuat legem credendi*“ – DH 246, vgl. auch DH 3792 und 3828).

<sup>366</sup> DV 8 – DH 4209.

Mit ihrer symbolischen Prägnanz stellt die Liturgie eine herausragende, wesentlich pragmatische Instanz der Glaubensüberlieferung dar. Das wird nicht ausschließen, dass in Bezug auf die Zukunft – wenn eine entsprechende Aufarbeitung erfolgt ist – die Pragmatik der Evangelisierung und Missionierung der Kirche, sowie die Pragmatik der diakonalen Tätigkeit der Kirche als Verleiblichungen ihrer Grundvollzüge aufgedeckt werden können. Hier dürfte sich wahrscheinlich ein weiterführender Entdeckungsprozess abzeichnen.

Die Einbeziehung der Liturgie als eines *locus theologicus proprius* – ein Prozess, der erst in seinen Anfängen steckt – wird zu einer erheblichen Umgestaltung der Dogmatik beitragen, insofern das weite Feld der Vollzugsformen des Glaubens als konstitutiv für die Wahrheit und die Aufhellung der Wahrheit des Glaubens aufgedeckt wird.<sup>367</sup>

#### d) Die Autorität des Magisteriums der Bischöfe, insbesondere der Konzilien

Während Melchior Cano an dieser Stelle von der *auctoritas conciliorum* spricht, ist heute – nach den theologischen Präzisierungen des 19. Jahrhunderts und den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils – vom Magisterium der Bischöfe zu sprechen. Es wird ausgeübt in ordentlicher Form durch alle möglichen Formen der Verkündigung wie Predigt, Katechese, aber ebenso durch Hirtenbriefe, Katechismen, öffentliche Erklärungen. Hinzu kommen die zahlreichen Bezeugungen des Glaubens in Form organisatorischer Regelungen: Lehrpläne und Curricula, Approbationen von Gebet- und Liederbüchern, Billigung von Wallfahrten, Andachten, Predigt- und Lehranweisungen für die pastoralen Mitarbeiter, Supervision über die gesamte Predigtstätigkeit. Dies sind im Grunde pragmatische Formen der Glaubensbezeugung.

Alle diese Formen der ordentlichen Glaubensbezeugung werden vom einzelnen Bischof bzw. von den Bischöfen einer Kirchenprovinz oder von der Bischofskonferenz bzw. dem Kollegium der Bischöfe wahrgenommen.

Die eine Basis für die gemeinsame und die individuelle Autorität der Bischöfe liegt darin, dass die Bischöfe durch das Sakrament der Bischofsweihe dem *corpus episcoporum* eingegliedert sind und so gemeinsam kirchliche Gesamtverantwortung wie die Verantwortung für die Glaubensverkündigung in ihrer Diözese tragen. Es ist offensichtlich ein Abusus, wenn in der gegenwärtigen Kirche mehr als 50 % der Bischöfe Titularbischöfe sind.

Zu diesen mannigfaltigen Formen der ordentlichen Wahrnehmung ihrer Verantwortung kommt die außerordentliche Form: die Feier von Synoden und Kon-

<sup>367</sup> Eine solche Einbeziehung der Liturgie als *locus theologicus* unterscheidet sich deutlich von einem Ansatz, wie ihn etwa Schumacher vertritt, vgl. J. Schumacher, Die Liturgie als „Locus theologicus“, in: Forum katholische Theologie 18 (2002) 161–185. Bei Schumacher ist die Liturgie Ausdruck lehramtlich normierter Lehrtradition und pädagogisches Instrument der Vermittlung dieser Lehre. Die Liturgie kommt so nicht als eigener pragmatischer Topos, d. h. als Erkenntnisquelle der Theologie, zum Tragen.

zilen; auf letzteren übt der Episkopat zusammen mit dem römischen Bischof die höchste ministerielle Lehrautorität in der Kirche aus.<sup>368</sup>

Die Bischöfe sind für die sachgerechte Ausübung ihrer Verkündigungsaufgabe angewiesen auf die übrigen Bezeugungsinstanzen des Glaubens. Das bedeutet in der Situation der Moderne nicht nur Studium von Quellen, sondern auch den Dialog mit den jeweiligen Subjekten bzw. Sprachgruppen, welche zu den einzelnen Topoi gehören. Es geht gleichermaßen um das Hören auf das Glaubenszeugnis des Volkes Gottes wie das theologisch erarbeitete Glaubensverständnis. In diesem Sinne gehört die Bearbeitung der kulturellen, sozialen, geschichtlichen Differenzen hinzu, die die jeweiligen Glaubenszeugnisse prägen und einfärben. Und ebenso geht es um die Respektierung der Rezeption der autoritativen Lehre der Bischöfe. In diesem Zusammenhang spielen die wechselseitigen Anerkennungen der Bischöfe und der Respekt vor den Ortskirchen, den regionalen Gliederungen der Kirchen eine große Rolle. Nur so ist bei der wünschenswerten kraftvollen Ausübung der Autorität und Leitungskompetenz die Bedingung dafür gegeben, dass die gläubige Zustimmung des Volkes Gottes nicht fehlen wird.<sup>369</sup>

<sup>368</sup> Vgl. LG 22 und 25. „Der Stand der Bischöfe ... tritt zusammen mit seinem Haupt, dem Römischen Bischof, ... gleichfalls als Träger der höchsten und ganzen Vollmacht gegenüber der ganzen Kirche auf ... Die höchste Gewalt gegenüber der ganzen Kirche, über die dieses Kollegium verfügt, wird in feierlicher Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt.“ (LG 22, vgl. DH 4146).

<sup>369</sup> Das II. Vatikanische Konzil hat diesen Zusammenhang der Instanzen und die primäre Bezogenheit der Infallibilität auf die Kirche als Ganze aufgrund des Wirkens des Geistes in ihr deutlich herausgestellt. So heißt es in *Lumen gentium*: „Die Gesamtheit der Gläubigen ... kann im Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und erhalten wird, hängt das Volk Gottes unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... dem einmal den Heiligen übergebenen Glauben unwiderlich an, dringt mit rechtem Urteil immer tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an.“ – LG 12 (DH 4130). Vgl. auch LG 35 (DH 4161): „Christus, der große Prophet, ... erfüllt ... sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, ... sondern auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt als auch mit einem Sinn für den Glauben und der Gnade des Wortes ausrüstet ...“ In der Offenbarungskonstitution heißt es bezogen auf den Tradierungsprozess: „Damit das Verständnis der Offenbarung aber immer tiefer werde, vervollkommen derselbe Heilige Geist den Glauben ständig durch seine Gaben.“ – DV 5 (DH 4205). In seinem Dienst der authentischen Auslegung der Heiligen Überlieferung und der Heiligen Schrift dient das Lehramt dem Konsens der Kirche im Festhalten am überlieferten Glauben (vgl. DV 10 – DH 4213), die Übereinstimmung zwischen Vorstehern und Gläubigen kommt im Begriff der „conspiratio“ zum Ausdruck. Dass dabei den Gläubigen eine aktive Rolle zukommt wird insbesondere an der Aufforderung an alle Christgläubigen deutlich, „durch häufige Lesung der göttlichen Schriften die ‚überragende Erkenntnis Jesu Christi‘ (Phil 3, 8) zu erlangen.“ (DV 25 – DH 4232). Zur Entwicklung der Lehre vom *Sensus fidei* im II. Vatikanischen Konzil, vgl. R.W. Schmucker,

Der ständig neu zu erringende Konsens im Glaubenszeugnis<sup>370</sup> – sowohl im Volk Gottes wie unter den Bischöfen – kann nur gewonnen werden, wenn die Bischöfe wie alle Beteiligten eine tiefe Spiritualität prägt, die ebenso die Achtung vor einander wie die Verständnissbereitschaft für einander ermöglicht.<sup>371</sup>

#### e) Die Autorität des Magisteriums des römischen Bischofs

Das I. Vatikanische Konzil hat den Lehr- und Verkündigungsauftrag des römischen Bischofs und seine entsprechende Kompetenz vom Jurisdiktionsprimat und vom höchsten Akt eines definierenden Magisteriums her bestimmt. Nicht zu unrecht spricht Scheeben von „kirchlichen Lehrurteilen“ und „richterlichen Entscheidungen“<sup>372</sup>. Damit werden Autorität und Kompetenz des römischen Bischofs in eine einseitige Perspektive gerückt. Autorität und Kompetenz des römischen Bischofs bestimmen sich von seinem Dienst her, in der Nachfolge des Petrus das Evangelium so zu bezeugen, dass die Einheit der Kirche, die aus und in Kirchen besteht, gefördert und gewahrt wird.

Eine Definition, d. h. eine richterliche Entscheidung, die ihrer Natur nach einen einzelnen Sachverhalt oder Fall betrifft, wird bei dieser Aufgabe nur in seltenen Fällen ein hilfreiches Instrument sein. Es ist nicht zufällig, dass das II. Vatikanische Konzil keine dogmatischen Definitionen verkündet hat. Die zu behandelnden Sachverhalte hochkomplexer Art, die längere Darlegungen erforderten, ließen dieses Instrument als untauglich erscheinen. Ein weiterer Gesichtspunkt kommt hinzu, der die Leistungsfähigkeit des definierenden Lehramts wesentlich begrenzt: Die Formulierung einer Konsensformel des Glaubens, die schwerwiegende, neu auftretende Fragen betrifft – ohne weitreichende, eingehende Konsultationen und einem breiten Reflexionsprozess – immer von schwerwiegenden Einseitigkeiten gekennzeichnet sein. Weil es im Dienst des römischen Bischofs wesentlich um die Einheit der Kirche im Bekenntnis des Evangeliums geht, wird er seinen Verkündigungs- und Lehrauftrag wesentlich durch Initiierung von Konsensbildungsprozessen unter den Bischöfen der Kirche, durch Konsultationen und die Feststellung von gemeinsamen Glaubensauslegungen und Bezeugungen ausüben.<sup>373</sup>

Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliären Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998.

<sup>370</sup> Zur Bedeutung des Consensus fidelium und zu seinem dynamischen Charakter, vgl. P. Scharf, Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenslehre der Wahrheit, Würzburg 1992.

<sup>371</sup> Eine solche Spiritualität lässt sich auf dem II. Vatikanischen Konzil feststellen, vgl. P. Hünermann, Gibt es eine Spiritualität des II. Vatikanische Konzils? Vortrag vor der theologischen Fakultät von Sizilien, Catania, 26. 10. 2001 (im Erscheinen).

<sup>372</sup> Vgl. M.J. Scheeben, Handbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1: Theologische Erkenntnislehre, Freiburg<sup>3</sup> 1959, 211 ff., 231 ff.

<sup>373</sup> Die Aufgabe, den Petrusdienst für die Einheit im ökumenischen Dialog neu zu erschließen, wurde von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* eindrücklich

Die Betonung des Synodalwesens in der Kirche, insbesondere in Form der Bischofssynode im II. Vatikanischen Konzil und deren Fortschreibung und Kompetenzerweiterung ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Wahrung der Autorität des römischen Petrusdienstes. Zugleich eröffnet sich hier ein Weg, Einwänden und Vorbehalten der im ökumenischen Dialog befindlichen Kirchen zu begegnen. Schließlich dürfte ein Perspektivenwechsel in der Sicht der Autorität des römischen Bischofs es ermöglichen, das richterliche Definieren und die Wahrung einer Letztinstanzlichkeit der Amtsbefugnis in eine Form zu gießen, die der Gesamtfunktion des Petrusdienstes an der Einheit und dem Konsens im Evangelium entsprechen wird.

Vom Petrusdienst des römischen Bischofs her ergibt sich, dass es nicht zu seiner Aufgabe gehört, eine eigene Theologie in der für Theologen kennzeichnenden Metasprachlichkeit zu entwickeln,<sup>374</sup> noch ein Urteil über alle möglichen theologischen Fachfragen zu fällen.<sup>375</sup> Seine Kompetenz bezieht sich auf die Auswirkungen theologischer Arbeiten und Entwürfe auf das gemeinsame kirchliche Bekenntnis zum Evangelium. Gerade in Bezug auf diese „Umsetzung“ von Theologie in Glaubens- und Verkündigungssprache aber sind die Theologen ihrerseits gefordert, die nötige selbstkritische Einhaltung von Grenzen zu beachten.

#### f) Die Autorität der Kirchenväter bzw. der sapientia christiana

Die Bedeutung der *sapientia christiana* und der Kirchenväter ist durch das II. Vatikanische Konzil und die ökumenischen Dialoge insbesondere mit den Ostkirchen neu ins Bewusstsein gerückt worden. Lediglich durch das Gegenüber dieser voll ausgebildeten Gestalt von Glaubensauslegung und kirchlicher Existenz war es dem II. Vatikanischen Konzil möglich, die Glaubensauslegung des zweiten Jahrtausends, insbesondere seit der Reformation, distanziert zu reflektieren und Raum für eine moderne Fortschreibung der Glaubensauslegung zu gewinnen. Ein Gleiches gilt für die Versöhnung der institutionellen Sonderentwicklungen, die Ost- und Westkirche genommen haben und sich vor allem in der Deutung und Umschreibung des römischen Petrusdienstes manifestieren. Aber auch in Bezug auf die Überwindung der westlichen Spaltung spielt die Lehre der Kirchenväter eine gewichtige, vermittelnde Rolle.

Zugleich werden durch die veränderte Arbeitsweise der Theologie, die hermeneutischen, geschichtlich-kritischen Methodenbündel, durch soziologische und kulturelle Erkenntnisse, zeitgeschichtlich und kulturell bestimmte Grenzen der kirchlich rezipierten Kirchenväter sichtbar. Zwei besonders gewichtige Momente

herausgestellt, vgl. unten S. 221; vgl. auch: P. Hünermann, Gesucht: ein neues Paradigma des Petrusdienstes, in: H. Schütte (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Paderborn–Frankfurt a.M. 2000, 189–218.

<sup>374</sup> Dies ist offensichtlich der Missgriff in einigen Passagen der Enzyklika *Veritatis splendor*.

<sup>375</sup> Die lehramtlichen Stellungnahmen zu Bibelfragen am Beginn des 20. Jahrhunderts stehen für solche Fehlentwicklungen.



stellen die Beurteilung Israels und der Juden sowie die Einschätzung und Einordnung der Frauen in die Kirche dar.

#### g) Die Autorität der Theologen und Theologien

Die Neubestimmung der Autorität der Theologen vom Mittelalter ab gehört wohl zu den schwierigsten Aufgaben gegenwärtiger Theologie. Die intime Verbindung von theologischer Glaubensauslegung und philosophischem Denken, das sich geschichtlich wandelt, erklärt diese Schwierigkeit. Hinzu kommen die unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Implikate. Die bloße Berufung auf „*probat auctores*“ verbietet sich von daher. Grundsätzlich gilt, dass der genuine und damit exemplarische „Glaubensgehalt“ einer theologischen Position immer nur durch die Kontrastierung mit dem jeweiligen Kontext ausgemittelt werden kann. Die modernen Methodenbündel ermöglichen so – recht gebraucht – die Wahrung dieses Topos. Mit ihrer scheidenden Kraft lassen sie allerdings auch schärfer die Grenzen und Problemüberhänge der untersuchten Theologien erkennen.

Die Affirmation dieses Topos und seine erhebliche Arbeit erfordernende Nutzung ist für eine gegenwärtige, sachgerechte und angemessene Theologie unerlässlich.

Die kritische Aufhellung des eigenen, unbefangenen und öfters unsachgemäßen Umgangs mit den ungeheuer reichen methodologischen Instrumentarien durch Theologen, die Verführbarkeit durch unerkannte, durch die öffentliche Sprachgestalt transportierte Ideologien, etc. kann nur durch die kritische Aufarbeitung der Theologien und der theologischen Autoritäten sowie durch die damit verbundene Kontrastierung gewonnen werden. Das Aufspüren von Wurzeln und die Erörterung von Grenzen zeitgenössischer theologischer Arbeit gelingt immer nur durch die Hinkehr zu den Theologien und theologischen Autoritäten der Vergangenheit. In solcher Arbeit aber beginnen die großen Theologen und Theologien vergangener Zeiten neu zu sprechen. Sie bewähren sich als Autoritäten.<sup>376</sup>

Den *loci proprii* ist in der gegenwärtigen Epoche der Kirche und der Theologie ein weiterer Topos hinzuzufügen, der erst im II. Vatikanum und in der Nachkonzilszeit zur schrittweisen Anerkennung gelangte.

#### h) Die Autorität der Glaubensüberlieferungen in den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften

In Zusammenhang mit dem ökumenischen Dialog, der im 20. Jahrhundert auf breiter Basis in Gang kam, öffnet sich der theologische Diskurs aus seiner kontrovers-theologischen Engführung neu für die Breite der Überlieferung christlichen Glaubens. Im II. Vatikanum sind Beobachter der anderen Konfessionen eingeladen. Die Sprechsituation, in der die Konzilsväter auf die verschiedenen loci zurückgreifen, um den Glauben der Kirche für die Gegenwart neu zu formulie-

<sup>376</sup> Vgl. zu diesem Zirkel die Ausführungen von H.G. Gadamer in: Wahrheit und Methode, 2. Teil, II. Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990, 270–386.

ren, ist keine rein binnenkatholische, sie bezieht die getrennten Kirchen ein.<sup>377</sup> Dies hat Einfluss auf den Gebrauch der Loci. Es werden ausdrücklich Elemente authentischen Glaubens in den anderen Kirchen anerkannt. So lehrt LG 8, dass sich außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche

„mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“<sup>378</sup>

Hier zeichnet sich die Anerkennung eines neuen *locus theologicus* ab. Im Ökumenismuskonkordat wird die Bedeutung dieses neuen Topos unmissverständlich aufgezeigt:

„Man darf ... nicht übergehen, dass alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Aufbaumung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, dass das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfasst werde.“<sup>379</sup>

In Bezug auf die Kirchen des Ostens geben die Konzilsväter eine feierliche Erklärung ab:

„Dieses Heilige Konzil erklärt, dass dieses ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört; und sie sagt Gott dafür Dank, dass viele orientalische Söhne der katholischen Kirche, die dies Erbe bewahren und den Wunsch haben, es reiner und vollständiger zu leben, schon jetzt mit den Brüdern, die die abendländische Tradition pflegen, in voller Gemeinschaft leben.“<sup>380</sup>

Dies ist die feierliche konziliare Bestätigung, dass die Glaubensüberlieferung der orientalischen Kirchen einen unverzichtbaren *Locus theologicus* der einen katholischen Kirche bildet.

Es ist denkwürdig, wie die Konzilsväter im Ökumenekonkordat von einem notwendigen Dialog zwischen den Theologen sprechen.<sup>381</sup> Sie beziehen damit die Sprechergruppen dieses *Locus theologicus* ausdrücklich mit ein.

Aber nicht allein die katholische und die orientalischen Kirchen, sondern auch die übrigen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nehmen Bezug

<sup>377</sup> Vgl. P. Hünermann, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: Ders. (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 107–125, hier: 121f.

<sup>378</sup> Vgl. DH 4119. Das Ökumenismuskonkordat betont, dass es sich um „einige, ja sogar viele und bedeutende (plurima et eximia) Elemente“ handelt. UR 3 benennt solche Gaben des Geistes, unterstreicht ihre Christusbezogenheit und spricht den „getrennten Kirchen und Gemeinschaften“ – trotz aller Mängel – zu, „keineswegs ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ zu sein, vgl. DH 4189.

<sup>379</sup> UR 4 – vgl. LThK.E: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2, 69. Vgl. insbesondere auch UR 15–17, a.a.O. 99–107.

<sup>380</sup> UR 17, a.a.O. 107.

<sup>381</sup> Vgl. UR 11, a.a.O. 87.

auf die Paratheke. Es gibt in ihnen authentische Glaubenszeugnisse – bis hin zum Martyrium.<sup>382</sup> Umgekehrt finden sich auch in der katholischen und in den orientalischen Kirchen Verformungen und Verfehlungen des Evangeliums, die – unbeschadet der *indefectibilitas*, die der Kirche als Ganzer zukommt – dazu führen, dass das Mysterium Christi in der Kirche nur „schattenhaft“ enthüllt wird und die Kirche „zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig ... immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung [geht].“<sup>383</sup>

Im Ökumenischen Direktorium vom März 1993 werden die wichtigsten Aussagen des II. Vatikanums aufgegriffen.<sup>384</sup>

Papst Johannes Paul II. hat den Gebrauch und die Herausforderungen, die sich mit diesem Locus theologicus stellen in der Enzyklika *Ut unum sint* vom 25.5.1995 konkretisiert.<sup>385</sup> Dort bezeichnet er den ökumenischen Dialog als „Dialog der Bekehrung“ (Nr. 35),<sup>386</sup> auch für die katholische Kirche, denn in ihr existieren zwar die Elemente von Kirche „in ihrer ganzen Fülle“, jedoch treten in anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage“ (Nr. 14). Im Prozess der Abgrenzung kam es zu Verengungen, die nicht nur die individuelle Ebene betreffen, sondern auch die Formulierungen der Lehre:

*„Die Polemiken und intoleranten Streitigkeiten haben das, was tatsächlich bei der Ergründung ein und derselben Wirklichkeit, aber eben aus zwei verschiedenen Blickwinkeln, das Ergebnis zweier Sichtweisen war, zu unvereinbaren Aussagen gemacht. Heute gilt es, die Formel zu finden, die es dadurch, dass sie die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit*

<sup>382</sup> In UR 4 (a.a.O. 69) heißt es: „es [ist] notwendig, dass die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freuden anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden. Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens: denn Gott ist immer wunderbar und bewunderungswürdig in seinen Werken. Vgl. auch LG 15 – DH 4139.

<sup>383</sup> LG 8 – DH 4120f.

<sup>384</sup> Pontificium Consilium ad unitatem Christianorum fovendam: Directorium oecumenicum noviter compositum (Directoire pour l'application des Principes et des Normes sur l'Oecuménisme), AAS 85 (1993) 1039–1119. Deutsche Übersetzung: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium über die Anwendung der Prinzipien und Normen des Ökumenismus (25. März 1993), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110) Bonn 1993. In Nr. 172 heißt es dort: „Die am Dialog beteiligten Parteien müssen bereit sein, ihre Vorstellungen weitergehend zu klären, und ihre persönlichen Sichtweisen zu modifizieren ebenso wie ihre Lebens- und Handlungsweisen, wobei sie sich hierin von echter Liebe und Wahrheit leiten lassen.“

<sup>385</sup> Vgl. Johannes Paul II, *Ut unum sint*, AAS 87 (1995) 921–982. Die folgenden Angaben beziehen sich hierauf, die deutsche Übersetzung entspricht dem im Internet veröffentlichten Text.

<sup>386</sup> Vgl. auch Nr. 15–17.

*einfrängt, erlaubt, über partielle Lesarten hinauszugehen und falsche Interpretationen auszumerzen.“ (Nr. 38)*

Entsprechend der *Communio*-Ekklesiologie und der Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die Einheit der Christen zukommt, reflektiert Johannes Paul II. seine eigene Aufgabe im Dienst an der Einheit der Christen. Der Papst bittet um die Hilfe und den Dialog mit den anderen Kirchen und Gemeinschaften, um seinem Dienst eine solche Gestalt zu geben, dass er seine Aufgabe, für die Einheit der Christen zu sorgen, erfüllen kann. Der Dienst an der Einheit ist eine

*„ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: „... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17, 21)?“ (Nr. 96)*

Der Gebrauch dieses Locus theologicus – wie er sich im ökumenischen Dialog in bilateralen Gesprächen und daraus erwachsenen Konsenspapieren manifestiert,<sup>387</sup> zielt nicht auf Kompromisse oder auf das Auffinden des „kleinsten gemeinsamen Nenners“. Vielmehr geht es um eine Vertiefung in der Wahrheit im Ausgang von der je eigenen Tradition, in Anerkennung der berechtigten Anliegen des Gegenübers und in Ausrichtung auf die Einheit der Kirche, die Christus selbst ist. Dieser Gebrauch korrespondiert dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis des II. Vatikanums und der Differenzierung in der Gewichtung der Glaubenslehren, die als „Hierarchie der Wahrheiten“ bezeichnet wird. Es ist ferner ein Verständnis von „Einheit in Unterschiedenheit“ vorausgesetzt, wie es im Verhältnis von universaler Kirche und Ortskirche gilt.<sup>388</sup> Dies bedeutet, dass bei einem grundsätzlichen Konsens in der Sache Differenzen in den Formulierungen bestehen bleiben können. Die Formulierungen des Glaubens erfahren im Dialog eine Präzisierung, indem auf der Grundlage des tragenden Konsenses die in den wechselseitigen Lehrverurteilungen enthaltene bestimmte Negation aufgegriffen wird und – wenn sie sich im Dialog als berechtigt erweist – anerkannt wird. Neben der Präzisierung der Bekenntnisaussage steht schließlich die Anerkennung, dass die Lehrverurteilung den Gegner nicht mehr trifft.<sup>389</sup> Die gemeinsame Erklärung

<sup>387</sup> Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 2 Bde., Paderborn–Frankfurt a.M. 1983 und 1992.

<sup>388</sup> Vgl. H. Wagner, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des „differenzierten Konsenses“*, in: Ders. (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (QD 184), Freiburg–Basel–Wien 2000, 11–35.

<sup>389</sup> Die nähere Bestimmung des Konsensbegriffes im Zuge der bilateralen ökumenischen Dialoge und ihrer theologischen Reflexion zeichnet Harding Meyer (*Die Prägung einer*

zur Rechtfertigungslehre bietet ein Beispiel für einen solchen Gebrauch dieses Locus theologicus.<sup>390</sup>

#### i) Eigentümlichkeiten der modernen loci theologici proprii

Die vorgelegte Skizze der *loci theologici proprii* lässt deutlich erkennen: Die Loci sind von der Glaubensgemeinschaft herausgestellte, geschichtliche Instanzen der Offenbarung. Sie liegen nicht einfach vor, sondern bedürfen der kontinuierlichen „Hervorbringung“ und „Pfleger“. Sie resultieren aus der Offenbarung, aber nur so, dass sie im Glauben „hervorgebracht“ werden. Dies bedeutet zum einen: es gibt sie nicht ohne ständig neue Affirmation. In dieser Affirmation aber liegt zugleich die Notwendigkeit, sie je neu „aufzuarbeiten“, zu „kultivieren“. Durch diese Arbeit bekommen sie ein verändertes Aussehen. Sie erneuern sich, indem sie sich ändern. Die wichtigste Änderung, die die Loci heute prägt, ergibt sich durch die Einbeziehung der jeweiligen Sprachgemeinschaften bzw. Sprechergruppen. Sie gehören zu den Loci als jeweilige Träger. Verhältnisse in Sprachgemeinschaften, zwischen Sprechergruppen, spielen sich ab im Hören und Sagen, im Reden und Antworten. Dieses Sprachgeschehen ist jeweils situationsbezogen. Hier ist die Mündigkeit aller vorausgesetzt, ohne dass dadurch Autoritäten negiert werden. Die Loci – verstanden als Sprachinstanzen – erscheinen so nicht nur als „Häuser“ von Argumenten. Sie sind Wahrheitsinstanzen des Glaubens, indem sie zugleich und in einem Kommunikationsinstanzen sind. In ihnen und durch sie vollzieht sich jener Dialog in der Geschichte, der das Wort Gottes zum Inhalt und zum Beweggrund hat. Die Loci können infolgedessen nicht isoliert, sondern nur in diesem Kontext gebraucht werden. Damit ist ein theologischer Fundamentalismus ebenso ausgeschlossen wie ein lehramtlicher Positivismus. Eine zweite wichtige Veränderung der *loci theologici proprii* hängt mit der Aufdeckung des pragmatischen Charakters des Sprachgeschehens – als Wahrheitsgeschehen – zusammen.

In der voraufgehenden Skizze einer modernen theologischen Topologie kommt dies zum Ausdruck in der Einführung eines „neuen“ Ortes, der Liturgie. Damit wird unübersehbar signalisiert, dass pragmatische Aspekte, Momente des Glaubensvollzuges, auch im Gebrauch der anderen Loci zu beachten sind. Der Gebrauch der verschiedenen theologischen Instanzen kann ja nicht in isolierender Weise geschehen.

Formel. Ursprung und Intention, a.a.O. 36–58) nach. Hierbei wird deutlich, wie die erkenntnistheologische Bedeutung des Dialogs und der in ihm zutage tretenden Differenzen zunehmend erkannt wird und schließlich im Begriff des „differenzierten Konsenses“ Ausdruck findet.

<sup>390</sup> Vgl. Meyer, a.a.O. und H. J. Urban, *Jenseits von Häresie und Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene*, a.a.O. 81–101. Aus dem beschriebenen Prozess ist ersichtlich, warum der bevorzugte Ort eines solchen interkonfessionellen Lernens *bilaterale* Konfessionsgespräche sind.

#### 2. Die modernen loci alieni

Im Vergleich mit Scheeben ist es auffällig, dass Melchior Cano in seinem Werk drei fremde Topoi der Theologie aufführt und ausführlich begründet, wie sie für die theologische Arbeit notwendig sind: die Argumente der natürlichen Vernunft, die Autorität der Philosophen einschließlich der Autorität der Juristen und die Autorität der menschlichen Geschichte. Bei den Philosophen, Juristen und historischen Zeugen werden *probati auctores* genannt.<sup>391</sup> Scheeben – darin repräsentativ für die Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert<sup>392</sup> – behandelt im letzten Kapitel seiner umfangreichen Erkenntnislehre lediglich in einer abstrakten Weise die Relation von Theologie und „Vernunftwissenschaft“. Seine Reflexion beschränkt sich auf eine knappe Skizze der Aussagen des I. Vatikanums in „Dei Filius“.<sup>393</sup> Die reale Entfaltung der modernen Wissenschaft wird damit ebenso wenig in den Blick genommen wie die Veränderungen im Verständnis der Geschichte, der Kultur, der Gesellschaft. Im Blick auf diese Sachverhalte bekräftigt Scheeben lediglich die einzelnen Positionen des Syllabus.<sup>394</sup> In diesem theologiegeschichtlich denkwürdigen Vorgang spiegelt sich eine Abkapselung der Theologie wider, die besorgniserregend ist. Sie ist dies um so mehr, als im Rahmen der Neuscholastik – gefördert von Leo XIII. – eine eigene philosophische Richtung für die theologische Ausbildung kultiviert wurde, die die Offenheit der Theologie für die *loci alieni* nochmals beeinträchtigte.<sup>395</sup>

Es ist das II. Vatikanische Konzil, das gestützt auf einige wenige theologische Vordenker hier eine umfassende Neubestimmung vornimmt. Vermittelt ist dies wesentlich durch die Überzeugung, dass es „Zeichen der Zeit“ gibt, Wirkungen des Geistes in der Gesellschaft und in der Geschichte, die Kirche und Theologie ernst zu nehmen und zu beachten haben. Diese Bezugnahme auf Zeichen der Zeit findet sich programmatisch in der offiziellen Konzilsankündigung, der Konstitution

<sup>391</sup> Vgl. M. Cano, *De locis theologicis liber IX–XI*, in: Ders. *Opera*, hg. v. H. Serry, Padua 1762, 227–306.

<sup>392</sup> Vgl. etwa J.B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, Turin 1870; C. Passaglia, *De ecclesia Christi commentariorum libri quinque*. 2 Bde., Regensburg 1853–1856; M. Schmaus nennt in der Ausgabe der Katholischen Dogmatik von 1939 die *loci alieni* überhaupt nicht.

<sup>393</sup> Vgl. M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg<sup>3</sup> 1959 (zuerst 1873) 426–436.

<sup>394</sup> Vgl. ebd. 426–433, 441–447; entsprechend formuliert Scheeben die Aufgabenstellung der Theologie für seine Gegenwart, vgl. ebd. 490f.

<sup>395</sup> Vgl. die Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris“ vom 4.8.1879, ASS 12 (1879/1880) 98–114 (vgl. DH 3139ff.), das Motu Proprio „Doctoris angelici“ Pius' X. vom 29.6.1914, AAS 6 (1914) 336–341, das Dekret der Studienkongregation vom 27.7.1914 zum Thomismus, AAS 6 (1914) 384–386 (DH 3601ff.), schließlich die Enzykliken Pius XI. „Officiorum omnium“ vom 1.8.1922, AAS 14 (1922) 449–458, und „Studiorum duces“ vom 29.6.1923, AAS 15 (1923) 323f. (vgl. DH 3665–3667). Schließlich ist auf die entsprechende kirchenrechtliche Norm im c. 1366 § 2 des CIC (1917) hinzuweisen.

„Humanae salutis“ vom 25.12.1961, in der Johannes XXIII. trotz der vielen Übel und Schrecken der modernen Welt dazu aufruft, im Vertrauen auf Christus sich der Welt zuzuwenden:

„Ja, wir möchten uns die Forderung Christi zu eigen machen, ‚die Zeichen der Zeit‘ (Mt 16,4) zu erkennen, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen.“<sup>396</sup>

Möglich wird diese neue Verhältnisbestimmung zur Welt durch eine veränderte Begrifflichkeit, welche anstelle einfacher Reflexionsbegriffe vernünftige Struktur-begriffe verwendet<sup>397</sup> und so zu einer differenzierten Wahrnehmung und Artikulation von Differenzen und Gemeinsamkeiten gegenüber der Welt gelangt.<sup>398</sup> Beziehunglose Antithesen, einfache Negationen des anderen können so abgelöst werden durch bestimmte Negationen, die ausgehend vom Gemeinsamen in konkreter Weise die Kritikpunkte benennen.<sup>399</sup>

Die *loci alieni* erfahren von daher im II. Vatikanum eine grundlegende Neubestimmung. Sechs Loci zeichnen sich sowohl in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wie in der theologischen Arbeit der Nachkonzilszeit ab:

1. die Philosophien;
2. der Kosmos der Wissenschaften;
3. die Kultur;
4. die Gesellschaft;
5. die Religionen;
6. die Geschichte.

Die beiden erstgenannten „Orte“ schließen unmittelbar an die Tradition Melchior Canos an. Sie greifen sachlich jene Bereiche auf, die der spanische Dominikaner unter „ratio naturalis“ und „auctoritas philosophorum“ fasste.<sup>400</sup> Es wird nicht mehr einfach von „natürlicher Vernunft“ gesprochen, weil in der gegenwärtigen postmodernen Epoche nicht von *einer* philosophischen Vernunftkonzeption ausgegangen werden kann. Universale Vernunft tritt in unterschiedlichen großen Aus-

<sup>396</sup> Zitiert nach der Übersetzung in G. Alberigo – K. Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz–Leuven 1997, 190f. In den Dokumenten des II. Vatikanums werden die Zeichen der Zeit mehrfach aufgegriffen, so wird in *Gaudium et spes* gefordert: Zur Erfüllung ihrer Aufgabe, der Welt je neu das Evangelium Christi zu bezeugen, hat die „Kirche allezeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten ...“ (GS 4 – DH 4304), vgl. auch GS 11 – DH 4311.

<sup>397</sup> Vgl. oben S. 188.

<sup>398</sup> Vgl. P. Hünermann, Ekklesiologie im Präsens 38–52.

<sup>399</sup> Der Wechsel zu solchen bestimmten Negationen ist gerade im Kontext des interreligiösen Dialogs bedeutsam, vgl. P. Hünermann, Zur Friedensarbeit der Weltreligionen. „Pragma“ oder „Dogma“?, in: ThQ 181 (2001) 329–339, hier: 335–338.

<sup>400</sup> Vgl. oben S. 164f.

legungsgestalten in Erscheinung, so dass im Titel von „Philosophien“ die Rede ist. Zugleich gilt, dass man – bei aller Wertschätzung – nicht einfach von einzelnen Philosophen als allgemein gesellschaftlich anerkannten Autoritäten sprechen kann. Weitgehend rezipiert sind aber im Bereich der Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften gewisse Grundeinsichten der unterschiedlichen Philosophien. Diese Grundeinsichten aber haben ihre unumkehrbare Bedeutung für die theologische Arbeit am Glaubensverständnis. Sie bilden z.B. die Voraussetzung für gewisse Methodenbündel, die in der Theologie gebraucht werden. Zugleich eröffnen sie neue Verstehensmöglichkeiten für theologische Sachprobleme.

Als zweiter Topos wird der „Kosmos der Wissenschaften“ genannt. Die Wissenschaften unterscheiden sich formal von der Philosophie durch ihren Charakter als Einzelwissenschaften und ihre jeweils besonderen Methodologien. Sie müssen folglich neben den „Philosophien“ eigens aufgeführt werden.

Die vier folgenden loci bezeichnen jeweils unterschiedliche universale Sichtweisen und Gestalten der Wirklichkeit, in denen menschliches Leben spielt:

Kultur – verstanden im weiten Sinne – ist Ausdruck und Form menschlichen Lebens. Sie betrifft das Miteinandersein ebenso wie den Umgang mit der Welt.

Gesellschaft bezeichnet das menschliche Leben, insofern es sich wesentlich in interaktiven Verhältnissen abspielt und spezifische Formen ausbildet.

Religionen sind Sinngestalten menschlichen Daseins, die alle Verhältnisse betreffen und im Heiligen bzw. im göttlichen Geheimnis ihren Ursprung und ihr Ziel besitzen.

Die Geschichte schließlich ist Ort und Form, in der und durch die menschliche Lebenserfahrung sich zuträgt.

Die genannten Topoi unterscheiden sich damit von den Loci, die Melchior Cano aufzählt. Sie haben als Lebensgestalten einen alles durchformenden und somit transversalen Charakter. Zugleich aber sind sie inhaltlich konkret konturiert und offenbaren ihre Form nur in den jeweiligen Inhalten. Glauben, Glaubensverständnis und Glaubenspraxis artikulieren sich jeweils in diesen Dimensionen. Insofern kann theologisches Arbeiten gar nicht von ihnen absehen. So weit zur allgemeinen Charakteristik der *loci alieni*.

#### a) Die Philosophien

Der gewählte Titel im Plural will beachtet sein. War das philosophische Denken bis ins 20. Jahrhundert hinein vom Anspruch geprägt, systematisch zu sein, d.h. denkerisch den Zugang zur Wirklichkeit von einer Zentralperspektive aus zu ermöglichen, so hat sich dies im Verlauf des letzten Jahrhunderts geändert. Zwar bewahren die großen, klassischen Philosophien weiterhin ihre Bedeutung, weil sie in ihren Begrifflichkeiten epochale Verstehensmöglichkeiten der Wirklichkeit bestimmten, die der heutigen Orientierung des Menschen in der Welt immer noch dienlich sind, insofern er aus dieser Geschichte herkommt. Aber heutiges Philo-

sophieren ist pluraler. Dies bezieht sich nicht nur auf die verschiedenen großen Traditionen des Denkens, die heute neu ins Licht treten: etwa die indische oder die konfuzianische Überlieferung.

Zusätzlich zu diesen, gleichsam „von außen“ an die bislang eurozentrisch konzipierte Theologie herantretenden Weisheitslehren haben sich im Feld der europäisch-nordatlantischen Tradition Differenzierungen ergeben. Es sind neue, nicht aufeinander reduzierbare Ausgangspunkte des Denkens aufgetaucht, die gleichwohl einen Zugang zum Ganzen bieten: man denke etwa an die moderne Sprachphilosophie und Sprachanalyse, die Phänomenologie, die erstaunlich flexibilisierte transzendental-philosophische Reflexion, um nur einige markante Beispiele zu nennen.

Die Theologie bedarf für ihre Arbeit dringend der Vertrautheit mit diesem Topos. Sie braucht den Zugang zu den hier erarbeiteten, tragfähigen Einsichten, ohne den sie weitgehend blind und taub ist für den sachgerechten Umgang mit den zentralen Sachverhalten des Glaubens und die Zuarbeit für die Verkündigung.

Wie kann unter diesen veränderten Bedingungen auf den modernen Topos der „Philosophien“ theologisch Bezug genommen werden? Eine lehramtliche Reflexion hierauf findet sich in der Enzyklika „Fides et ratio“ von 1998.<sup>401</sup> Hier wird der Versuch gewagt, die Einheit von Glauben und Vernunft, von Theologie und Philosophie unter den gegenwärtigen Bedingungen neu zu bestimmen und zwar „unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen“ und in Treue zum je eigenen Wesen.<sup>402</sup> Auszugehen ist hierbei von der Entfremdung zwischen Philosophie und Theologie, wie sie sich in weiten Bereichen im 19. Jahrhundert vollzogen hat.<sup>403</sup> Die Bezogenheit auf Wahrheit in der Philosophie ist dieser selbst problematisch geworden,<sup>404</sup> zugleich ist die Philosophie gegenüber den Disziplinen, die sich aufgrund der Autonomisierung und Ausdifferenzierung der Lebensbereiche aus ihr entwickelt haben, in eine Nebenrolle geraten: es dominieren positive Wissenschaft

<sup>401</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, vom 14. September 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135). Johannes Paul II. stellt in dieser Enzyklika eindringlich die Angewiesenheit der Theologie auf die Philosophie dar. Zugleich weist der Papst auf die Impulse hin, die das philosophische Denken – bei aller Anerkennung seiner Eigenständigkeit – durch die christliche Offenbarung und die theologischen Fragestellungen erfahren hat. Vgl. zu *Fides et ratio*: H. Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000 (mit Verweis auf die Diskussion im ersten Jahr nach erscheinen); *Per una lettura dell'Enciclica FIDES ET RATIO* (Quaderni de „L'Osservatore Romano“. Collana diretta da Mario Agnes, 45) Città del Vaticano 1999; K.J. Wallner (Hg.), *Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio“* (Heiligenkreuz Studienreihe 9) Heiligenkreuz 2000; T.L. Smith (Hg.), *Faith and Reason*. The Notre Dame Symposium 1999, South Bend 2001.

<sup>402</sup> *Fides et ratio* Nr. 48, a.a.O. 52.

<sup>403</sup> Vgl. Nr. 46, a.a.O. 49.

<sup>404</sup> Vgl. Nr. 5, a.a.O. 9f.

und instrumentelle Vernunft.<sup>405</sup> In dieser Situation wird das Verhältnis des Lehramtes zur Philosophie als kritischer Dialog charakterisiert.<sup>406</sup> Weder Abgrenzung und Abschottung noch die Entwicklung und Propagierung einer „christlichen Philosophie“ bilden somit die Zielvorgaben für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, vielmehr wird die Autonomie der Philosophie anerkannt:

*„Die Kirche legt weder eine eigene Philosophie vor noch gibt sie irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug. Der tiefere Grund für diese Zurückhaltung liegt darin, dass die Philosophie auch dann, wenn sie mit der Theologie in Beziehung tritt, nach ihren eigenen Regeln und Methoden vorgehen muss; andernfalls gäbe es keine Gewähr dafür, dass sie auf die Wahrheit ausgerichtet bleibt und mit einem von der Vernunft her überprüfbareren Prozess nach ihr strebt.“<sup>407</sup>*

Allerdings werden in „Fides et ratio“ gewisse Typen von Philosophien kaum hinreichend gewürdigt, obwohl sie zu den Grundlagen heutiger theologischer Arbeit zählen.<sup>408</sup> Der Anstoß zu einem Dialog von Theologie und Philosophie, von welchem die Enzyklika spricht, ist bislang nur unzureichend realisiert: besonders was den Dialog mit dem kirchlichen Lehramt anbelangt.<sup>409</sup> Gerade unter dem oben herausgestellten Aspekt, dass die verschiedenen Loci auf konkrete Subjekte verweisen, bedarf es in Bezug auf die Philosophien weitergehender Anstrengungen.

<sup>405</sup> Vgl. Nr. 47, a.a.O. 50f.

<sup>406</sup> Vgl. Nr. 49–63, a.a.O. 53–66.

<sup>407</sup> Nr. 49, a.a.O. 53.

<sup>408</sup> So fehlen in der Aufzählung von Philosophennamen in Nr. 74 die vielen herausragenden Denker, welche Impulse und Fragestellungen der Theologie im Rahmen ihrer Philosophie aufgegriffen und in die säkulare Kultur der Neuzeit hinein vermittelt haben – Ratzinger erinnert an Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Marx, Jaspers. Vgl. H. Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“, Paderborn 2000, 75–78 und J. Ratzinger, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et ratio“*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 141–152. Die für die christliche Theologie so bedeutenden jüdischen Philosophen werden in „Fides et ratio“ nicht erwähnt: Martin Buber und Franz Rosenzweig, Erik Bergson und Emmanuel Lévinas, um nur einige zu nennen. Die sogenannten postmodernen Philosophen und Philosophien wären differenzierter zu würdigen – auch in ihrem theologischen Gehalt: vgl. dazu die Studien G.M. Hoff, *Apotheische Theologie: Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u.a. 1997; J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust: Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.

<sup>409</sup> Zur Resonanz, welche die Enzyklika bei Philosophen gefunden hat, vgl. Waldenfels, a.a.O. 123–141; als Beispiel für Dialogbemühungen des Papstes mit Philosophen und Wissenschaftlern sei verwiesen auf die Rede vom 15. November 1980 anlässlich der 700. Wiederkehr des Todestages des hl. Albertus Magnus im Kölner Dom, vgl. *Arbeitshilfe 86: Theologie und Kirche. Dokumentation*. 31. März 1991, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, 57–65.

## b) Der Kosmos der Wissenschaften

Es wurde oben<sup>410</sup> die gleichsam explosionsartige Ausdehnung und Diversifikation der modernen Wissenschaften skizziert. Inwiefern wurden aber Wissenschaften zum *locus alienus* der Theologie?

Seit Aristoteles wird Wissenschaft von den ermöglichenden Prinzipien her gedacht. Kant konstatiert:

*„Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft.“*<sup>411</sup>

Als im 17. und 18. Jahrhundert die aufblühenden klassischen Naturwissenschaften als Prinzipien Axiome geometrisch-mathematischer Art setzen, bahnt sich die moderne Auseinandersetzung zwischen einem wissenschaftlichen Weltbild und der mit den biblischen Ansichten in eins gesetzten theologischen Überlieferung an. Wissenschaftliche Wandlungen führen nicht nur zu neuen Einzelerkenntnissen. Sie verändern die Sicht der Wirklichkeit. Die jüngeren Diskussionen in der Wissenschaftstheorie haben aufgezeigt, dass zu den Grundlagen einer jeden Wissenschaft neben ontologischen Grundannahmen die Eingrenzung und Bestimmung der Wissensquellen gehören; sodann Urteilsverfahren und -kriterien, normative Festsetzungen hinsichtlich des Typus oder der Gestalt der Theorien, ferner Änderungsregeln. Solche Prinzipien sind nicht deduzierbar, nicht als notwendig beweisbar, sondern plausibel aufgrund von Argumenten.<sup>412</sup>

Wenn die moderne Wissenschaft die Lebenswelt und die Handlungsräume des Menschen bestimmt und darin ihre Alltagsbewährung hat, dann sind die Weltsicht, das Bild des Menschen, seiner Gesellschaft, seiner Geschichte, das in den Prinzipien der Wissenschaften vorausgesetzt ist, für das Verständnis der Wirklichkeit und damit für das Glaubensverständnis von hohem Belang.

Hinzu kommt ein weiteres Moment. Es gibt zahllose theologische Sachfragen, die sich – nicht formal aber materialiter – mit Problemen überlappen, die wissenschaftlich erforscht und aufgehellt werden. Es liegt auf der Hand, dass die entsprechenden wissenschaftlichen Ergebnisse vom Theologen zur Kenntnis zu nehmen sind.

Hier tut sich zugleich eine reale Schwierigkeit auf. Wie ist der *Locus alienus* „Wissenschaften“ für den Theologen nutzbar? Die Resultate der Wissenschaft sind für den Einzelnen unüberblickbar. Zugleich aber gilt in der Bildungsgesellschaft, dass jeder, der eine gediegene, wenngleich spezialisierte wissenschaftliche Fachausbildung hat, sachgemäß in zahlreichen angrenzenden Feldern arbeiten kann,

<sup>410</sup> Vgl. Kapitel D.I., S. 193–200.

<sup>411</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede A 4, In: Kant, *Werke* Bd. 5: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1966, 11.

<sup>412</sup> Vgl. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg–München<sup>3</sup> 1986; S. Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991; Y. Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis*, Frankfurt 1986.

da er sich auf die spezifischen Weisen des Umgangs mit diesen Problemfeldern verstehen muss. Grundgelegt wird diese Kompetenz durch Allgemeinbildung und Fachausbildung.

In dieser Weise findet der Topos „Wissenschaft“ in kirchlichen Dokumenten Beachtung, die der Ausbildung der Theologen und der Priester gewidmet sind. So wird für die Alumnen der Priesterseminare ein „Grad an humanistischer und naturwissenschaftlicher Bildung“ gefordert, der der jeweiligen allgemeinen Hochschulreife des Landes entspricht;<sup>413</sup> in der Ausbildung ist neben der zeitgenössischen Philosophie „der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften“ zu berücksichtigen.<sup>414</sup> Grundwissen in Methodik und Inhalt der modernen Wissenschaften sind in die pastorale Ausbildung zu integrieren.<sup>415</sup> Eine Bezugnahme auf die Wissenschaften – die Anerkennung ihrer Leistungen, aber auch die Kritik reduktionistischer Verkürzungen und die Einbindung der Wissenschaft in eine ganzheitliche Sicht von Mensch und Gesellschaft – findet sich speziell im Bereich der kirchlichen Soziallehre.<sup>416</sup> Die Theologen sollen den interdisziplinären Austausch mit den Wissenschaften suchen.<sup>417</sup>

Im Blick auf die heutige Theologie ist festzustellen: Es sind im klassischen geisteswissenschaftlichen Bereich zahlreiche Brückenschläge gelungen. Wesentlich schwieriger ist die Relation der Theologie zu den Naturwissenschaften und der Technik. Fortschritte wurden in den letzten Jahren im Rekurs auf Sozial- und Handlungswissenschaften und die dort erarbeiteten, für die Theologie relevanten Ergebnisse gemacht.

## c) Die Kultur

T.S. Eliot charakterisiert Kultur als die

*„Gesamtform, in der ein Volk lebt (the whole way of life of a people), von der Geburt bis zum Grabe, vom Morgen bis in die Nacht und selbst im Schlaf.“*<sup>418</sup>

Die Bedeutung der Kulturen für Erkenntnis- und Verständigungsprozesse ist mittlerweile breit diskutiert und weitgehend anerkannt.<sup>419</sup> Für die Kirche stellt sich

<sup>413</sup> II. Vatikanum, Dekret über die Ausbildung der Priester, *Optatam totius* (OT) 13.

<sup>414</sup> OT 15.

<sup>415</sup> Vgl. OT 20; vgl. auch GS 62, zur Bedeutung der Wissenschaft im gegenwärtigen Kontext vgl. GS 6.

<sup>416</sup> Vgl. Johannes XXIII., *Mater et Magistra*, 15. Mai 1961, AAS 53 (1961) 405–447 (vgl. DH 3935–3953); Paul VI., *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 427–429 (vgl. DH 4511f.).

<sup>417</sup> Vgl. GS 63: „Die Vertreter der theologischen Disziplinen an den Seminaren und Universitäten sollen mit hervorragenden Vertretern anderer Wissenschaften ... zusammenzuarbeiten suchen.“

<sup>418</sup> T.S. Eliot, *Zum Begriff der Kultur* (dt. v. G. Hensel), Frankfurt a.M. 1961, 33.

<sup>419</sup> Erinnert sei nur an die sogenannte Kommunitarismusdebatte im Bereich der Sozialwissenschaften und politischen Ethik, vgl. als Überblick: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*,

die Frage nach der Vermittlung der verschiedenen Kulturen besonders dringlich, da sie als Weltkirche die verschiedenen Ortskirchen in ihrer je eigenen kulturellen Gestalt umfasst.

Im II. Vatikanischen Konzil wurde die Bedeutung der Kultur für den Glauben und das gläubige Leben ausdrücklich anerkannt. Die Aufgabe einer Evangelisierung der Kultur wurde auf der römischen Bischofssynode von 1974 erörtert und in dem Lehrschreiben Pauls VI. „*Evangelii nuntiandi*“ von 1975 dargelegt.<sup>420</sup>

Die Kulturen tragen zu einem angemessenen Verständnis der Offenbarung bei, in ihnen muss das Evangelium sich konkretisieren. So heißt es in *Gaudium et spes*, dass „die Schätze, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur verborgen liegen“, die „Menschennatur in größerer Fülle“ offenbaren und neue „Wege zur Wahrheit“ auf tun; es ist

*„Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem der Hirten und Theologen, ... unter dem Beistand des Heiligen Geistes die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender vorgelegt werden kann.“*<sup>421</sup>

Kultur wird als Medium verstanden, in dem die Offenbarung Gottes den Menschen erreicht. Sie ist die Sprache, in der menschliche Vermittlung und Kommunikation stattfindet.<sup>422</sup> Als Ausdruck der unterschiedlichen Lebensformen der Menschen teilen die Kulturen „dieselben dynamischen Kräfte, mit denen sich

Frankfurt–New York<sup>3</sup> 1995, bes. 203–212; C. Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Hamburg 1994; H. Brunkhorst – M. Brumlik (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>420</sup> Vgl. AAS 68 (1976) 9–26 – DH 4570–4579.

<sup>421</sup> GS 44 – DH 4344. In GS 58 heißt es: „Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der den verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen. In gleicher Weise nimmt die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären, um sie zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen.“

<sup>422</sup> Vgl. P. Hünermann, *Evangelisierung und Kultur*, in: *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995, 55–67, hier 61. Neben der Anerkennung der Lebensformen der verschiedenen Kulturen (vgl. etwa LG 13 – DH 4133) kommt es auch zu einer Anerkennung des „neuzeitlichen Menschheitsethos“, wie es in den Menschenrechten seinen Ausdruck findet, und das als (weitgehend formaler, aus der Struktur der Freiheit selbst begründeter) Rahmen für eine Pluralität von Kulturen betrachtet werden kann. Vgl. die Enzyklika Johannes XXIII. „*Pacem in terris*“ von 1963 (DH 3955–3997) und die Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (DH 4240–4245). Vgl. auch P. Hünermann, *Das neuzeitliche Menschheitsethos und die Kirche*, in: *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995, 68–89.

die menschliche Zeit Ausdruck verschafft“,<sup>423</sup> sie sind Bedingung und Resultat menschlicher Lebensäußerungen und bergen als solche „die Möglichkeit in sich, die göttliche Offenbarung anzunehmen.“ Die Kultur bildet somit den Kontext für die Verkündigung des Evangeliums, kann jedoch „niemals zum Urteilkriterium und noch weniger zum letzten Wahrheitskriterium gegenüber der Offenbarung Gottes werden.“<sup>424</sup>

Die Bezugnahme auf die Kulturen bedeutet dabei nicht die „Neutralisierung“ des Evangeliums auf einen kulturellen Faktor unter anderen, seine Relativierung oder Ästhetisierung im Rahmen beliebig zu wählender Lebensformen. Es geht vielmehr um den Prozess der Inkulturation des Evangeliums und der Evangelisierung der Kulturen:<sup>425</sup> indem das Evangelium in die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen, wie sie in den Kulturen mit all ihren Ambivalenzen zum Ausdruck kommt, eintaucht, vollzieht sich konkret die Krisis, welche das Evangelium bedeutet, die Unterscheidung der Geister. So hält Paul VI. in seinem Mahnschreiben „*Evangelii nuntiandi*“ fest:

*„Der Kirche liegt ja nicht nur daran, das Evangelium in immer weiteren Landstrichen oder stets größeren Mengen von Menschen zu verkünden, sondern auch daran, durch die Macht des Evangeliums selbst Urteilkriterien, Werte, die eine größere Bedeutung haben, Denkgewohnheiten, Antriebskräfte und Lebensmodelle, die mit dem Wort und Heilsplan Gottes in Widerspruch stehen, zu erreichen und gleichsam umzustürzen.“*<sup>426</sup>

In der nachkonziliaren Arbeit wurde die Bedeutung des Topos Kultur vor allem von afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Theologen betont.<sup>427</sup> Die Bedeutung der Volksreligiosität, die „kulturelle Existenz, die die Religion in einem bestimmten Volk annimmt“, wurde vom lateinamerikanischen Episkopat in Puebla herausgestellt,<sup>428</sup> sie ist einerseits „Gegenstand der Evangelisierung“, andererseits „eine aktive Form, mit der sich das Volk ständig selbst evangelisiert.“<sup>429</sup>

Die Bezugnahme auf die Kulturen betrifft nicht nur gewisse Disziplinen der Theologie wie Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie. Insofern Kultur jeweils

<sup>423</sup> Johannes Paul II., *Fides et ratio* Nr. 71, a. a. O. 72f.

<sup>424</sup> Ebd.

<sup>425</sup> M. Eckholt charakterisiert mit Juan Noemi diese Dialektik als „konditionierte Affirmation“ der jeweiligen Kultur, insofern sie eine Aktualisierung des menschlichen Subjekts ist, welche freilich offen bleibt auf die größere Gabe Gottes hin; zugleich beinhaltet sie die „bestimmte Negation“ dessen, was in der Kultur den Horizont auf diese größere Gabe verschließt und was die menschliche Freiheit einengt, vgl. M. Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg–Basel–Wien 2002, 461f.

<sup>426</sup> DH 4575.

<sup>427</sup> Eine Reflexion auf die erkenntnistheologische Bedeutung des Topos „Kultur“ liefert Margit Eckholt in ihrer Habilitationsschrift (vgl. Fußnote 425), dort finden sich Literaturverweise für die verschiedenen kontinentalen Theologien.

<sup>428</sup> Vgl. DH 4610–4635, hier: 4621.

<sup>429</sup> DH 4624.

ein ganzes lebensweltliches Symbolsystem umfasst,<sup>430</sup> ist die Theologie im Ganzen gefordert, sich auf Kultur zu beziehen. Indem die Vielfalt der Sprachen und Kulturen theologisch anerkannt wird, vollzieht sich in der Kirche die Wendung von der eurozentrischen zu einer polyzentrischen Weltkirche:<sup>431</sup> das Evangelium tritt aus den bisher unbefragt dominierenden europäischen Inkulturationsprozessen in neue Kontexte und es entstehen eigenständige regionale Theologien.<sup>432</sup> Dabei stellt sich die Frage nach der Normativität der überlieferten Glaubenslehre, wie sie sich in Europa herausgebildet hat: woran ist auch in veränderten Kontexten festzuhalten, was kann losgelassen werden, wo können Kategorien der europäischen Kultur durch Denk- und Lebensformen anderer Kulturkreise ersetzt oder transformiert werden?<sup>433</sup>

Fazit: Durch den *locus alienus* der Kulturen tritt die Theologie in einen Austausch mit den akkumulierten Erfahrungen und Erkenntnissen anderer Kulturräume, wird die Glaubens- und Verkündigungssprache mit den gegenwärtigen Verstehensbedingungen der Menschen konfrontiert und der Blick für die kulturellen Voraussetzungen der jeweiligen theologischen Sprachgestalten geschärft. So trägt dieser Topos zu einem tieferen Verstehen des Evangeliums in den unterschiedlichen Lebenskontexten bei.

#### d) Die Gesellschaft

In der heutigen Diskussion wird Gesellschaft als die Gesamtheit von Interaktionen gefasst, die sich in und aus Gesellschaften bildet. Niklas Luhmann spricht in diesem Sinne von Gesellschaft als offenem System. Im Zuge der Modernisierung, Pluralisierung und Demokratisierung der Gesellschaft und mit der umfassenden Konstituierung von Öffentlichkeit in der Gesellschaft<sup>434</sup> lässt sich die Bezugnahme auf Gesellschaft nicht mehr auf das Institutionenverhältnis von Kirche und Staat beschränken.

<sup>430</sup> Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1: Die Sprache, Darmstadt 1977, 3–27.

<sup>431</sup> Vgl. J.B. Metz, Das Konzil – „Der Anfang eines Anfangs“? In: K. Richter, Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 11–24, hier: 13–19.

<sup>432</sup> Vgl. P. Hünermann, Dogmatik 1949–1997. Wandlungen einer Disziplin, in: Zäsur: Generationswechsel in der katholischen Theologie (Hohenheimer Protokolle Bd. 51), hg. v. G. Fürst, Stuttgart 1997, S. 9–27; M. Eckholt, Poetik der Kultur, Freiburg–Basel–Wien 2002.

<sup>433</sup> In der Enzyklika *Fides et ratio* werden drei Kriterien für eine solche Inkulturation der Theologie in den – exemplarisch angeführten – indischen Kulturraum benannt: die „Universalität des menschlichen Geistes“; das Festhalten an den theologischen Einsichten, die „durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken“ gewonnen wurden; die Ablehnung eines isolierenden Rückzugs auf die eigene kulturelle Tradition – vgl. *Fides et ratio* Nr. 72, a.a.O. 74f; vgl. dazu H. Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“, Paderborn 2000, 82–86.

<sup>434</sup> Vgl. oben Abschnitt D.I.

Das II. Vatikanum hat diesem Wandel Rechnung getragen, was besonders in der veränderten Perspektive der verabschiedeten Konstitutionen gegenüber den vorbereiteten Schemata deutlich wird.<sup>435</sup> Die Kirche ist selbst gesellschaftlich verfasst und ihre Institutionen stehen im konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang der Gegenwart – ob sie sich ihm anpassen oder von ihm abgrenzen. Hier ergeben sich bei einer differenzierten Auseinandersetzung Lernmöglichkeiten:

*„Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, ... kann sie auch durch die Entwicklung des menschlichen gesellschaftlichen Lebens bereichert werden und wird bereichert, nicht als ob in der von Christus ihr gegebenen Verfassung etwas fehlte, sondern um sie tiefer zu erkennen, besser auszudrücken und zeitgemäßer zu gestalten.“<sup>436</sup>*

Damit ist Gesellschaft als theologischer Topos anerkannt.

Vor dem Konzil war die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft vornehmlich Sache der katholischen Soziallehre, welche in ihrem metaphysisch-ontologischen Ansatz und ihrem deduktiven Vorgehen der Wissenschaftskonzeption der Neuscholastik korrespondierte. Vom Konzil her ergibt sich eine neue Denkform, die der geschichtlichen und gesellschaftlichen Prägung des Denkens selbst Rechnung trägt und zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft gelangt.<sup>437</sup> Das II. Vatikanum greift nicht nur die Ansätze des I. Vatikanums auf, eine Antwort auf die gesellschaftlichen Prozesse der Zeit zu geben, es führt den Bezug zu Gesellschaft und Welt weiter und deutet ihn christologisch. Die christliche Botschaft rückt so in den Kontext einer zunehmend selbstreflexiv werdenden Kommunikationsgesellschaft ein und bringt ihre spezifische Daseinsdeutung in das globale Kommunikationsgeschehen ein.<sup>438</sup> Im ersten Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* kommt dies programmatisch zum Ausdruck.<sup>439</sup>

In Bezug auf den Topos „Gesellschaft“ wurde vor allem durch die „Theologie der Befreiung“ und die „Politische Theologie“ deutlich, dass theologische Arbeit nicht absehen kann von der ständig zu erneuernden Bezugnahme auf diesen Topos. Es ist selbstverständlich, dass es in diesem Bereich einen schnellen Wechsel von Ansichten und Meinungen gibt. Gleichwohl zeichnen sich für den prüfenden Blick auch grundlegende, prinzipielle Formen und Verhältnisse ab, die für die Theologie höchst bedeutsam sind, weil in ihnen anthropologische bzw. soziale Wirklichkeiten eine geschichtlich gültige Ausprägung erfahren: Johannes XXIII. nennt unter anderem die verbesserte Stellung der Arbeiterklasse, das moderne

<sup>435</sup> Das Kirchenschema der Vorbereitungskommission war an der Lehre von den zwei *societates perfectae* ausgerichtet, vgl. AS I/IV 12–91, bes. 65–74.

<sup>436</sup> GS 44 (DH 4344), vgl. außerdem GS 40–45 (DH 4340–4345).

<sup>437</sup> Vgl. P. Hünermann, Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: Ders. – M. Eckholt (Hg.), Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie, Mainz 1989, 9–48, hier 9–35.

<sup>438</sup> Vgl. P. Hünermann, Technische Gesellschaft und Kirche, in: Ekklesiologie im Präsens, Münster 1995, 131–153, besonders 144f. und 149f.

<sup>439</sup> Vgl. DH 4101.



Streben der Frauen nach umfassender Gleichberechtigung, die freiheitliche Partizipation aller an der politischen Verantwortung für das öffentlich Gemeinwesen;<sup>440</sup> es gibt eine neue Bestimmung des Staates im Rahmen von Gesellschaft etc. Dazu kommen die wesentlichen *Perspektiven* gesellschaftlicher Art, die für die heutige Theologie und die Kirche im Ganzen bestimmend sind: die vorrangige Option für die Armen, die Verpflichtung der Gemeinschaft der Gläubigen auf den Frieden und die Friedensförderung, usw.

#### e) Die Religionen

Die Religionen als Weisen, wie Menschen in der Begegnung mit Transzendenz, im Raum des Heiligen, des göttlichen Geheimnisses leben, sind ihrerseits ein alle Lebensbereiche berührender Topos. Heutige Theologie kommt ihrer Aufgabe nicht nach, wenn sie nicht in allen ihren Disziplinen ständig die anderen Religionen mit im Blick hat und durch die Offenheit für sie und den Vergleich mit ihnen die eigenen theologischen und kirchlichen Positionen klärt und vertieft. Wenngleich auch dieser Topos im II. Vatikanum bereits angesprochen wurde<sup>441</sup>, so hat er doch in der jüngsten Vergangenheit eine stetig wachsende Bedeutung erlangt. Bereits das II. Vatikanum unternimmt es, die anderen Religionen aus der Perspektive der Offenbarung Gottes, wie die Kirche sie verkündet, zu würdigen:

*„Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.“<sup>442</sup>*

In der nachkonziliaren Zeit haben sich im Bereich einer Theologie der Religionen und im interreligiösen Dialog eine Fülle neuer Perspektiven und theologischer Ansätze ergeben und die anderen Religionen haben bis hinein in die kirchliche Bildungsarbeit wachsende Bedeutung erlangt. Gerade die Dialogpraxis des gegenwärtigen Papstes, aber auch die Anstrengungen vieler Theologen führen hier den im II. Vatikanum begonnenen Weg fort.<sup>443</sup>

<sup>440</sup> Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11.4.1963, in: AAS 55 (1963) 267–269 (vgl. DH 3974–3978).

<sup>441</sup> Vgl. vor allem die Erklärung *Nostra aetate* und die einschlägigen Passagen in *Lumen gentium* (bes. LG 16 – DH 4140).

<sup>442</sup> NA 2 – DH 4196.

<sup>443</sup> Vgl. P. Hünemann, *Zur Friedensarbeit der Weltreligionen. „Pragma“ oder „Dogma“?* in: ThQ 181 (2001) 329–339; ders., *La verità del cristianesimo di fronte alla verità delle altre religioni*, in: *Studia Patavina, Rivista di Scienze Religiose* 46.1999,3, 543–554; *Commissione Teologica Internazionale: Il cristianesimo et le religioni*, in: *Il Regno, Documenti*, n. 3, 1997, pp. 75–89 (zitiert nach der elektronischen Fassung unter: [http://digilander.libero.it/dharmakaya/cristianesimo\\_e\\_le\\_religioni1.htm](http://digilander.libero.it/dharmakaya/cristianesimo_e_le_religioni1.htm)).

Dass um den angemessenen theologischen Umgang mit den Religionen zur Zeit heftig gerungen wird, machen die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Jesus“ und die Auseinandersetzung um das Buch von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo“ (Brescia 1997) deutlich. Die Kongregation für die Glaubenslehre ruft in „Dominus Jesus“<sup>444</sup> „einige unumgängliche lehrmäßige Inhalte in Erinnerung“ (DJ 3), die sie „durch relativistische Theorien gefährdet [sieht], die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“ (DJ 4). In der Folge werden dann verschiedene Auffassungen über das Verhältnis zu den Religionen benannt und durch ausführliche Zitate lehramtlicher Stellungnahmen zurückgewiesen. In der Auseinandersetzung mit Dupuis geht es der Glaubenskongregation ebenfalls um die Abwehr bestimmter „irriger oder gefährlicher Meinungen“.<sup>445</sup>

*„Diese Fragen betreffen die Auslegung der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie den Wert und die Bedeutung der Heilsfunktion der Religionen.“*

Hierbei sollen die Kriterien von Dominus Jesus ihre Anwendung finden. Welches sind die wichtigsten Punkte, die herausgestellt werden?

Zentraler Bezugspunkt einer christlichen Theologie der Religionen ist das Christusereignis als Ereignis der eschatologischen Offenbarung Gottes selbst an die Menschen. Auf dieses Ereignis antwortet der theologale Glaube, die „gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit“, dessen Bezugspunkt der dreieinige Gott selbst ist, auf den der Glaube sich bezieht.<sup>446</sup> Die anderen Religionen bringen in ihren inneren Überzeugungen ebenfalls Erfahrungen und Einsichten zum Ausdruck, die der Begegnung der Menschen mit dem Heiligen entspringen. Sie gehen dabei jedoch nicht von der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte aus, welche die Christen im Christusereignis bekennen. Hierin liegt die wesentliche Differenz, welche nicht nur in der Außenperspektive zu Tage tritt, sondern auch der Innenperspektive der Religionen entspricht. Von daher sind aus christlicher Sicht die anderen Religionen in ihrer Wahrheit relational auf das Christusereignis als Ereignis der unüberbietbaren Selbstmitteilung Gottes bezogen. Dies schließt eine einfache Negation der Wahrheit der anderen Religionen

<sup>444</sup> Vgl. „Dominus Jesus“ *Anstößige Wahrheit oder Anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, hg. v. M.J. Rainer, Münster–Hamburg–London 2001, 3–28; die folgenden Zitate (DJ) beziehen sich hierauf, der offizielle Text findet sich in: AAS 92 (2000) 742–765.

<sup>445</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“*, Rom 24.1.2001, in: *Osservatore Romano* 26.–27.2.2001, 11.

<sup>446</sup> Vgl. DJ 7 (a. a. O. 8f.). Vgl. dazu die oben im Zusammenhang mit der Glaubenssprache getroffenen Unterscheidungen (Abs. B.I., bes. S. 51 f.).

ebenso aus wie die unkritische Affirmation.<sup>447</sup> Die Internationale Theologenkommission formuliert dies 1997 in folgenden zwei Hypothesen:

- „1. Die Religionen enthalten positive Werte, als solche besitzen sie jedoch keinen Heilswert.
2. Die Religionen helfen, insofern sie soziale Ausdrucksformen der Beziehung des Menschen zu Gott sind, ihren eigenen Anhängern, die Gnade Christi zu ergreifen (*fides implicita*), die zum Heil notwendig ist, und sich der Nächstenliebe zu öffnen, die Jesus mit der Gottesliebe identifiziert. In diesem Sinne können sie Heilswert haben, wenngleich sie Elemente von Nichtwissen, Sünde und Verkehrtheit enthalten.“<sup>448</sup>

Diese Bezogenheit der Wahrheit der anderen Religionen auf die in Christus gegenwärtige „Fülle der Gottheit“ (Kol 1, 19) formuliert die Glaubenskongregation in ihrer Notifikation zu dem Buch von Dupuis folgendermaßen:

„Es steht im Einklang mit der katholischen Lehre, dass die Samenkörner der Wahrheit und des Guten, die sich in den anderen Religionen finden, eine gewisse Teilhabe an den Wahrheiten sind, welche in Jesus Christus enthalten sind. Hingegen ist es ein Irrtum anzunehmen, dass diese Elemente des Wahren und des Guten oder einige von ihnen sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten.“<sup>449</sup>

Die Religionen sind als „soziale Ausdrucksformen der Beziehung der Menschen auf Gott“ und als „Samenkörner der Wahrheit und der Güte“ ein bedeutender *locus theologicus* christlicher Theologie, dies um so mehr als die Kirche zwar auf Christus als Fülle der Wahrheit bezogen ist, dies aber in gebrochener Weise und durch die eigenen Sünden beeinträchtigt. Der interreligiöse Dialog kann so zu einer Selbstreinigung führen und die Hinwendung zu Gott als letzter Wahrheit anstoßen.

Wenn von den Religionen als einem *locus alienus* gesprochen wird, so sind die beiden anderen großen monotheistischen Religionen besonders hervorzuheben: das Judentum und der Islam nehmen – in einer jeweils genauer zu bestimmenden Weise – Anteil an der Offenbarung, wie sie dem Christentum normativ ist. Es handelt sich somit um einen Zwischenbereich zwischen den *loci alieni* und den *loci proprii*, zwischen interreligiöser und ökumenischer Fragestellung.<sup>450</sup>

<sup>447</sup> Vgl. P. Hünermann, *La verità del cristianesimo* (a. a. O.) 554.

<sup>448</sup> Eigene Übersetzung aus: Commissione Teologica Internazionale: *Il cristianesimo et le religioni I.1. In II.2* erinnert die Theologenkommission an die patristische Lehre von den „*Semina Verbi*“ als Ansatz für eine christliche Theologie der Religionen.

<sup>449</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis Nr. II.4. unter Verweis auf LG 17, AG 11, NA 2, LG 16 und die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „*Redemptoris missio*“ Nr. 10.

<sup>450</sup> Vgl. zur Wahrheitsfrage im Kontext der Religionen: P. Hünermann, *La verità del cristianesimo* (a. a. O.) 543–554; Christentum und Judentum (sowie der Islam) teilen als Spezifikum gegenüber anderen Religionen die Ausrichtung auf den einen und einzigen Gott, verbunden mit der Götzenkritik und der immer neuen Negation der Gottesattribute auf

Das Judentum als *locus theologicus* „semi-proprius“<sup>451</sup>

Bereits in Abschnitt B.II., der das Christusgeschehen als das eschatologische Ereignis von Glaubenssprache und als das Konstitutivum christlicher Theologie behandelte, wurde die Beziehung zum Judentum mitthematisiert: Jesus selbst war Jude. Seine Botschaft vom Reich Gottes erwächst aus der Geschichte Israels mit seinem Gott. Jesus schließt seine Verkündigung des nahegekommenen Reiches an die Gerichtsrede des Johannes an. Zu seiner Botschaft gehört die Kritik am Unglauben der Hörer und der Autoritäten in Israel. Die Deutung des eigenen Todes, überliefert in den liturgisch geronnenen Gesten und Worten des Abendmahles, lässt erkennen, wie Jesus trotz der Ablehnung und der Verurteilung an Israel und der erwählenden Liebe Gottes zu Israel festhält.<sup>452</sup> Die Interpretation und das Verständnis des Kreuzes Jesu Christi und die Deutung seiner Auferstehung erfolgte im Rückgriff auf die Bibel (1 Kor 15, 3–5). Die neutestamentliche Bot-

ten je größeren Gott hin, wie er geschichtlich begegnet (ebd. 550 ff.). Das Christentum geht darüber hinaus, indem es in Jesus Christus nicht nur das Wort eines Propheten, durch den Gott spricht, erkennt, sondern das fleischgewordene Wort Gottes selbst, d. h. die unüberbietbare und definitive Wahrheit, wie sie in der konkreten Geschichte dieses einen Menschen offenbar wird und sich im Kreuz Christi als universales Heilsereignis für die Menschen erweist – ebd. 551 ff.

<sup>451</sup> Der Ausdruck *locus theologicus* „semi-proprius“ ist in Anführungszeichen gesetzt, weil er ein Problem bezeichnen soll, nicht eine schon fertige Antwort: Handelt es sich doch um einen theologischen Ort, der „gemeinsam“ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich fremd ist, nicht zuletzt aufgrund des weitgehenden Wegfalls des judenchristlichen Elements in der Kirche.

<sup>452</sup> Zur Unaufkündbarkeit des Gottesbundes mit Israel im alttestamentlichen Zeugnis, vgl. G. Lohfink, *Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund“ genommen werden?* in: H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg–Basel–Wien 1998, 17–43. Das Wort „Bund“ – „berit“ deutet Lohfink dabei als Metonymie für das gesamte Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk. Dieses Verhältnis ist von tiefgreifenden Verwerfungen geprägt, jedoch ist nirgends von „einer definitiven Aufkündigung dieser Prerogative Israels“, nämlich Volk Gottes zu sein, die Rede (vgl. ebd. 19–29, hier 20). In der Interpretation der für die Rede vom „Neuen Bund“ entscheidenden Stelle Jer 31, 31–34 weist Lohfink darauf hin, dass der Ausdruck „einen Bund brechen“ (v. 32) etwas anderes besagt als „einen Bund annullieren“: es ist der fortbestehende Bund, der hier verletzt wird – vgl. ebd. 33. Entsprechend revidiert Lohfink seine frühere Auffassung, dass in Jer 31, 31–34 Gott einen neuen Bund verspricht, weil der Alte gebrochen und damit nicht mehr existent war. Die Rede vom Neuen Bund bleibt hier zumindest unscharf – vgl. ebd. 33–35, sowie W. Groß, *Erneuerter oder neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31, 31–34*, in: F. Avemarie – H. Lichtenberger (Hg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92) Tübingen 1996, 41–66. Die Unverbrüchlichkeit des Gotteswortes gegenüber Israel bei Matthäus arbeitet heraus: H. Frankemölle, *Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium?* In: Ders. (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg–Basel–Wien 1998, 171–210.

schaft ist infolgedessen von einem doppelten Moment gekennzeichnet: Sie hat Jesus Christus zu bezeugen als jenen, der aus der Gottesgeschichte Israels herauswächst, der Messias Israels ist und bleibt<sup>453</sup> und der die Erfüllung biblischer Verheißungen ist. Sie hat Jesus Christus aber auch zu bezeugen als jenen, der mit seiner Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes Israel und seine Überlieferung in die Krisis führt. Sinn und Richtung dieser Krisis aber werden in der Passion Christi aufgedeckt: die Passion geschieht „für die vielen“.

Aus diesem Geschehen ergeben sich die höchst komplexen Beziehungen von Kirche und Judentum. Paulus hat die Reuelosigkeit der göttlichen Erwählung Israels herausgestellt. Die Heiden sind dem guten Ölbaum, Israel, eingepfropft. Aber er spricht auch von den aufgrund der Verweigerung Israels abgeschnittenen Zweigen Israels. Hier gilt allerdings, dass auch sie wieder eingepfropft werden können, viel mehr noch als die heidnischen Zweige, denen solche Gnade zuteil geworden ist. Dieser Hoffnung ist Paulus gewiss (Röm 11, 25f.).<sup>454</sup>

Während Paulus im Römerbrief das spannungsreiche Verhältnis der Kirche aus den Heiden und Israels eigens und im Zusammenhang thematisiert, heben die große Anzahl sonstiger neutestamentlicher Texte lediglich einzelne Momente dieses Verhältnisses heraus. Zum Teil fließen in die Ausdrucksformen die aktuellen Erfahrungen der jungen christlichen Gemeinden in der Auseinandersetzung mit der Synagoge ein. Die Nichtanerkennung der Messianität Jesu von Nazareth, die scharfen Konflikte Jesu mit den jüdischen Autoritäten und der Ausschluss der Christen aus den Synagogen werden herausgestellt. Bei Johannes werden „die Juden“ zu den Vertretern der ungläubigen „Welt“.<sup>455</sup> Man darf allerdings nicht

<sup>453</sup> Vgl. Röm 1, 3f.; 9,5; 15,8 – dazu M. Theobald, Studien zum Römerbrief (WUNT 136) Tübingen 2001, 299.

<sup>454</sup> Vgl. bereits die Propositio in Röm 1, 16f., wo das Evangelium grundsätzlich charakterisiert wird als „Kraft Gottes zur Rettung für jeden der glaubt, für den Juden zuerst und auch für den Griechen“. Die im Römerbrief leitende Frage, wie das Evangelium von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben mit dem Heilswillen und der Treue Gottes zu Israel verbunden werden kann, obwohl dieses mehrheitlich nicht zum Glauben findet, wird in Röm 9–11 dann ausführlich erörtert. Paulus Hoffnung gründet auf die *δύναμις* Gottes, auf sein endzeitliches Eingreifen zum Heil Israels (Röm 11, 26). Vgl. M. Theobald, Studien zum Römerbrief (WUNT 136) Tübingen 2001, 278–349.

<sup>455</sup> Vgl. nur Joh 10, 22–39; 12, 37–41 und 16, 1–4; vgl. dazu die Studie von Mussner zur „semantischen Achse des Johannesevangeliums“ und ihrer *christologischen* Konstruktion: F. Mussner, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 111), Tübingen 1999, 260–269; U.C. v. Wahlde, Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium, in: P. Fiedler – G. Dautzenberg (Hg.), Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz (SBAB 27) Stuttgart 1999, 89–114, bes. 98. Die für das Johannesevangelium charakteristische Verwendungsweise von „hoi Iudaioi“ (nur ein Teil der Belege im Johannesevangelium entspricht dieser Verwendungsweise) zielt nicht auf „die Juden“ insgesamt, sondern auf eine Gruppe religiöser Autoritäten innerhalb des Judentums. Zum ganzen Abschnitt vgl. F. Mussner, Juden. Judentum VII. Juden und Christen I. Neues Testament, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 5, 1043–1045 und W. Thüsing, Juden und Christen angesichts

übersehen, dass dieselben neutestamentlichen Schriften Jesus und seine Botschaft in der Verheißung an das Volk Gottes verwurzelt sehen,<sup>456</sup> seine Sendung als Sendung zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel kennzeichnen (Mt 15, 24)<sup>457</sup> und seinen Tod als den Tod des Gottesknechtes denken, der die Schuld und die Sünde seines Volkes auf sich nimmt.

Der Reflexionsprozess der nach der alle Vorstellungen übersteigenden nationalsozialistischen Massenvernichtung der Juden einsetzte, hat der Kirche die Augen dafür geöffnet, in welchem Ausmaß sich von isoliert genommenen Aussagen des Neuen Testaments her ein Antijudaismus in der kirchlichen Überlieferung eingenistet und die theologische Überlieferung mitbestimmt hat.

Mit dem II. Vatikanischen Konzil wird – durch die Rückbesinnung auf den weltumspannenden sakramentalen Charakter der Kirche<sup>458</sup> und dem damit verbundenen Verhältnis zu den anderen Religionen – das jüdische Volk in neuer Weise gesehen:

*„Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Volk Gottes auf verschiedene Weise hingeeordnet. In erster Linie freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4f.), das seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: ohne Reue nämlich sind die Gaben und die Berufung Gottes (vgl. Röm 11, 28f).“<sup>459</sup>*

In der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist der vierte Abschnitt dem Judentum gewidmet. Ausgangspunkt ist die Erinnerung an das „Band (*vinculum*), durch das das Volk des Neuen Bundes

des Jesus-Christus-Ereignisses, in: Ders., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), hg. v. Th. Söding, Münster 1999, 107–270.

<sup>456</sup> Gerade das Johannesevangelium zeugt von dem jüdischen Kontext, in dem es steht und ohne den es nicht angemessen verstanden werden kann. Es geht davon aus, dass „das Heil von den Juden kommt“ (Joh 4, 22), spiegelt jedoch zugleich die Konflikte der johanneischen Gemeinde mit der Synagoge und steht häufig explizit in der Auseinandersetzung mit den Juden, die das Evangelium nicht angenommen haben, um die richtige Auslegung der Bibel Israels (vgl. den Lebensbrotdialog Joh 6, 30–59).

<sup>457</sup> Vgl. auch Mt 10, 5–6. Zu einer Neubewertung der Israeltheologie im Matthäusevangelium vgl. H. Frankemölle, Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium? In: Ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg–Basel–Wien 1998, 171–210. Frankemölle korrigiert damit seine frühere Position, die von einem Substitutionsgedanken bei Mt ausging. Er folgt in der Interpretation den „Leserlenkungen“, die er dem Text in seiner Endgestalt entnimmt und weist darauf hin, dass fehlende explizite Reflexionen der Bundestheologie und der Zugehörigkeit zum Bund Gottes mit Israel Indiz für die Übereinstimmung mit der vorgegebenen Bundes-Theologie sein können, die stillschweigend übernommen wird.

<sup>458</sup> Vgl. LG 1 (DH 4101) und NA 1 (DH 4195).

<sup>459</sup> LG 16 (DH 4140).

mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist (spiritualiter coniunctus est)“. Das Konzil erkennt die Bedeutung des Judentums im Heilsratschluss Gottes an und greift als Ausdruck dieses Verhältnisses das paulinische Bild vom Ölbaum auf.<sup>460</sup>

Auch wenn die Juden das Evangelium nicht anerkannt haben, wird das Verhältnis des gegenwärtigen Judentums zu Gott positiv bestimmt:

*„Dennoch sind die Juden ... noch von Gott, dessen Gaben und Berufung ohne Reue sind, geliebt um der Väter willen. ... Ist die Kirche aber auch das neue Volk Gottes, sind die Juden dennoch weder als von Gott verworfen noch als verflucht darzustellen ...“*<sup>461</sup>

Welche Bedeutung haben diese Aussagen für die Prinzipienlehre?

Die Bedeutung des Judentums wird vom Konzil grundsätzlich anerkannt – die Ausfaltung dieses Topos bleibt der Nachkonzilszeit vorbehalten. Der Dialog mit dem Judentum wird als *locus theologicus* sowohl in offiziellen kirchlichen Dokumenten<sup>462</sup> wie in der Theologie bejaht. Um die konkrete Deutung setzt eine Diskussion ein, die noch nicht abgeschlossen ist. Es sollen deswegen lediglich die Grundlinien angegeben werden.

1. Die definitive Kanonisierung der Bibel erfolgt in doppelter Weise: Im Raum des Glaubens an Jesus, den Christus, wird die Bibel zum „Alten Testament“, die ihren Ausgang und ihren Sinn im Neuen Bund besitzt, der in Jesus Christus, in seinem Tod und seiner Auferstehung, geschlossen ist.

Im Raum jüdischer Überlieferung wird die Bibel gleichfalls abgeschlossen, im Ganzen kanonisiert: Sie wird ausgelegt von der mündlichen Überlieferung her.<sup>463</sup>

<sup>460</sup> „Durch jenes Volk ... [hat die Kirche, P.H.] die Offenbarung des Alten Testaments empfangen ... und [wird] genährt ... von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepropft sind.“ NA 4 – DH 4198 unter Verweis auf Röm 11, 17–24.

<sup>461</sup> Ebd. unter Verweis auf Röm 11, 28f. Die Distanzierung vom christlichen Antijudaismus klingt zurückhaltend, der arabisch-israelische Konflikt und entsprechende Interventionen von arabischer Seite verhinderten weitergehende Stellungnahmen. Vgl. zur Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* J. Oesterreicher, Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“, in: *LThKE II*, 406–478.

<sup>462</sup> Vgl. *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1: Dokumente von 1945–1985. Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, hg. v. R. Rendtorff und H. H. Henrix (gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz) Paderborn–München<sup>2</sup> 1989–2001; Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152) Bonn 2001.

<sup>463</sup> Vgl. oben S. 90f.93.

2. Durch den je unterschiedlichen Ausgang der Schrift stehen die biblischen Texte in zwei unterschiedlichen Auslegungsperspektiven: die neutestamentliche Auslegungsrichtung ist als prophetisch-heilsgeschichtliche zu charakterisieren. Das „Evangelium Gottes“ ist vorherverkündet bei den Propheten.<sup>464</sup> In dieses Gottesgeschehen gehört die Tora hinein.

Die jüdische Auslegungsperspektive ist die Tora, der die prophetischen Weisungen dienen.<sup>465</sup>

3. Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus werden die Glaubenden aus den heidnischen Völkern dem guten Ölbaum Israel eingepflanzt, obwohl Israel – als Überlieferungsgemeinschaft – Jesus als den Messias ablehnt. Weil die Rechtfertigung durch die Gnade geschieht und nicht durch das Gesetz, hält die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden daran fest, dass Israel Gottes erwähltes Volk bleibt.

4. Für die theologische Arbeit ergibt sich daraus, dass die Bibel in der jüdischen Auslegung und Tradition ein *locus theologicus proprius* in einem eingeschränkten Sinn ist,<sup>466</sup> insofern er den Boden bezeichnet, aus dem Jesus Christus und seine heilbringende Botschaft erwachsen sind und insofern aus ihm die Gnade Gottes erkennbar ist, die sich in unverbrüchlicher Bundestreue zu seinem Volk manifestiert.

Aus der so aufzudeckenden Selbigkeit in der Glaubensbezeugung ergibt sich ein theologisches Verständnis der Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als den Offenbarer des Vaters glauben, und der Gemeinschaft der jüdischen Glaubenden. Dieses theologische Verständnis beinhaltet die Anerkennung des jüdischen Gegenübers und die theologische Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs.<sup>467</sup>

<sup>464</sup> Vgl. Röm 1,2; Hebr 1,1f.

<sup>465</sup> Vgl. Ch. Dohmen, *Hermeneutik des Alten Testaments*, in: Ders. – G. Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart–Berlin–Köln 1996, 133–209, hier: 152f. Vgl. auch oben S. 90f.

<sup>466</sup> Die Heilige Schrift des Judentums, die Bibel in der Auslegung Israels, besitzt damit für christliche Theologie eine andere Autorität als die Heiligen Schriften anderer Religionen. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*“, Rom 24.1.2001, in: *Osservatore Romano* 26.–27.2.2001, 11, hier Nr. 8: „Die Tatsache, dass die in den verschiedenen Religionen enthaltenen Elemente des Wahren und Guten die Völker und Kulturen auf die Aufnahme des Heilsereignisses Jesu Christi vorbereiten können, bedeutet nicht, dass die heiligen Schriften der anderen Religionen als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden können, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusereignis selbst ist.“ Vgl. die oben in Bezug auf die Glaubenssprache getroffenen Unterscheidungen, Abs. B.I., hier bes. S. 50–52.

<sup>467</sup> Paulus mahnt im Römerbrief mit dem Bild vom Ölbaum die Ökumene zwischen Judenchristen und Heidenchristen an, wobei die Judenchristen als „nichtausgehauene Zweige“ eine zentrale Stellung einnehmen. Mit dem fast vollständigen Verschwinden des jüdenchristlichen Elements in der Kirche kommt dem jüdisch-christlichen Dialog zentrale

Es erschließt sich für die Christen aus den Heiden die Bedeutung des Kreuzes Christi, der Gnade und Liebe Gottes zu Israel, an der sie als Glaubende aus den Heiden Anteil haben. Zugleich damit geht ihnen die Abgründigkeit der heidnischen Sündhaftigkeit und die Grundlosigkeit göttlicher Gnade für sie auf.<sup>468</sup>

Zu diesen den Kern des Glaubensverständnisses betreffenden Sachverhalten, zu deren Klärung dieser Locus theologicus notwendig ist, kommen als weitere Momente zahlreiche Strukturanalogien hinzu, die sich im geschichtlichen Umgang mit der Offenbarung Gottes ergeben und Klärungspotential für anstehende Fragen des christlichen Glaubensverständnisses bieten. Zugleich werden hier auch spezifische Differenzen sichtbar. So haben sich in der jüdischen Tradition der verbindlichen Halachah<sup>469</sup> – entsprechend der oben angegebenen Auslegungs-

Bedeutung für die reale Bezugnahme der Kirche auf ihre „Wurzel“ zu. Vgl. M. Theobald, Studien zum Römerbrief (WUNT 136) Tübingen 2001, 345–347.

<sup>468</sup> Ein Ort für diese Selbstreflexion unter dem Kreuz Christi ist die Liturgie der Fastenzeit und der Karwoche. Ein Beispiel für eine Vertiefung der liturgischen Vergegenwärtigung der Passion in Bezug auf das Verhältnis zum Judentum bieten die homiletischen und pastoralen Hilfen des Priester-Rabiner-Komitees von Los Angeles aus dem Jahr 1977 – vgl. Die Kirchen und das Judentum Bd. 1 S. 194–204. In den Richtlinien für die Darstellung von Juden und Judentum in der katholischen Predigt des Komitees für Liturgie der nationalen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika heißt es zu den Passionserzählungen unter Bezug auf NA 4: „Auch hat ja Christus [...] in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen“ (Nostra aetate, Artikel 4). In dem Maße, in dem Christen über die Jahrhunderte hinweg Juden zu Sündenböcken für den Tod Christi gemacht haben, haben sie sich selbst dem Ostergeheimnis entzogen. Denn wir können nur, wenn wir den Sünden absagen, mit Christus zu neuem Leben auferstehen.“ Zitiert nach: Die Kirchen und das Judentum Bd. 2, 197f.

Die Neuformulierung der Karfreitagsbitte für die Juden legt ein beredtes Zeugnis für das gewandelte christliche Verständnis des Judentums ab – vgl. ebd. Bd. 1, 56–60. Das Judentum wird nicht mehr über seinen Unglauben qualifiziert, sondern als Erstadressat des Bundes und der Verheißung Gottes gesehen. Die Bitte für die Juden lautet nicht mehr „dass Gott, unser Herr, den Schleier wegnehme von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus“. Sie richtet sich vielmehr darauf, dass den Juden das Heil nach Gottes eigenem Ratschluss zuteil werde: „Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.“ – Ebd. 57. Besonders ist auf das Schuldbekennnis und die Vergebungsbitte gegenüber den Juden zu verweisen, welche Papst Johannes Paul II. und Kardinal Cassidy im Pontifikalgottesdienst des Ersten Fastensonntags 2000 aussprachen: vgl. ebd. Bd. 2, 153f.

<sup>469</sup> Die Halachah bezeichnet die rechtliche Seite des Judentums im persönlichen, sozialen, nationalen und internationalen Bereich, vgl. S. Bialoblocki, Halacha, in: Encyclopaedia Judaica, Bd. 7, Berlin 1931, 836–848 und den Artikel Halakhah, in: Encyclopaedia Judaica Jerusalem, Bd. 7, Jerusalem 1971, 1156–1166. Der Umgang mit der Halachah unterscheidet sich in den verschiedenen Strömungen des Judentums – vom orthodoxen über das konservative bis zum reformierten Judentum – erheblich. Hier können nur allgemeine Grundzüge charakterisiert werden.

tendenz – andere Bezeugungsinstanzen herausgebildet als im christlichen Glauben:<sup>470</sup>

Zentrale Wahrheitsinstanz ist das geschriebene Gesetz – die Tora. Sie entspringt dem einzigartigen und nicht wiederholbaren geschichtlichen Offenbarungsgeschehen am Sinai und enthält die 613 Gebote und Verbote. Als zweite Instanz ist die Überlieferung der Propheten und Hagiographen zu nennen, deren Autorität sich aus dem Bezug zur Sinai-Tora herleitet und ihr untergeordnet ist. Gebote der Propheten sind dem mündlichen Gesetz an Autorität gleichgestellt, andere, erzählende Aussagen haben die Autorität „rabinischer Gesetze“. Es folgt als dritte Instanz das mündliche Gesetz, welches ebenfalls auf die Sinai-Offenbarung an Moses zurückgeführt wird und welches Interpretationen der schriftlichen Tora umfasst, sowie mündlich dem Mose übergebene Halachot und Aussagen, welche sich aus der schriftlichen Tora logisch deduzieren lassen. Hierhin gehört der Talmud und die durch hermeneutische Regeln geleitete Schriftinterpretation. Nächste Instanz ist die Lehre der Schriftgelehrten und der Weisen, d.h. die Autorität der Lehrer von Moses bis heute (de-rabbanam, rabbinische Autorität). Hier geht es um Schutzbestimmungen, die der Tora dienen, sowie um die elastische Auslegung der Gebote gemäß den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Schließlich kommt im Judentum der Gewohnheit ein großes Gewicht zu, d.h. der Orientierung an dem, was in den Gemeinden Brauch ist. Die Gewohnheit gilt als autoritativ bei Unklarheiten und Streitigkeiten in Bezug auf die Halachah und kann im Einzelfall sogar die Halachah ersetzen.

Gemeinsam ist so der Schriftbezug, die Ausbildung geschichtlicher Instanzen, die Bedeutung der Praxis der Gläubigen. Die wesentliche Differenz liegt darin, dass alle Offenbarungsautorität auf die Sinaioffenbarung an Mose zurückgeführt wird und dabei weniger das geschichtliche Ereignis als Gottesgeschehen denn die Tora als Ergebnis dieses Ereignisses im Vordergrund steht.

Die genannten strukturellen Gemeinsamkeiten und Differenzen wollen im christlich-jüdischen Dialog beachtet sein. Sie können den Zugang zu den anderen Loci theologici vertiefen, besonders in der Auslegung der Schrift;<sup>471</sup> sie können aber auch zu kritischen Rückfragen des Christentums gegenüber dem Judentum führen, etwa in Bezug auf einen ungeschichtlichen Umgang mit traditionellen Topoi.<sup>472</sup>

<sup>470</sup> Vgl. die Ausführungen über das eschatologische Ereignis von Glaubenssprache im Wort und Wirken Jesu Christi, in Kapitel B.II., hier bes. S. 77–86.

<sup>471</sup> Hier lässt sich verweisen auf die Bedeutung des Hebräischen für das Verstehen der Schrift, die Überlieferung des masoretischen Textes ist ebenso dem Judentum zu verdanken wie die für eine Übertragung der alttestamentlichen Glaubenssprache ins Deutsche so verdienstvolle Übersetzung Martin Bubers und Franz Rosenzweigs. Hermeneutisch ergeben sich neue Möglichkeiten aus der Wiederentdeckung des mehrfachen Schriftsinns, wie er in der jüdischen Tradition gepflegt wurde, vgl. C. Dohmen – G. Stemberger, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart–Berlin–Köln 1996.

<sup>472</sup> Hier lässt sich verweisen auf die Impulse, die von der historisch-kritischen Bibelfor-

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist oftmals in einer platten, simplifizierenden Weise verstanden worden und zum Unterscheidungsmerkmal von Judentum und Christentum erhoben worden. Hier hat die theologische Forschung der letzten Jahre den Blick geschärft.<sup>473</sup> Jesus ist nach Matthäus nicht gekommen, um das Gesetz „aufzulösen, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5, 17), sein vollmächtiger Umgang mit der Tora setzt diese nicht außer kraft, sondern bestätigt sie interpretierend und ordnet sie in das erlösende eschatologische Gottesgeschehen ein.<sup>474</sup>

Auf der anderen Seite gilt, dass es im Judentum einen sich durchhaltenden Strom des Messianismus gibt, in dem sich die prophetisch-apokalyptische Linie des vorrabbinischen Judentums fortsetzt. G. Scholem hat diesem Messianismus eine eindringliche Studie gewidmet.<sup>475</sup> Er zeigt auf, wie die volle Erfüllung der Tora erst im Einbruch der messianischen Erlösung – die immer auch katastrophische Züge aufweist – geschehen kann. Zugleich hebt er – wie vor ihm Franz Rosenzweig – auf die öffentlich-geschichtliche Transformation des Zustandes von Welt und menschlicher Daseinsweise durch die Erlösung ab. So wird die in Jesus Christus bereits geschehene erste „Ankunft“ des Erlösers abgelehnt. Scholem kann im Christusgeschehen kein bereits reales Erlösungsgeschehen sehen.

Für die kirchliche Auslegung des Glaubens ergibt sich daraus die jeweilige kritische Anfrage, in wie weit sich in ihrem geschichtlichen Dasein der Ausdruck des Reiches Gottes bereits zeichenhaft realisiert. Zugleich ruft das Judentum als *locus theologicus* der christlichen Theologie das noch Ausstehende der Erlösung ins Gedächtnis.

Wie bei den anderen *loci theologici* gilt auch bei dem theologischen Ort „Judentum“, dass die Träger dieser Bezeugungsinstantz in ihrer eigenständigen Subjektivität, Mündigkeit untrennbar zu diesem Topos hinzugehören.<sup>476</sup> Dies bedeu-

schung auf die jüdische Exegese ausgegangen sind. In anderen Bereichen – etwa einer angemessenen Hermeneutik biblischer Aussagen im Zusammenhang mit der modernen Biotechnologie und der systematischen Begründung einer Bioethik – ist der kritische Dialog noch kaum aufgenommen worden.

<sup>473</sup> Vgl. M. Limbeck, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997; J. Maier, *Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund*, in: A. Vivian (Hg.), *Biblische und judaistische Studien. FS Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M. u.a. 1991, 1–54.

<sup>474</sup> Vgl. zum Matthäusevangelium Limbeck, *Das Gesetz* 129–145 und Frankemölle, *Der „ungekündigte Bund“*.

<sup>475</sup> G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (es 414), Frankfurt a.M. 1970, 121–170.

<sup>476</sup> Die *loci* als „*domicilia*“, aus denen die theologischen Argumente geschöpft werden, verweisen auf die konkreten geschichtlichen Subjekte, welche Träger der Glaubenserkenntnis am jeweiligen „Ort“ sind. Vgl. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. In: Ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg–Basel–Wien 1988, 79–104.

tet für die an Christus Glaubenden und die Theologen, dass sie den Dialog mit dem Judentum zu suchen haben.<sup>477</sup>

#### Der Islam

Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen den Islam, die Gotteshingabe der Muslime charakterisiert.

*„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich Seienden, Barmherzigen und Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich auch, seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“*<sup>478</sup>

Mit diesen Worten wird vom Konzil der Glaube der Muslime als Glaube an den einen wahren, lebendigen, sich offenbarenden Gott anerkannt und damit grundsätzlich in die Offenbarungsgeschichte des einen wahren und lebendigen Gottes eingerückt.

Damit wird die bisherige christliche Interpretationsgeschichte des Islam einer Revision unterzogen.<sup>479</sup> Die Konzilsväter konnten bei dieser neuen Beurteilung des Islam zum einen auf theologische Vorarbeiten zurückgreifen, die im Offenba-

<sup>477</sup> Auf die Schwierigkeit, im Verhältnis mit dem Judentum zu einem echten „Dialog“ zu gelangen, verweist Th. Freyer, *Vom christlich-jüdischen Gespräch zum Dialog? Theologische Notizen zur Semantik eines Leitbegriffs*, in: *ThQ* 180 (2000) 127–146. In der Wahrnehmung des Judentums als *locus theologicus* christlicher Glaubenslehre geht es gerade um die Begegnung mit der Fremdheit des Judentums, konkreter: um die Begegnung mit dem Judentum und seine Geschichte. Freyer spricht im Anschluss an Lévinas von einer „Weise des Verstehens als Widerfahrnis der Nähe des ‚Anderen im Selben‘“ (ebd. 142). Konstitutiv für einen christlich-jüdischen Dialog in diesem Sinn ist nicht ein wechselseitiges und symmetrisches Tauschverhältnis, sondern das sich-dem-Anderen-Aussetzen (vgl. ebd. 146). Dies hat eine strukturelle, erkenntnistheologische Öffnung und Radikalisierung christlicher Theologie auf den jüdischen Gesprächspartner zur Folge, vgl. Th. Freyer, *„Israel“ als locus theologicus? Plädoyer für eine erkenntnistheologische Öffnung und Radikalisierung christlicher Theologie*, in: *ThQ* 179 (1999) 73f.

<sup>478</sup> NA 3 – DH 4197.

<sup>479</sup> Vgl. N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960; P. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press 1962; F. Cardini, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, München 2000.

rungsdokument des II. Vatikanischen Konzils ihren Ausdruck gefunden haben.<sup>480</sup> Der sich in diesem Dokument bezeugende Offenbarungsbegriff steht in einer tiefen Korrespondenz zum mittelalterlichen Begriff des Glaubens, wie ihn Thomas von Aquin in repräsentativer Weise für die mittelalterliche Theologie entfaltet hat. Im 19. Jahrhundert ist dieser Offenbarungs- und Glaubensbegriff von Schelling in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“<sup>481</sup> erneuert worden. Die Geschichte ist für Schelling das „laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches“. Diese Schellingschen Ansätze haben die Theologen der Tübinger Schule, allen voran Johann Sebastian von Drey, aber auch Franz Anton Staudenmeier und Johann Evangelist von Kuhn aufgegriffen. Sie setzen Gottes Erscheinen in der Geschichte nicht mit den vielfach verworrenen sündhaften Ereignissen der Geschichte in eine platte Identität. Der Glaube an den geschichtlich sich mitteilenden Gott entspringt vielmehr dort, wo Menschen, angerührt durch ihn selbst, ihn als jene vordenkliche, ins Geheimnis entzogene Macht erfahren, die der Grund menschlicher Freiheit wie ihr letzter Maßstab und damit Ursprung aller Ordnung des Miteinanderseins und des In-der-Welt-Seins des Menschen ist. In solcher Selbsterschließung Gottes aber wird ebenso die Innerlichkeit Gottes erschlossen, wie der Entfaltung des menschlichen Geistes der Weg gewiesen. Die Geschichte der Offenbarung datiert so für die Tübinger Theologen von den Anfängen des Menschengeschlechtes an und erscheint in Einheit und Differenz ihrer Gestalten.

Ist dies der theologische Hintergrund des im II. Vatikanischen Konzils neuformulierten Offenbarungsverständnisses und damit die Eröffnung für eine neue Beurteilung des Islam, so hat auf der anderen Seite dieser neuen Beurteilung des Islam eine Reihe von bedeutenden Islamwissenschaftlern vorgearbeitet. Zu nennen sind hier insbesondere Louis Massignon und seine Schüler.<sup>482</sup>

Zur Gemeinsamkeit des Kerns des Glaubens kommen eine Reihe weiterer Übereinstimmungen: die Anerkennung und Berufung auf Abraham als Freund Gottes, die grundsätzliche Anerkennung der alttestamentlichen Propheten, die Würdigung Jesu als Propheten und „Wort Gottes“, wobei mit diesem Titel aber eine völlig adoptianistische Deutung verbunden ist, die Verehrung Mariens als jungfräulicher Mutter. Der Text des II. Vatikanums nennt darüber hinaus das Festhalten am Jüngsten Gericht, die Verpflichtung auf eine sittliche Lebenshaltung,

<sup>480</sup> Vgl. DV 3 – DH 4203: „Gott, der durch das Wort alles erschafft und erhält, gewährt den Menschen in den geschaffenen Dingen ein ständiges Zeugnis von sich und hat ... darüber hinaus sich selbst schon von Anfang an den Stammeltern kundgetan. Nach ihrem Fall aber hat er sie durch die Verheißung der Erlösung zur Hoffnung auf das Heil aufgerichtet und ohne Unterlass für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die in der Beharrlichkeit des guten Werkes nach dem Heil streben. Zu seiner Zeit aber hat er Abraham berufen, um ihn zu einem großen Volk zu machen ...“

<sup>481</sup> F.W.J. Schelling, Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums, in: Schellings Werke, hg. von M. Schröter, Dritter Hauptband, München 1927.

<sup>482</sup> Vgl. G.C. Anawati, Vers un dialogue islamo-chrétien, chronique d'islamologie et d'arabisme, in: Revue Thomiste 64 (1964), 280–326. 585–630.

die Verehrung Gottes durch Gebet, Almosen und Fasten. Gerade die jüngere Islamforschung hat durch die schrittweise Aufhellung der ersten drei Jahrhunderte des Islam Bausteine zusammengetragen, die die Ausbildung der Grundzüge des Islam greifbarer machen. Hier zeigen sich deutlich die großen Differenzen zum christlichen, aber auch zum jüdischen Glaubensverständnis.<sup>483</sup>

Die Abklärung der Einzelfragen, wie und in welcher Form der Islam als für den christlichen Glauben relevanter Topos zu nutzen ist, steht noch ganz am Anfang und bedarf einer wesentlichen Vertiefung der bisher gleichsam noch im Vorfeld verlaufenden christlich-islamischen Dialoge. Interessante Ansätze, Fragerichtungen, Perspektiven beginnen sich allererst abzuzeichnen. Hier sei insbesondere verwiesen auf die Arbeiten von Andreas Bsteh.<sup>484</sup> Von der Notwendigkeit dieses Dialogs in Bezug auf philosophische und theologische Fragen hat Johannes Paul II. beim Besuch in der Omajaden-Moschee am 5. Mai 2001 gehandelt, dem ersten Besuch eines Papstes in einer Moschee.

#### f) Die Geschichte

Der Topos der Geschichte findet sich bereits bei Melchior Cano. Theologie kann ohne die Geschichte und geschichtliche Kenntnisse nicht betrieben werden. Dies gilt selbstverständlich auch für heute.<sup>485</sup> Im Zweiten Vatikanum und in der anschließenden theologischen Entwicklung wird der Topos der Geschichte jedoch in einem vertieften, weiterreichenden Sinne aufgenommen:

Deutlich wird die vertiefte Bedeutung der Geschichte in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. In der abschließenden theologischen Reflexion auf den grundsätzlichen ersten Teil der Pastoralkonstitution wird vom Wechselverhältnis von Kirche und Geschichte gehandelt (GS 40–45). Dabei wird ausdrücklich fest-

<sup>483</sup> Vgl. das große Werk von Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 4 Bde., Berlin–New York 1991–97.

<sup>484</sup> A. Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie 1) Mödling 1994; ders. (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Studien zur Religionstheologie 2) Mödling 1996. Vgl. ferner K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Düsseldorf 2001.

<sup>485</sup> Vgl. zum Topos „Geschichte“ bei Cano: B. Körner, *Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano*, in: *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000) 257–269. Weitergehende Reflexionen zu einer heutigen Rezeption dieses Topos finden sich bei G. Ruggieri, *La storia come luogo teologico*, in: *Laurentianum* 35 (1994) 319–337. Ruggieri öffnet die Bezugnahme auf Geschichte aus ihrer Engführung auf die „dokumentierte Geschichte“ hin zur „interpretierten Geschichte“, die immer die Geschichte konkreter Subjekte ist. Die theologische Bedeutung von Geschichte erweist sich daran, dass der Geschichte eine epistemische Relevanz für die christliche Wahrheit zukommt und dass eine strukturelle Verbindung aller Geschichte zur Heilsgeschichte besteht, die letztlich im umfassenden Heilswillen Gottes selbst begründet ist. Die Trennung zwischen Kirchen- und Profangeschichte greift zu kurz.

gestellt, dass die Kirche sich selbst und ihre Botschaft vermittels geschichtlicher Entwicklungen authentischer zu erfassen vermag.<sup>486</sup>

Diese vertiefte Sicht der Geschichte zeigt eine doppelte Gestalt: Moderne geschichtliche Erfahrung eröffnet in bisher unbekannter Weise den Blick für Geschichte von Kirche als Schuld- und Unheilgeschichte. Ebenso aber eröffnet sie die Augen für das Wirken des Geistes in der Geschichte, für die Zeichen der Zeit. Beide theologisch höchst bedeutsamen Weisen der geschichtlichen Erfahrung hängen aufs engste miteinander zusammen.<sup>487</sup>

Beginnen wir mit den Zeichen der Zeit.

Johannes XXIII. und die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnen damit eine Reihe von geschichtlichen Entwicklungen, die von der Kirche zu beachten und aufzunehmen sind, weil sich darin – mitten in der Geschichte – das Wirken des Heiligen Geistes zeigt.<sup>488</sup>

Beispiele dafür sind: die wachsende internationale Solidarität der Menschen, das Streben nach Religionsfreiheit.<sup>489</sup> Man wird jene geschichtlichen Tendenzen dazu zählen müssen, die Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ nennt: z.B. die Partizipation der Arbeiter an allen Bereichen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens,<sup>490</sup> die Anerkennung der Würde der Frauen und ihrer Gleichberechtigung in allen Dimensionen des Lebens.<sup>491</sup>

Wie werden in solchen politischen, gesellschaftlichen, kulturellen Trends „Zeichen der Zeit“ erkannt? Indem diese geschichtlichen Entwicklungen im Licht

<sup>486</sup> Vgl. GS 44: „Die Erfahrung vergangener Zeiten ... nützen auch der Kirche.“ Damit vollzieht die Theologie die Hinwendung zum geschichtlichen Denken nach, wie sie in den Geisteswissenschaften bereits im 19. Jahrhundert erfolgt war, vgl. P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg–Basel–Wien 1967. Die Kirche realisiert so ihre eigene Bezogenheit auf die Geschichte als Geschichte Gottes mit den Menschen. Geschichte erscheint als das Feld, in dem sich die Wahrheit Gottes erweist. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.9.1998 Nr. 12, zitiert nach: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 135, Bonn 1998, 16: „Die Geschichte wird daher zu dem Ort, an dem wir Gottes Handeln für die Menschheit feststellen können.“

<sup>487</sup> Vgl. P. Hünermann, *Geschichte versus Heilsgeschichte*, in: J. Meyer zu Schlochtern – D. Hattrup (Hg.), *Geistliche Macht und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn der Geschichte* (Paderborner Theologische Studien 27) Paderborn u. a. 2000, 167–180.

<sup>488</sup> Vgl. GS 4 (DH 4304) und GS 11 (DH 4311). Ruggieri hat die Geschichte und theologische Verwendung des Ausdrucks „Zeichen der Zeit“ im Umfeld des II. Vatikanums untersucht. Sie steht teils in eschatologischem, teils in soziologischem Zusammenhang. Bei Roncalli begegnen die „Zeichen der Zeit“ als Zeichen von Hoffnung, die an der Gegenwart abgelesen werden – vgl. G. Ruggieri, *La teologia dei „segni dei tempi“: acquisizione e compiti*, in: *Teologia e storia: eredità del '900*, hg. im Auftrag der Associazione Teologica Italiana von G. Canobbio, Milano 2002, 33–77, hier: 33–41.

<sup>489</sup> Vgl. SC 43, UR 4, AA 14; DH 15; PO 9.

<sup>490</sup> DH 3974.

<sup>491</sup> DH 3975.

des Evangeliums gesehen werden, d.h. in ihrer Verwurzelung im biblischen, von der Offenbarung bestimmten Menschenbild und im Lichte der messianischen Erfüllung: Die Sachverhalte lassen – im Glauben aufgefasst – das Reich Gottes und seine Erfüllung wenngleich in noch gebrochener Form aufleuchten.<sup>492</sup> Zum anderen muss sich in Bezug auf diese Trends ein universaler, vernünftiger Konsens abzeichnen. Die Glaubenden erkennen: Der Geist Gottes ist – trotz aller Erfahrung des Bösen – in der Geschichte am Werk, lässt real werden, was Zeichen des Reiches Gottes ist! Werden so offenbarungsmäßige Voraussetzungen und vernünftige, ethisch verbindliche Sachverhalte in einer geschichtlichen Entwicklung aufgedeckt<sup>493</sup> und im geschichtlichen Konsens manifest, so erscheinen sie als „Zeichen der Zeit“. In ihnen leuchtet geschichtlich etwas vom Wesen menschlichen Daseins auf; es zeigt sich, dass der Geist in der Geschichte am Werk ist, um die Menschen in die Vollendung, zu Authentizität und Identität zu führen. Die Kirche muss sich folglich von diesem Zeichen der Zeit in die Pflicht nehmen lassen.

In gleicher Weise gilt dies von Aufbrüchen in der Geschichte der Kirche, etwa der liturgischen oder der ökumenischen Bewegung.<sup>494</sup>

In diesem Sinn spiegeln die Zeichen der Zeit nicht einfach das, was sich in der Geschichte durchgesetzt hat, oder den „Zeitgeist“, sondern erfordern die geistgeleitete „Unterscheidung der Geister“ und die ethische Reflexion. Die Zeichen der Zeit entspringen nicht einer distanzierten Reflexion auf Geschichte, sondern haben ihren Erkenntnisort in der messianischen Praxis<sup>495</sup> der Gemeinschaft der Glaubenden, für die gerade die Widersprüche und das Negative in der

<sup>492</sup> Dies setzt eine Unterscheidung von wesentlichen und partikularen, z.B. ideologischen Motivationen voraus.

<sup>493</sup> Deutlich wird dies im Bereich der Moral. In der konkreten Geschichte ergeben sich allgemein verbindliche ethische Einsichten, etwa die Menschenrechte. Sie zeigen sich im Verlauf der Geschichte – und zwar in bestimmten Kontexten – als wesentliche und damit allgemein-verbindliche Normen. In ihnen geht so geschichtlich etwas auf vom „Wesen“ oder von der sittlichen „Natur“ des Menschseins. Im sich herausbildenden Konsens manifestiert und bewährt sich diese „wesentliche“ Verbindlichkeit. Der Einzelne wie die Gemeinschaft tragen eine Verantwortung für diesen geschichtlichen „Traditionsbestand“. Vgl. K. Demmer, *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985, 57–62. Moraltheologie nimmt Bezug auf die gesammelte sittliche Erfahrung der Subjekte und kann nicht in subjektlosem Objektivismus entworfen werden. Normen und Tugenden als Ausdruck geschichtlicher Erfahrung schließen einander ein, sie müssen sich in geschichtlicher Praxis bewähren und erfahren in diesem Prozess eine Ausdifferenzierung, die entscheidend durch Kontrasterfahrungen angestoßen ist. Vgl. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg 1989, 128–134. Dabei ist die Bezugnahme auf das Naturrecht jeweils geschichtlich situiert. Naturrecht liegt nicht einfach natural vor, es bildet sich vielmehr in der Auseinandersetzung der praktischen Vernunft mit der Wirklichkeit und ihren Konflikten aus, was nicht ohne Läuterung und Leiden möglich ist. Vgl. ebd. 178–186.

<sup>494</sup> Vgl. SC 43; UR 4.

<sup>495</sup> Vgl. zur Verwendung bei Roncalli in pastoralem Kontext: Ruggieri (a. a. O.) 33–41.



Geschichte als Kontrasterfahrung Anlass zur Entdeckung und zur lebenspraktischen Bewährung der Verheißungen des Evangeliums werden.

Die „Zeichen der Zeit“ konfrontieren die Kirche mit ihrem eigenen Zustand. Sie decken Mängel, ja große, – nicht individuelle, sondern – soziale, weit gespannte Schuld- und Unheilskomplexe auf, die dem Wesen der Kirche und den Grundzügen menschlichen Miteinanderseins widerstreiten.<sup>496</sup>

In einer relativ zaghaften und verklausulierten Weise wurde die Schuld der Kirche in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils angesprochen. Die nachkonziliare Zeit, insbesondere die letzten Jahre des Pontifikates von Johannes Paul II. sind geprägt von einer ganz neuen Weise des Schuldeingeständnisses der Kirche. Das Apostolische Schreiben „Tertio Millenio Adveniente“ vom 10. November 1994<sup>497</sup> spricht von der Schuld der Kirche:

*„Zu Recht nimmt sich ... die Kirche ... mit stärkerer Bewusstheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Lauf der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, dass sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten.“<sup>498</sup>*

Konkretisiert wurden dieses Schuldbekenntnis und die entsprechende Vergebungsbitte im Pontifikalgottesdienst am Ersten Fastensonntag 2000. Die Bitten nennen die „Schuld im Dienst an der Wahrheit“, „Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi“, Schuld „im Verhältnis zu Israel“, „Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen“, „Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechts“, „Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person“.<sup>499</sup> Es ist deutlich, dass es nicht um das Eingeständnis individueller moralischer Schuld geht, sondern um das gemeinsame Schuldigwerden der Gemeinschaft der Glaubenden mit ihren Päpsten, Bischöfen, Priestern, Theologen und dem ganzen Volk Gottes: Es handelt sich um das gemeinsame Versagen vor der „Verantwortung vor der Wahrheit“.<sup>500</sup> Die Erinnerung an die Opfer der Vergangenheit wird so zur Mahnung für die Gegenwart, besonders deutlich ist dies im Verhältnis zum Judentum und im Umgang mit den indigenen Kulturen.<sup>501</sup>

<sup>496</sup> Das Lesen der Zeichen der Zeit führt nicht selten zu erheblichen Konflikten innerhalb der Kirche selbst, insofern sich Widerstand gegen Umkehr und geschichtliche Innovation meldet. Zu verweisen ist etwa auf die Konflikte um die Theologie der Befreiung.

<sup>497</sup> AAS 87 (1995) 1–41; deutsch zitiert nach: Die Kirchen und das Judentum Bd. 2 S. 92–96.

<sup>498</sup> Die Kirchen und das Judentum Bd. 2 S. 95.

<sup>499</sup> Ebd. 151–156. Vgl. dazu: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von G.L. Müller, Freiburg 2000.

<sup>500</sup> Ebd. 108.

<sup>501</sup> Vgl. oben die entsprechenden Topoi, S. 229–232 und 237–245.

Die geschichtliche, gläubige Erfahrung von „Zeichen der Zeit“, von gemeinsamer Schuld und von Unheil haben selbstverständlich ihre Auswirkungen auf die Auslegung des Glaubens, die theologische Beurteilung und Differenzierung von Glaubenssätzen und -formen. Erfahrungen von Unheil und sinnlos erscheinender geschichtlicher Ereignisse können bei der Frage nach Gott nicht ausgeblendet werden: sie führen in ein neues Ringen um die Existenz und Geschichtsmächtigkeit Gottes.<sup>502</sup> Geschichte ist so nicht nur in der oben aufgewiesenen geschichtlichen Hermeneutik der übrigen Loci präsent, sondern ist als eigener Locus in die theologische Reflexion einzubeziehen. Wie bei den anderen Loci geht es um „Häuser von Argumenten“, zugleich aber um konkrete Subjekte und Sprachgemeinschaften: Arbeiterbewegung, Frauenbewegung, Opfergruppen und Marginalisierte, die Armen und Ausgeschlossenen.

<sup>502</sup> Verwiesen sei besonders auf die „Theologie nach Auschwitz“ und den in ihr geführten Dialog mit jüdischen Denkern, die – z. T. selbst Auschwitz-Überlebende – um die Möglichkeit ringen, noch von Gott zu sprechen. Papst Johannes Paul II. hat die Bedeutung dieser Bemühungen unterstrichen: „Betrachten wir die Geschichte im Licht der Prinzipien des Glaubens an Gott, müssen wir auch über das katastrophale Ereignis der Shoa, den gnadenlosen und unmenschlichen Versuch, das jüdische Volk in Europa auszurotten, nachdenken ... Die furchtbare Tragödie ihres Volkes hat viele jüdische Denker veranlasst, über den Zustand des Menschen nachzudenken, und hat sie zu scharfsichtigen Erkenntnissen geführt. Ihre Sicht des Menschen und die Wurzeln dieser Sicht in den Lehren der Bibel ... bieten jüdischen und christlichen Wissenschaftlern eine Menge nützliches Material für Reflexion und Dialog an.“ (Ansprache an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinde der Vereinigten Staaten von Amerika vom 11. September 1987 in Miami, zitiert nach: Die Kirchen und das Judentum Bd. 2, Paderborn–München 2001, 30f.)