

GRUNDZÜGE DER THEOLOGISCHEN ERKENNTNISLEHRE

Prof. Dr. Joseph Schumacher

I. KAPITEL: EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

1. Was ist theologische Erkenntnislehre?
2. Philosophische Erkenntnislehre.
3. Entscheidende Themen der theologischen Erkenntnislehre.
4. Der Ort der theologischen Erkenntnislehre.
5. Das Lehramt der Kirche und die theologische Erkenntnislehre.
6. Geschichte der theologischen Erkenntnislehre.
7. Aktualität dieses Traktates.

II. KAPITEL: THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT.

1. Wissenschaft und Theologie.
2. Was ist Theologie?
3. Die analogia entis als Grundlage der Theologie.
4. Das theologische Erkennen.
Exkurs: Der Erkenntnisfortschritt in der Theologie.
5. Theologie und Philosophie.
6. Wichtige Voraussetzungen für die Theologie und für den Theologen.
7. Einteilung der Theologie.
8. Wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Theologie.
9. Praktische und spekulative Wissenschaft.
10. Wissenschaft oder Weisheit?
11. Bestreitung des Wissenschaftscharakters der Theologie.

III. KAPITEL: OFFENBARUNG UND GLAUBE.

1. Offenbarung.
 - a) Bedeutung und Begriff.
 - b) Revelatio activa und revelatio passiva.
 - c) Offenbarung und Inspiration.

- d) Revelatio naturalis und revelatio supernaturalis (viae und gloriae).
- e) Nichtamtliche übernatürliche und öffentlich-amtliche übernatürliche Offenbarung.
- f) Revelatio publica und revelatio privata.
- g) Revelatio ad legatum und revelatio per legatum.
- h) Revelatio und fides.
- i) Offenbarung in Taten und Worten.
- j) Der analoge Charakter der Wortoffenbarung.

k) Das II. Vaticanum und sein Offenbarungsverständnis.

2. Glaube.

- a) Glaube im Neuen Testament, persönliches Ergriffensein oder Gehorsam (vernünftiger Gehorsam).
- b) Äquivoker Begriff.
- c) Übernahme von Fremdeinsicht.
- d) Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit.
- e) Theologischer Glaube.
- f) Personale Entscheidung.
- g) Stufen des Glaubens.
- h) Gottes Glaubwürdigkeit und die Glaubwürdigkeit seiner Zeugen (causa - conditio).
- i) Drei Faktoren.
- j) Persönliches Ergriffensein im Glaubensakt.
- k) Krise der Autorität.
- l) Die Verzerrung des christlichen Menschenbildes.
- m) Folgen der Zerstörung jeder Autorität.
- n) Vermittlung in der Heilsgeschichte.
- o) Credere - cor dare.

IV. KAPITEL: WAHRHEIT UND GEWISSHEIT.

1. Wahrheit.

- a) Ontologische und logische Wahrheit.
- b) Pragmatische Deformierung der Wahrheit.
- c) Defizienz der religiösen Wahrheitserkenntnis.
- d) Das natürliche Streben des Menschen nach der Wahrheitserkenntnis.
- e) Der Irrtum und seine Beziehung zur Wahrheit.
- f) Die Propagierung des Irrtums.
- g) Die Anmaßung als Mutter und Gefährtin des Irrtums.
- h) Die Bedeutung der Demut für die Wahrheitserkenntnis.

2. Gewissheit.

- a) Vernünftiger Zweifel (Dubium prudens - imprudens).
- b) Certitudo und probabilitas.
- c) Certitudo obiectiva.
 - aa) Certitudo metaphysica.
 - bb) Certitudo physica.
 - cc) Certitudo personalis.
- d) Certitudo subiectiva.
 - aa) Certitudo necessaria.
 - bb) Certitudo libera (in causa - in causa et effectu).
- e) John Henry Newman: Congeries probabilitatum.

V. KAPITEL: DAS LEHRAMT DER KIRCHE.

1. Der "Denzinger".
2. Ordentliches und außerordentliches Lehramt.
3. Regula fidei proxima.
4. Vieldeutigkeit der Schrift.
5. Zwei Aufgaben des Lehramtes (positiv und negativ).
6. Das theologische Fundament.
 - a) Autorität Jesu, messianisches Vikariat.
 - b) Absolute Glaubensforderung, absolute Sendung.
7. Verpflichtung auf den Glauben der Kirche.
8. Geheimnischarakter der Kirche.
9. Unfehlbarkeit.
 - a) Das Wesen der Unfehlbarkeit.
 - b) Infallibilitas activa - infallibilitas passiva.
 - c) Assistentia negativa.
 - d) Unfehlbarkeit Gottes.
 - e) Kritik.
 - f) Missverständlicher Terminus.
 - g) Biblische Grundlagen der Infallibilität.
 - h) Altchristliche Zeugnisse.
 - i) Die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer Gesamtheit als Grundlage der Unfehlbarkeit des Lehramtes.
 - j) Konzilien.
 - k) Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats und des Papstes im Widerstreit.
 - l) Die Unfehlbarkeit des Papstes im einzelnen.
 - m) Umfang der Infallibilität.

- n) Die Kompetenz der Kompetenz.
 - o) Nicht Sätze, sondern Wirklichkeiten.
 - p) Zuständigkeit des unfehlbaren Lehramtes in Fragen des Naturrechts.
- 10. Das authentische Lehramt.
- 11. Das Lehramt als Skandalon.
- 12. Lehramt und Theologie.
- 13. Theologische Qualifikationen (Noten und Zensuren).
 - a) De fide divina.
 - b) De fide catholica vel ecclesiastica.
 - c) Sententiae theologicae.

VI. KAPITEL: DIE HEILIGE SCHRIFT UND DIE ÜBERLIEFERUNG.

1. Authentische, wissenschaftliche, private Auslegung.
2. Die Überlieferung
3. Die verschiedenen Sinne der Schrift (Literalsinn, geistlicher Sinn, angewandter Sinn).

I. KAPITEL: EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

1. Was ist theologische Erkenntnislehre?

Zunächst möchte ich einige einführende Bemerkungen zur Frage der theologischen Erkenntnislehre machen, ich möchte sagen, was die theologische Erkenntnislehre will, und was ihre Geschichte ist.

Die Kirche versteht sich als eine von Gott legitimierte Institution, deren Aufgabe es ist, das Werk Christi fortzusetzen, seine Offenbarung und sein Erlösungswerk den Menschen zu vermitteln. Sie versteht sich von daher als der fortlebende und fortwirkende Christus.

Die Kirche ist demnach gemäß ihrem Selbstverständnis die authentische Vermittlerin der Offenbarung Gottes, wie sie uns durch die Schrift und durch die Überlieferung überkommen ist. Erst durch sie, durch die Kirche, können die Menschen die Offenbarung erreichen. Sie ist in der Kirche entstanden, jedenfalls die neutestamentliche Offenbarung und innerhalb der Kirche ist sie tradiert worden.

Die Offenbarung aber ist auf ihre Annahme hin finalisiert. Im Glauben muss sie angenommen werden, und nur in ihm kann sie angenommen werden, im Glauben, so müssen wir sagen, der nicht willkürlich ist, der vielmehr auf der Vernunft beruht, der allerdings immer auch von der Gnade getragen ist. Daher entspricht dem Begriff der Offenbarung jener des Glaubens. Die Offenbarung bezeichnet die Bewegung Gottes zum Menschen hin, der Glaube die Bewegung des Menschen auf Gott hin. Die Offenbarung und der Glaube sind das Fundament der Theologie, der übernatürlichen Theologie. Sie versteht sich als Offenbarungs- oder als Glaubenswissenschaft. Die Offenbarung und der Glaube sind ihr Fundament und ihr Gegenstand, und sie argumentiert aus dem Glauben. Die Theologie versteht sich als „scientia secundum divinam revelationem“. So lautet die klassische Definition der Theologie, der übernatürlichen Theologie. Das heißt: Die Theologie im eigentlichen Sinne beschäftigt sich mit dem „Deus in quantum revelatus“, sie beschäftigt sich mit Gott, sofern er sich offenbart hat. Ihr entscheidender Gegenstand ist dabei die Verkündigung der Kirche, in der uns konkret die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments begegnet, es sei denn, wir würden die Theologie einfach als Reflexion über Gott und die Welt verstehen, wie es heute allerdings oft geschieht.

Eine Theologie, die nicht den Glauben reflektiert, die nicht den Glauben als ihren eigentlichen Gegenstand betrachtet, wäre philosophische oder natürliche Theologie oder - wenn man sie et-was weiter fasst - Religionswissenschaft.

Die Theologie ist Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft. Als solche unterscheidet sie sich wesentlich und grundsätzlich von jeder anderen Wissenschaft.

Wenn ich sagte, dass die Theologie den konkreten Glauben der Kirche reflektiert oder systematisiert und spekulativ zu durchdringen versucht, so konkretisiert sich darin das Faktum, dass das Christentum keine Buchreligion ist, sondern eine lebendig bezeugte Religion. Das ist jedenfalls die katholische Auffassung.

Es ist bemerkenswert, dass die Offenbarung Gottes uns nicht individuell begegnet, sondern in einer soziologischen Gestalt. Im Alten Testament wird uns die Offenbarung vermittelt durch das Volk Israel, im Neuen Testament durch die Kirche, in beiden Fällen durch eine rechtlich verfasste Gemeinschaft.

Die „regula fidei proxima“ des Glaubens ist die Verkündigung der Kirche, die „regula fidei remota“ ist die Offenbarung Gottes, wie sie in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes überliefert wird. Das heißt: Konkret erreicht der Glaube die Offenbarung Gottes durch das Zeugnis der Kirche hindurch.

Wie aber der Glaube die Offenbarung nicht erreicht ohne das Zeugnis der Kirche, so kann sich auch die Theologie nicht betätigen und entfalten ohne die Kirche. Das will sagen: Die Erkenntnisprinzipien der Theologie sind die Offenbarungswahrheiten, wie sie in der Kirche geglaubt und verkündet werden. Das bedingt die spezifische Gestalt der Theologie als Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft.

Wie alle Wissenschaften, so muss sich auch die Theologie Rechenschaft darüber ablegen, wie sie ihr Material, die Glaubenswahrheiten, erreicht, und wie sie in der Beschäftigung mit diesen Glaubenswahrheiten zu neuen Erkenntnissen zu kommen vermag. Sie muss wissen, an welchen Kennzeichen etwa der Offenbarungscharakter einer Wahrheit aufleuchtet, und wie sie diese in rechter Weise interpretieren muss. Im Blick auf dieses Faktum kann man die theologische Erkenntnislehre auch als theologische Hermeneutik bezeichnen. Früher wurde

die theologische Erkenntnislehre theologische Prinzipienlehre genannt, oder man sprach einfach von dem Traktat „De fontibus revelationis“ oder besser: „De locis theologicis“.

2. Philosophische Erkenntnislehre.

Die Grundlage der theologischen Erkenntnislehre ist die philosophische Erkenntnislehre, wie allgemein die Philosophie das Fundament der Theologie ist oder sein sollte.

Was die theologische Erkenntnislehre für die theologischen Disziplinen bedeutet, das bedeutet die philosophische Erkenntnislehre für die profanen Wissenschaften und für die Philosophie. Die philosophische Erkenntnislehre ist für alle Wissenschaften, auch für die verschiedenen Sachgebiete der Philosophie, von grundlegender Bedeutung, weil es hier ja um die Bedingungen der Geltung der Philosophie und der anderen Wissenschaften geht. Die philosophische Erkenntnislehre umfasst die psychologischen Untersuchungen über das Werden und das Wesen der menschlichen Erkenntnis, die erkenntniskritischen Untersuchungen über die Geltung der menschlichen Erkenntnis, und die Erkenntnismetaphysik, die das menschliche Erkennen im Gesamtzusammenhang alles Seienden betrachtet. Im engeren Sinne versteht man die philosophische Erkenntnislehre als die Darlegung der objektiven Geltung unserer Erkenntnis, der objektiven Geltung der Denkinhalte im Hinblick auf den Gegenstand der Erkenntnis, und die Darlegung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt.

Anders ausgedrückt: In der philosophischen Erkenntnislehre geht es um die Frage nach der Wahrheit und nach der Gewissheit unserer Erkenntnis bzw. nach der Reichweite unserer Erkenntnis im Hinblick auf die Wahrheit und die Gewissheit. In der philosophischen Erkenntnislehre geht es um die Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft und um die Grenzen unserer Erkenntnis, um zwei Fragen, (1) um die Frage, ob wir überhaupt der Wahrheit unseres Denkens gewiss sein können und (2) um die Frage, wie weit sich diese Möglichkeit erstreckt.

Anfänglich, am Anfang ihrer Geschichte, wandte sich die Philosophie mit einem urwüchsigen Vertrauen auf die Kraft der Vernunft in erster Linie dem Seienden selber zu. Erst die verwirrende Gegensätzlichkeit der Meinungen machte die ganze Schwierigkeit dieses Unterfangens offenbar, was dann zur Reflexion auf die Bedingungen der Wahrheit und der Gewissheit im erkennenden Subjekt führte. Das geschieht schon im Altertum, hier etwa bei Aristoteles in dessen Abstraktionslehre. Später geschieht das bei Augustinus (+ 430) in seiner Widerlegung

des Skeptizismus, im Mittelalter im Universalienstreit und in der Neuzeit in systematischer Darstellung seit René Descartes (+ 1650).

Im 17. und 18. Jahrhundert sind die Untersuchungen der philosophischen Erkenntnislehre beherrscht vom Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus, später, seit Immanuel Kant (+ 1804), vom Gegensatz zwischen dem erkenntnistheoretischen Realismus und dem Idealismus.

In der philosophischen Erkenntnislehre geht es also um die philosophische Deutung des Sinnes, der Grenzen und der Gültigkeit der Erkenntnis und um die entsprechende Auslegung der Erkennbarkeit des Seins. Das heißt: Es geht hier um die Bedingungen objektiv gültiger Erkenntnis und um die logischen Grundlagen des Erkennens¹.

Die philosophische Erkenntnislehre, sie ist das entscheidende Thema Kants in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, die Kant (+ 1804) 1781 verfasst hat, um „den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit“ der Erkenntnisse, wie er sagt, a priori zu bestimmen².

Man kann die Hauptrichtungen der philosophischen Erkenntnistheorie nach den Antworten auf diese zwei Fragen unterscheiden: Nach den Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis und auf die Frage nach dem Wert bzw. nach der Geltung der Erkenntnis.

Auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis antwortet der Rationalismus, dass die Grundzüge der Erkenntnis in der Vernunft, dass sie dort in apriorischen Bedingungen begründet sind, der Empirismus antwortet auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis, dass alle Erkenntnis wesentlich durch Erfahrung gegeben ist. Der erkenntnistheoretische Realismus vertritt hier eine mittlere Position. Er geht aus von dem Axiom „Omnis cognitio incipit a sensibus“, erkennt dem Geist des Menschen dann aber die Fähigkeit zu, von der Sinneserkenntnis kraft seiner Abstraktionsfähigkeit fortzuschreiten zur Wesenserkenntnis.

Die erste Frage ist hier die nach dem Ursprung der Erkenntnis, die zweite ist hier jene nach dem Wert oder nach der Geltung der Erkenntnis. Diese beantwortet der Realismus mit der Annahme, dass das Erkennen ein vollständiges oder doch in gewissen Grenzen sich

¹ Max Apel, Philosophisches Wörterbuch, Berlin 1953, S.76.

² Ebd.

abspielendes Abbilden der Dinge ist, dass wir also die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, während der Idealismus oder auch der Phänomenalismus behauptet, dass wir die Dinge nur so erkennen, wie sie uns erscheinen, also in der Form unseres Erkenntnisvermögens³.

Damit haben wir die vier Hauptrichtungen der philosophischen Erkenntnislehre, nämlich den Rationalismus, den Empirismus, den Realismus und den Idealismus.

Statt von philosophischer Erkenntnislehre oder Erkenntnistheorie spricht man auch von Gnoseologie, von Noetik, von Epistemologie oder auch von Kriteriologie⁴.

3. Entscheidende Themen der theologischen Erkenntnislehre.

Nun zurück zur theologischen Erkenntnislehre. Alle theologische Erkenntnis, verstanden als theologische Erkenntnis im eigentlichen Sinne, beruht auf dem Glauben. Was aber ist dieser Glaube? Wie kommt er zustande? Worauf stützt er sich? Was hat er zum Inhalt? Was normiert ihn? Worauf beruht er? Damit haben wir schon eine Fülle von Fragen, die sich der theologischen Erkenntnislehre stellen und die die Bedeutung dieses Traktates ins Licht rücken.

Die entscheidende Frage ist im Zusammenhang mit der theologischen Erkenntnis bzw. im Zusammenhang mit dem Glauben die Frage, welche Rolle die Kirche als Übermittlerin der Offenbarung spielt. Wenn Gott spricht, so muss ich ihn recht verstehen. Die Schrift als Niederschlag der Offenbarung Gottes ist vieldeutig. Das Einheitsprinzip des Katholischen bzw. der katholischen Deutung der Schrift ist das aktuelle Lehramt der Kirche. Augustinus (+ 430) sieht in dieser einheitsstiftenden Funktion der Kirche ein bedeutendes Glaubwürdigkeitskriterium des Christentums. Er sagt: "Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas"⁵.

Im Hintergrund der theologischen Erkenntnislehre steht letztlich das übernatürliche Wesen der Kirche, das durch das II. Vatikanische Konzil und nach dem Konzil immer wieder durch das Lehramt hervorgehoben worden ist, besonders nachdrücklich durch die außerordentliche

³ Ebd., 76 f.

⁴ Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 77 - 79.

⁵ Augustinus, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, c.5 (PL 42,176).

Bischofssynode von 1985. Diese Glaubenswirklichkeit wird heute freilich in der gewöhnlichen Verkündigung wie auch in der Theologie sehr oft übersehen.

Die theologische Erkenntnislehre befasst sich im Einzelnen mit der Offenbarung, mit ihrer geschichtlichen Entwicklung, mit ihrer alleinigen Gültigkeit und mit ihrer Endgültigkeit. Dann beschäftigt sie sich mit der Frage nach der Vermittlung der Offenbarungswahrheit und mit dem lebendigen und unfehlbaren Lehramt der Kirche. Endlich handelt sie von den Erkenntnisquellen, auf die das Lehramt der Kirche in seiner Verkündigung zurückgreift. Diese sind die heiligen Schriften des Alten und des Neuen Bundes. In ihnen ist die Offenbarung materialiter enthalten. So sagt es das Zweite Vatikanische Konzil in der Offenbarungskonstitution. Formaliter aber - und das ist sehr wichtig für das katholische Verständnis - schöpft die Kirche die Offenbarung aus der Tradition. In ihr begegnet uns die Offenbarung in der authentischen Interpretation. Nach katholischer Auffassung hat in der Tradition das lebendige Lehramt der Kirche, das „Magisterium vivum Ecclesiae“, seinen authentischen Niederschlag gefunden⁶.

Die Themen, die uns hier beschäftigen werden, sind im Einzelnen: Die Theologie als Wissenschaft, der Glaube, die Offenbarung, die Gewissheit, die Wahrheit, das Lehramt, die Schrift, die Tradition, die Interpretation der Schrift oder ihre Hermeneutik, die Inspiration, der Kanon, die Kanonizität, das Lehramt und die Theologie, das Lehramt und die Schrift, die Schrift und die Tradition, die Unfehlbarkeit, die Unfehlbarkeit des Papstes und Unfehlbarkeit der Kirche, die Theologie und die Geschichte, die Dogmenentwicklung und die theologischen Qualifikationen.

Die theologische Erkenntnislehre beschäftigt sich also im Einzelnen mit der Heiligen Schrift, wobei die Schwerpunkte die Kanonbildung und der Inspirationsbegriff sind, und mit der kirchlichen Überlieferung, mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition, dem Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung, mit dem Lehramt und seiner Beziehung zur Theologie und zur gesamten Glaubensgemeinschaft und endlich mit der Theologie, ihrem Begriff und mit der sie kennzeichnenden Spannung zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit.

In der theologischen Erkenntnislehre geht es letztlich um die Frage, wie das Gotteswort in den Menschenworten so vermittelt wird, dass die Menschen zum Glauben kommen und ihren Glauben in der Kirche entfalten können. Es gibt verschiedene Vermittlungsweisen des Glau-

⁶ Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, 202.

bens. Der Bezugspunkt all dieser verschiedenen Vermittlungsweisen ist die Kirche. Deshalb gehört die katholische Erkenntnislehre in die fundamentaltheologische Ekklesiologie hinein bzw. schließt diese ab.

Die Begriffe, um die es uns hier geht, sind in gewisser Weise vortheologischer Natur, sie stellen nämlich die Voraussetzung für die Theologie dar. Ohne Offenbarung, Schrift, Lehramt und dergleichen gibt es keine Theologie, sofern man Theologie als Interpretation der Offenbarung versteht. Bei der theologischen Erkenntnislehre geht es um eine Grundlagenwissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes.

In die Problematik der theologischen Erkenntnislehre fällt last not least auch die Frage des Pluralismus in der Theologie. Der Pluralismus in der Theologie hat heute sein Pendant gefunden im Pluralismus des Glaubens, der nicht selten faktisch oder faktisch und theoretisch den Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung aufgegeben hat. Diese Fragen sind vor allem in Fluss gekommen durch das Dokument der römischen Glaubenskongregation „Dominus Jesus“ aus dem Jahre 2000. Deziert stellt das besagte Dokument fest, dass der Pluralismus, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, in der Theologie seine Berechtigung hat, nicht aber im Glauben. Die Frage ist dabei allerdings die, wo die Grenzen dieses Pluralismus, des legitimen Pluralismus der Theologie, liegen. Sehr weit ist vor Jahrzehnten Karl Rahner (+ 1984) in der Forderung nach diesem Pluralismus gegangen. In seinem Aufsatz „Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche“⁷ schreibt er:

„Der heutige theologische Pluralismus ist das... das Zu-sich-selber-Kommen einer gnoseologisch konkupiszenten Situation des einzelnen Christen und Theologen und des theologischen Bewusstseins der Kirche. Versteht man dies, dann müsste eigentlich einem Theologen klar sein, dass der Pluralismus in der Theologie weder aufgehoben noch einfach hingenommen werden kann, sondern zu jenen Wirklichkeiten des Menschen gehört, die mit seiner Geschichtlichkeit und bleibenden Vorläufigkeit gegeben sind, die nie überwunden sind, so dass sie nicht mehr existieren, und doch (nach Formel) immer wieder überwunden werden müssen“⁸.

⁷ Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln ²1972, 11 - 33.

⁸ Ebd., 21.

In der Auseinandersetzung mit Küng über die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes, die in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hohe Wellen geschlagen hat, hält Karl Rahner (+ 1984) bei bleibendem theoretischen Dissens eine „operative“ Einigung für möglich, eine solche, die aufgrund der Tatsache als gegeben angenommen wird, dass „wirkliche und scheinbare in der Sache oder in den Begriffen sich widersprechende theoretische Meinungen 'operativ' doch dieselben Effekte haben“⁹. Rahner meint, dass durch eine solche „operative“ Einigung die Einheit des Bekenntnisses in dieser Frage nicht zur Disposition gestellt werde. Das ist jedoch nicht einsichtig zu machen. Entweder ist der Papst unfehlbar, oder er ist es nicht. Rahner hält es indessen für möglich, dass trotz der Verschiedenheit der theologischen Erfassung die Einheit der Lehre oder des Bekenntnisses aufrechterhalten werden könne. Das ist indessen nur möglich, also die Aufrechterhaltung der Einheit der Lehre oder des Bekenntnisses trotz der Verschiedenheit der theologischen Erfassung, wenn für die Erfassung des Glaubensgutes eine andere Erkenntnismetaphysik zugrundegelegt wird als für seine theologische Durchdringung: Das läuft jedoch auf einen Nominalismus hinaus, gemäß dem die Begriffe nur sinnliche Schemen sind, gemäß dem den Begriffen, die wir aus der sinnlichen Anschauung entwickeln, keine Wirklichkeit zukommt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass den Begriffen auch allgemeine Denkinhalte zukommen, dass sie eben nicht nur Wörter oder Namen sind.

Wenn die Glaubenslehre einheitlich erfasst und bekannt wird, ihr theologisches Verständnis im einzelnen Theologen jedoch grundlegend verschieden ist und legitimerweise verschieden sein kann, so bedeutet das, dass man Unvereinbares miteinander vereinbart bzw. dass man für den Glauben andere erkenntnistheoretische Grundsätze vorlegt als für seine erkenntnismäßige Durchdringung.

Wohl kann man sagen, dass jeweils verschiedene Aspekte aus dem Glaubensganzen erkannt und hervorgehoben werden, aber das kann ja nicht zu Dissensen führen. Hier ist schließlich und endlich die eine Theologie falsch und die andere richtig. Der eine Theologe trifft die Wahrheit, der andere irrt sich.

Ein klassisches Beispiel für einen legitimen Pluralismus in der Theologie ist die Antwort der Theologie auf das Verhältnis von Freiheit und Gnade, wie sie Gestalt gefunden hat in den zwei theologischen Systemen des Molinismus und des Thomismus. Beide Erklärungen sind ausdrücklich durch das Lehramt der Kirche als legitim bezeichnet worden.

⁹ Karl Rahner, Replik, Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, in: Stimmen der Zeit 96, 1971, 146.

Legitim kann ein theologischer Pluralismus nur dann sein, wenn er dadurch entsteht, dass verschiedene Theologen oder theologische Schulen verschiedene Aspekte oder verschiedene Seiten an ein- und demselben Glaubensmysterium hervorheben, wie das etwa geschieht bei der Erklärung des Verhältnisses von Natur und Gnade - das Verhältnis von Freiheit und Gnade ist ein Sonderfall des Verhältnisses von Natur und Gnade.

Man muss hier rekurren auf den Unterschied von kontradiktorischen und konträren Gegensätzen. Die konträren Gegensätze sind eigentlich keine wirklichen Gegensätze, sie sind vielmehr komplementär. Sie sind Gegensätze in Anführungszeichen, die einander ergänzen.

Ein bleibender Pluralismus in der Theologie ist auch völlig unproduktiv. Geht man von ihm aus oder hält man ihn für möglich, dann ist damit von vornherein jedes Gespräch blockiert, denn ein Gespräch geht immer davon aus, dass eine Verständigung und damit ein Erreichen gemeinsamer Überzeugungen möglich ist, wenigstens bis zu einem gewissen Grade.

4. Der Ort der theologischen Erkenntnislehre.

Die theologische Erkenntnislehre ist zwischen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik angesiedelt, zwischen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik hat sie ihren Ort.

Die theologische Erkenntnislehre setzt die Ergebnisse des fundamentaltheologischen Beweisgangs voraus, der „Demonstratio religiosa“, der „Demonstratio christiana“ und der „Demonstratio catholica“. Das heißt, es muss zuvor geklärt sein, dass Christus der gottgesandte Lehrer der Menschen ist, dass er das letzte Wort Gottes an die Menschheit ist und dass er die menschlichen Kategorien sprengt und sich damit als ein ganz spezifischer Bote Gottes erweist und dass die Kirche in göttlicher Autorität das Evangelium und die Gnade Christi vermittelt, dass sie also - ausschließlich - die von Gott bestellte Institution der Vermittlung des Heiles ist. Wir befinden uns bei der theologischen Erkenntnislehre bereits auf dem Boden des Glaubens, des Glaubens an den göttlichen Ursprung des Christentums und der Kirche. Der vorgläubige Mensch, der zu diesem Glauben noch nicht gekommen ist, kann mit der theologischen Erkenntnislehre noch nichts anzufangen.

Die Voraussetzung der theologischen Erkenntnislehre ist die Überzeugung, dass uns in der christlichen Offenbarung und in der Verkündigung der Kirche Gott selber begegnet. Das ist

nur ein Anfang, der ganze Glaube oder die Annahme des gesamten „depositum fidei“ ist damit noch nicht gegeben. Deshalb kann man in der theologischen Erkenntnislehre nicht etwa mit der Inspiration der Schrift argumentieren oder mit den unfehlbaren Lehrentscheidungen der Kirche, wie das in der Dogmatik möglich ist. Anders ausgedrückt: In der theologischen Erkenntnislehre kann man noch nicht mit dem Schriftbeweis und mit dem Traditionsbeweis operieren oder mit den unfehlbaren Lehrentscheidungen der Kirche. Es ist vielmehr die Aufgabe der theologischen Erkenntnislehre, die Besonderheit der Schrift und der Tradition und die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes und seiner Unfehlbarkeit aufzuzeigen.

Demnach verwenden wir hier, in der theologischen Erkenntnislehre, die Schrift und die Tradition noch als Geschichtsquellen, die über den Willen Gottes Auskunft geben und nur insoweit göttliche Autorität beanspruchen können, als diese in ihnen geschichtlich nachgewiesen werden kann.

Ähnlich verfahren wir auch bei der Frage des Lehramtes der Kirche und seiner Unfehlbarkeit. Das Lehramt der Kirche und seine Unfehlbarkeit versuchen wir durch den historisch nachgewiesenen Willen Christi zu legitimieren, um dann die Inspiration mit Hilfe der unfehlbaren Verlautbarungen der Kirche zu stützen. Wenn das rational abgesichert ist, dann erst kann die volle dogmatische Methode angewendet werden¹⁰.

Um es mit anderen Worten zu sagen: Die Heilige Schrift wird in der theologischen Erkenntnislehre noch als Geschichtsquelle verwendet. Das Gleiche gilt für die Tradition.

Zunächst muss die Kirche als Ganze bejaht werden. Dann ergibt sich logisch die Frage nach den Prinzipien der theologischen Erkenntnis, die Frage, wie und wo man der Offenbarung, die der Kirche überantwortet ist, habhaft werden kann. Deshalb sind die zentralen Themen der theologischen Erkenntnislehre: Lehramt und Unfehlbarkeit, Schrift und Tradition. Danach kann man sich mit den Inhalten des Glaubens beschäftigen, wie es die Dogmatik tut oder tun sollte, positiv systematisch und spekulativ.

Die theologische Erkenntnislehre hat ihren Platz also zwischen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik. Die Fundamentaltheologie will die rationalen Grundlagen der Glaubenszustimmung untersuchen, die Dogmatik will den Glauben inhaltlich positiv darstellen und denke-

¹⁰ Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München 1967, 202 ff.

risch durchdringen, d. h. das „credibile“ gegenüber dem „intelligibile“ abgrenzen. Die Fundamentaltheologie will zeigen, dass das Christentum von Gott stammt, dass es nicht menschliche Fiktion ist, und dass die Kirche autorisiert ist, diese Offenbarung Gottes zu bewahren und authentisch zu interpretieren. Die vernünftige Glaubenszustimmung setzt die Erkenntnis voraus, dass Gott tatsächlich gesprochen hat. Nachdem diese Zustimmung gegeben worden ist, die in der Vernunft fundierte Glaubensentscheidung, dass Gott im Alten und im Neuen Testament gesprochen hat und dass die Kirche diese Offenbarung authentisch verkündet, kann der bis zu diesem Punkt zum Glauben Gekommene sich der Inhaltlichkeit dieser Offenbarung zuwenden. Die Fundamentaltheologie hat es mit der Tatsächlichkeit der Offenbarung in den heiligen Schriften und in der Kirche zu tun und setzt den Glauben an sie noch nicht voraus, sie will aber zu der Glaubensentscheidung hinführen, dass Gott im Alten und im Neuen Testament gesprochen und dass er die Kirche als die authentische Vermittlerin dieser seiner Offenbarung eingesetzt und bevollmächtigt hat, diese Glaubensentscheidung will die Fundamentaltheologie vor der Vernunft her ermöglichen. Die Dogmatik beschäftigt sich mit der Inhaltlichkeit der Offenbarung oder des Glaubens, und sie hat die Glaubensentscheidung, dass Gott im Alten und im Neuen Testament gesprochen hat und dass er authentisch in der Kirche spricht, zur Voraussetzung. Die theologische Erkenntnislehre beschäftigt sich dann mit der Frage, wie die Kirche das Glaubensgut aus der Offenbarung Gottes erhebt, wo sie diese Offenbarung Gottes findet und mit welcher Verbindlichkeit sie ihre Aussagen machen kann.

Wenn der vorgläubige Mensch am Ende des fundamentaltheologischen Beweisganges zu der Erkenntnis gekommen ist, dass die Kirche die authentische Botin Gottes ist, und wenn er die Kirche in dieser Weise unter diesem Aspekt bejaht, wenn er ihr also Glauben schenkt im „obsequium fidei“, im Gehorsam des Glaubens, wenn er so ihre Verkündigung glaubend annimmt als Wort Gottes, so ergibt sich an dieser Stelle logischerweise für ihn die Frage nach den Prinzipien der theologischen Erkenntnis. Bevor er sich mit den Inhalten der Offenbarung befasst, muss er sich Rechenschaft darüber ablegen, wie und wo man dieser Offenbarung Gottes habhaft werden kann, wie man zu diesen Inhalten kommen kann. Da begegnet ihm dann zuerst der Anspruch der Unfehlbarkeit der Kirche in Lehre und Glaube und die Eigenart des Lehramtes der Kirche.

Da die Kirche ihre Verkündigung aus der Schrift und der Tradition schöpft, den entscheidenden „loci theologici“, nicht „fontes revelationis“, muss der bis zu diesem Punkt des Glaubens Gekommene - ich systematisiere hier bewusst, um die Logik des Aufbaus der Theologie

zu demonstrieren -, also: da die Kirche ihre Verkündigung aus der Schrift und der Tradition schöpft, den entscheidenden „loci theologici“, muss der bis zu diesem Punkt des Glaubens Gekommene nun seinen Blick auf die Schrift und die Tradition bzw. auf die damit verbundenen Probleme lenken. Damit sind wir dann bei den zentralen Themen der theologischen Erkenntnislehre, nämlich beim Lehramt und bei der Unfehlbarkeit, bei der Schrift und der Tradition.

Zunächst muss also die Autorität des Lehramtes der Kirche auf rationalem Weg gesichert werden, dann kann mit Hilfe des Lehramtes der Kirche die Autorität von Schrift und Tradition begründet werden. Die göttliche Autorität der Kirche wird konkret, sie konkretisiert sich in der göttlichen Autorität von Schrift und Tradition.

Es muss die Kirche als Ganze bejaht werden. Das ist das Erste. Dann ergibt sich logisch die Frage nach den Prinzipien der theologischen Erkenntnis, die Frage, wie und wo man der Offenbarung, die der Kirche überantwortet ist, habhaft werden kann. Deshalb sind die zentralen Themen der theologischen Erkenntnislehre das Lehramt und die Unfehlbarkeit, die Schrift und die Tradition.

Während die Fundamentaltheologie argumentativ nach den vernünftigen Gründen für die Glaubensentscheidung fragt, weitet die theologische Erkenntnislehre diese Fragestellung aus auf die Grundlagen der Theologie, die sich, wie ich sagte, als die Wissenschaft vom Glauben versteht, als Glaubenswissenschaft.

Zuweilen reduziert sich die fundamentaltheologische Fragestellung heute auf die theologische Erkenntnis oder auf die Frage nach der theologischen Erkenntnis. Da wird dann die Fundamentaltheologie zur Hermeneutik. So ist das etwa innerhalb der evangelischen Theologie der Fall, in der evangelischen Fundamentaltheologie eines Wilfried Joest¹¹ und eines Gerhard Sauter¹². Da wird die Fundamentaltheologie also rein hermeneutisch angegangen. Die hermeneutische Frage ist zweifellos von großer Bedeutung für die Theologie, aber bei der Hermeneutik darf man nicht aufhören zu fragen. Die Hermeneutik verkürzt die Fundamentaltheologie auf ein Teilgebiet der theologischen Erkenntnislehre.

¹¹ Wilfried Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme* (Theologische Wissenschaft, 11), Stuttgart 1974.

¹² Gerhard Sauter, *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?* (Theologische Existenz heute, 164), München 1970.

Die theologische Erkenntnislehre hat somit ihren Platz zwischen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik, weshalb sie logischerweise am Ende der Fundamentaltheologie oder am Anfang der Dogmatik behandelt wird, im letzteren Fall als allgemeine Dogmatik (General-dogmatik) oder als Einführung in die Dogmatik.

Im strengen Sinne gehört die theologische Erkenntnislehre nicht mehr zur fundamentalen Theologie, da in ihr ja der Glaube an die Kirche als authentische Interpretin der Gottesoffenbarung bereits vorausgesetzt wird. Als Generaldogmatik hat man sie faktisch - gerade in der Konzeption der Fundamentaltheologie in Deutschland, speziell im Anschluss an das I. Vaticanum -, der Dogmatik zugewiesen.

Im „Handbuch der katholischen Dogmatik“ von Matthias Joseph Scheeben, ist die theologische Erkenntnislehre der Gegenstand des ersten Bandes¹³. Das gilt auch für die späteren dogmatischen Handbücher, auch für das berühmte Handbuch der Dogmatik von Michael Schmaus und neuerdings wieder für die achtbändige Dogmatik von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus. Auch im protestantischen Bereich wird die theologische Erkenntnislehre, sofern sie da überhaupt behandelt wird, im Zusammenhang mit der Dogmatik oder mit der systematischen Theologie behandelt. Sie erhält dann den Namen „Prolegomena der Dogmatik“¹⁴.

Auf jeden Fall hat unser Traktat, die theologische Erkenntnislehre, seit seiner Entstehung eine besondere Beziehung zur Dogmatik gehabt, wenngleich es in ihm, streng genommen, nicht um dogmatische Fragen geht, sondern um Grundfragen der Theologie überhaupt. Das rechtfertigt es auch am ehesten, der theologischen Erkenntnislehre am Ende der Fundamentaltheologie ihren Platz zu geben, sie als letzten Traktat der Fundamentaltheologie zu behandeln.

5. Das Lehramt der Kirche und die theologische Erkenntnislehre.

Lehramtlich wurden die Fragen der theologischen Erkenntnislehre zum ersten Mal auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil des Näheren beleuchtet (1870 und 1962-1965). Auf dem I. Vaticanum ist das geschehen in den beiden dogmatischen Konstitutionen

¹³ Freiburg 1874, Neuausgabe Freiburg 1948.

¹⁴ Vgl. beispielsweise Horst Georg Pöhlmann, Abriss der Dogmatik, Gütersloh²1975, 13 - 80.

„De fide catholica“ und „De ecclesia Christi“, also in den Konstitutionen „Dei Filius“ und „Pastor aeternus“. Auf dem II. Vaticanum ist das geschehen in den dogmatischen Konstitutionen „Dei Verbum“ und „Christus Dominus“, also in der Konstitution über die Offenbarung und in der Konstitution über die Bischöfe. Zwei Glaubenswahrheiten sind in diesem Zusammenhang ausdrücklich definiert worden durch das Lehramt der Kirche, zu einen die Unfehlbarkeit des Papstes und zum anderen - damit verbunden - der Universalepiskopat des Papstes. Definiert sind also der Lehrprimat und der Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs. Wie das I. Vaticanum sich intensiv mit dem Petrusamt beschäftigt hat, so hat sich das II. Vaticanum nicht weniger intensiv mit den Amt der Bischöfe beschäftigt, ohne sich dabei jedoch zu einer Dogmatisierung entschlossen zu haben.

Die Fragen der theologischen Erkenntnislehre gehören zu jenen Fragen, die heute gewissermaßen in der Luft liegen. In diesem Kontext werden heute weniger einzelne Lehrpunkte negiert, das auch, aber vor allem werden hier grundlegende Positionen untergraben. So stellt man heute die Offenbarung und die Kirche grundsätzlich in Frage und entzieht damit der Kirche und - mehr noch - auch dem Christentum das Fundament. Des Näheren entzieht man so der Autorität der Kirche und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen in Fragen des Glaubens das Fundament. Auch die Debatte, die vor nunmehr beinahe 40 Jahren im Zusammenhang mit der Enzyklika „Humanae vitae“ aufgekommen ist und bis heute weitergeht, gehört in den Bereich der theologischen Erkenntnislehre, speziell sofern man hier den Verpflichtungsgrad von Enzykliken minimalisiert. In Deutschland zumindest ist die Enzyklika weithin nicht rezipiert worden. Dass die Enzyklika in Deutschland und in manchen anderen Ländern in Westeuropa, vielleicht auch in Nordamerika, nicht rezipiert worden ist, das ist meines Erachtens ein Novum in der Geschichte der Kirche, kann allerdings den Verpflichtungscharakter der Lehre dieser Enzyklika nicht liquidieren.

Wenn heute die theologische Erkenntnis im Einzelnen vielfach Gegenstand der theologischen Kontestation ist, so ist das nicht ganz neu. Es setzt sich darin der Modernismus fort, der die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bestimmte und wohl seither nicht zum Verstummen gekommen ist - trotz der Zurückweisung durch das Lehramt der Kirche und trotz vieler Maßnahmen speziell während des Pontifikates Pius X.¹⁵.

¹⁵Joseph Barbel, Einführung in die Dogmengeschichte (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie V, 15 a/b), Aschaffenburg 1975, 21 - 28.

6. Geschichte der theologischen Erkenntnislehre.

Wenn es in der theologischen Erkenntnislehre grundsätzlich um die reflexive Erfassung der Grundzüge der theologischen Methode geht und um ihre systematische Darstellung, so sagt das nicht, dass erst dann die theologische Arbeit beginnen kann, wenn diese Fragen geklärt sind. In der Regel ist es auch in den Wissenschaften so, dass die Praxis der Theorie vorausgeht, dass die Reflexion über die Methode nicht am Anfang steht. So ist es auch hier. Das gilt auch für die Geschichte der Theologie. Die praktische Handhabung der Methode geht der Theologie, geht der Reflexion über diese Methode und der Begründung dieser Methode voraus. Was zunächst unreflektiert geschieht, intuitiv, wird irgendwann auch spekulativ durchdrungen, muss irgendwann auch spekulativ durchdrungen werden, spätestens dann, wenn die intuitiv gehandhabte Methode in Frage gestellt wird, wenn Zweifel aufkommen über ihre Legitimität. Das ist in der Theologie eigentlich erst in extenso im 19. Jahrhundert geschehen, wenngleich Ansätze dazu bereits am Beginn der Neuzeit und im Mittelalter, ja, schon im christlichen Altertum sichtbar werden. Das heißt: Immer schon wird in den Jahrhunderten an einzelnen Punkten die Rechenschaft über die Grundlagen des Glaubens herausgefordert und geleistet. So musste etwa im christlichen Altertum, wenn sich der Gnostizismus auf Geheimlehren und Geheimoffenbarungen berief, die Frage beantwortet werden, warum dieser Anspruch nicht berechtigt sei und woran man die authentische Offenbarung Gottes erkennen und wie man von ihr jene angeblichen Offenbarungen abgrenzen könnte, die das Produkt menschlicher Einbildung seien. Deshalb stellten Justin¹⁶ (+ um 165), Irenäus¹⁷ (+ um 202), Tertullian¹⁸ (+ um 220) und Origenes¹⁹ (um + 253/54) eine „regula fidei“ auf, an der, wie sie sagen, alle übrigen Lehren zu messen sind. Die „regula fidei“ ist eine Zusammenstellung der Grundwahrheiten des Christentums. Mit ihr mussten, so sagte man, alle übrigen Lehren vereinbar sein.

Aber auch sonst stellte man schon in der Väterzeit methodologische Fragen, beispielsweise im Zusammenhang mit den Ausführungen über die apostolische Tradition oder mit der Entfaltung der Glaubenswahrheiten in der Gestalt der Dogmengeschichte. Was die Dogmenent-

¹⁶ Justin, *Apologia* I, c. 13.

¹⁷ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, lib. I, c. 10, 1 - 3.

¹⁸ Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, c. 13.

¹⁹ Origenes, *De principiis* I, Prooemium, 4 - 8.

faltung angeht, ist vor allem an Vinzenz von Lerin (+ um 450) zu erinnern, der in seinem berühmten Commonitorium (geschrieben im Jahre 434) feststellt, dass in der Kirche das geglaubt werden muss, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist: „Curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“²⁰. Diese Wahrheiten können wachsen, sie können sich nach Vinzenz von Lerin entfalten, aber nur innerhalb ihres Genus, ihrer Aussage, ihres Sinnes und ihrer Formulierung. Wörtlich heißt es bei ihm: „Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia“²¹.

Vinzenz von Lerin denkt hier an die intellektuelle Entfaltung, an die Ausfaltung dessen, was implizit in den Offenbarungsaussagen enthalten ist. Heute würde man hier noch einen Schritt weitergehen müssen und auf Grund der Praxis der Kirche ein Wachstum des Glaubens für möglich halten, das dadurch bedingt ist, dass die Kirche Umgang hat nicht nur mit dem formulierten Glauben, sondern auch mit den dem formulierten Glauben zugrunde liegenden übernatürlichen Realitäten. Das ist mehr als nur eine intellektuelle Ausfaltung des Eingefalteten.

Diese Erkenntnis reifte angesichts der neueren mariologischen Dogmatisierungen von 1854 und 1950. Dass etwa in der bekannten Stelle Gen 3,15 („Ich will Feindschaft setzen zwischen Dir [der Schlange] und der Frau...“) die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau oder ihre leibliche Aufnahme in den Himmel enthalten ist, wie es in den entsprechenden Definitionen heißt, das ist grammatikalisch nicht aus dieser Stelle zu eruieren. Das kann erst die Kirche im Umgang mit der diesem Schriftwort zugrunde liegenden Realität dank der Führung durch den Heiligen Geist erkennen. Damit kommt also eine neue Dimension in die Entfaltung des geoffenbarten Glaubens, die uns auf das Mysterium der Kirche verweist.

In der Scholastik werden die Fragen der theologischen Methode nur sehr zögernd in Angriff genommen. So etwa in den Prologen und Einleitungsquaestionen der Sentenzenkommentare und der Summen. Zunächst ging es dabei vor allem um die Frage von „fides“ und „ratio“. Seit dem 13. Jahrhundert richtet man dabei auch das Interesse auf die Frage nach dem Wissen-

²⁰ Vinzenz von Lerin, Commonitorium, c. 2.

²¹ Ebd., c. 23.

schaftscharakter der Theologie. Vom 14. Jahrhundert an wendet man sich dann mehr und mehr auch in längeren Abhandlungen den eigentlichen Prinzipienfragen zu. Das wurde gefördert durch die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen theologischen Schulen, die sich jeweils auf ihre Autoritäten beriefen, wodurch die Frage nach der Wertung dieser Autoritäten immer dringlicher wurde. So stritt man sich etwa im 14. Jahrhundert um den Glaubenscharakter der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Die verschiedenen Argumente, die man in dieser Kontroverse vorbrachte, rückten gebieterisch die Frage nach der Beweiskraft dieser Argumente in den Vordergrund. So kam es zu ersten systematischen Darstellungen der theologischen Erkenntnis etwa bei Heinrich Totting von Oyta (+ 1397), einem Ostfriesen, der in Wien, Paris und Prag gewirkt hat, bei Petrus d'Ailly (+ 1420), dem Lehrer von Johannes Gerson, und bei Johannes Gerson (+ 1429)²². Petrus d'Ailly ist einer der bedeutendsten Theologen, Philosophen und Kirchenpolitiker zur Zeit des großen abendländischen Schismas. Lange Jahre war er Kanzler der Pariser Universität gewesen. Auf dem Konzil von Konstanz (1414 – 1418) - damals ging es um den Konziliarismus - nahm er eine schwankende Haltung ein. Er starb 1420 zu Avignon.

Gänzlich drängend wurde die Frage der theologischen Methode am Beginn der Neuzeit, als die Reformatoren sich gegen die kirchliche Offenbarungsvermittlung auflehnten. Bedeutende Punkte in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren wurden das exklusive Schriftprinzip und die Leugnung des Traditionsprinzips bzw. die Leugnung der Autorität der Kirche im Hinblick auf die authentische Offenbarungsvermittlung durch die Protestanten²³. Angesichts dieser Fragestellung war eine programmatische Glaubenssicherung bzw. die Sicherung der Vermittlung der Offenbarung für die Kirche, also für die Altgläubigen, gleichsam eine Frage auf Leben und Tod.

Also: Die Auseinandersetzung mit den Reformatoren stellte die Frage nach den theologischen Quellen oder Fundorten mit existentieller Dringlichkeit. Die Reformatoren ließen nämlich nur die Schrift als Quelle der Offenbarung gelten oder besser: als Fundort der Offenbarung Gottes, während die Kirche traditionellerweise auch in der Überlieferung ein bedeutsames Prinzip für die rechte Offenbarungserkenntnis erblickte. Diese Kontroverse fand ihren Niederschlag in zahlreichen theologischen Abhandlungen dieser Zeit. Wenn wir uns mit den Streitschriften der katholischen Theologen gegen die Reformatoren beschäftigen, so stellen

²² Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, 199 - 201.

²³ Ebd., 201.

wir fest, dass darin immer wieder Prinzipienfragen behandelt werden. Hier ist zu erinnern vor allem an Johannes Cochläus (+ 1552) und an Melchior Cano (+ 1560), aber auch an Johannes Fisher Roffensis (+ 1535) und an Albert Pighius (Albert Pigge), der 1542 gestorben ist. Über Albert Pigge hat Remigius Bäumer, der früher an unserer Fakultät die Kirchengeschichte gelehrt hat, promoviert mit einer Arbeit über die Unfehlbarkeit bei Albert Pigge. Johann Fisher Roffensis ist bekannt geworden durch seinen Widerstand gegen Heinrich VIII. und seinen Suprematie-Eid, der einzige Bischof in England, der treu geblieben ist und seine Treue mit dem Tod bezahlt hat. Er wird als Heiliger in der Kirche verehrt. Er ist mit einer Reihe von theologischen Schriften hervorgetreten in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren. Unter anderen hat er die Schrift verfasst „Assertionis Lutheranae confutatio“, die 1523 in Paris im Druck erschienen ist. Eine weitere Schrift dieses John Fisher (Bischof von Rochester) trägt den Titel „Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum“.

Melchior Cano (+ 1560) hat mit seinem umfangreichen Werk „De locis theologicis“ eine erste geschlossene theologische Methodologie geschaffen. Das war eine erste ganz grundlegende Antwort auf die Frage nach den Prinzipien der Theologie, die dann allerdings durch spätere Theologen noch vertieft und ausgeweitet worden ist. Wegen der grundlegenden Bedeutung dieses Werkes für die theologische Erkenntnislehre möchte ich an dieser Stelle auf diese Abhandlung etwas genauer eingehen.

Ich stellte fest, dass man bis zum Beginn der Neuzeit einfach die Glaubenswahrheiten von der Kirche entgegengenommen hatte, dass dann aber die Reformatoren voll Misstrauen gegenüber der verfassten Kirche erklärt hatten, die Heilige Schrift sei die einzige Glaubensquelle, weder die Überlieferung noch die Kirche könne zum Glauben etwas beitragen. Das provozierte auf katholischer Seite eine genauere Prüfung der einzelnen „loci“, der einzelnen traditionellen Fundorte des Glaubens. Diese Aufgabe hat dann, wie gesagt, in klassischer Weise der spanische Dominikaner Melchior Cano (+ 1560) in seiner Schrift „De locis theologicis“ in programmatischer Weise zum Gegenstand der theologischen Reflexion gemacht.

In dieser seiner Schrift hat er zehn solcher „loci“ vorgestellt, nämlich die Schrift, die Tradition, die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche, die Kirchenväter, die scholastischen Theologen, die menschliche Vernunft, die Philosophie und die menschliche Geschichte.

Melchior Cano war Dominikaner und Theologe der sogenannten Salamanca-Schule, der Schule von Salamanca. Er hat ein bewegtes Leben geführt. In Salamanca war er Schüler von Franz von Vittoria, dessen Nachfolger er im Jahre 1546 wurde. In den Jahren 1551-1552 war er auf dem Konzil von Trient zugegen. 1552-1554 war er Bischof auf den Kanarischen Inseln, nominell. Er verzichtete aber im Jahre 1554 auf das Bistum, ohne überhaupt sein Amt angetreten zu haben. 1550 wurde er Mitglied der Kommission Karls V. zur Prüfung der spanischen Kolonialpolitik in Amerika. 1557 wurde er Provinzial seines Ordens, ohne allerdings die Bestätigung von Rom zu erhalten. Nachdem er 1559 ein zweites Mal zum Provinzial seines Ordens gewählt worden war, erhielt er dann im Jahre 1560 die Bestätigung von Rom.

Melchior Cano hat sich durch seine Leidenschaftlichkeit in seinen Stellungnahmen zu kirchlichen und politischen Fragen viele Feinde gemacht. Er bekämpfte den damals neu erstandenen Jesuitenorden, die Immunitäten und die Privilegien der damals mächtigen Kapitel und verteidigte die Politik des Königs Philipps II. von Spanien, den ältesten und einzig überlebenden legitimen Sohn des Kaisers Karl des V., gegen Papst Paul IV. In einer unheilvollen Rivalität stand er auch zu seinem Ordensbruder, dem Bischof Bartolomäus von Carranza (1503 - 1576).

Das Werk „De locis theologicis“, das aus zwölf Büchern besteht, ist unvollendet. Buch 13 und 14 fehlen. Das Werk erschien drei Jahre nach dem Tod seines Autors und erlebte 30 Auflagen, die letzte 1890 in Rom. Es ist außer zwei kleineren und weniger bedeutenden Werken Canos das einzige gedruckte Werk des Verfassers geblieben, hat aber eine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte gehabt. Die beiden anderen Werke Canos, die im Druck erschienen sind, sind die Disputationen der Jahre 1547 und 1548, die „Relectio de Sacramentis“ und die „Relectio de Poenitentia“. Beide Schriften sind zum ersten Mal 1550 in Salamanca im Druck erschienen, dann aber später wiederholt neu aufgelegt worden. Alles Übrige, das Cano geschrieben hat, blieb ungedruckt. Ungedruckt blieben vor allem seine Kommentare zur Summe des Thomas von Aquin.

Den Terminus „loci theologici“ übersetzt man für gewöhnlich mit „Glaubensquellen“. Besser ist jedoch die Übersetzung „Fundorte“, denn darum geht es, um Fundorte, aus denen die Theologie ihre Argumente schöpfen kann. Für den Glauben gibt es nämlich nur eine Quelle, die göttliche Offenbarung bzw. Gott selber, den Urheber dieser Offenbarung. Ich wies bereits darauf hin. Die einzige Offenbarungs- oder Glaubensquelle, die es gibt, ist der sich offen-

barende Gott, der Inhalt der Offenbarung Gottes aber begegnet uns materialiter in der Schrift, formaliter in der Tradition. Diese Tradition finden wir in den Konzilien, in der katholischen Kirche, bei den Kirchenvätern, in der römische Kirche, bei den scholastischen Theologen, in der menschlichen Vernunft, in der Philosophie und in der menschlichen Geschichte. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem lebendigen Lehramt der Kirche zu, dem Lehramt der katholischen Kirche und der römischen Kirche. Das Lehramt ist, wie die Scholastik sagt, die „regula fidei proxima“, die nähere Regel des Glaubens. Sie ist für den gläubigen Theologen der entscheidende Weg zur Offenbarung. Durch die kirchliche Verkündigung erkennt der Theologe wie auch der Gläubige in erster Linie das, was als Offenbarung Gottes in der Schrift und in der Tradition hinterlegt ist. Die Schrift und die Tradition sind demgemäß die „regula fidei remota“, die entferntere Regel des Glaubens. Selbstverständlich ist die Kirche an das in der Schrift und in der Tradition ihr vorgegebene „depositum fidei“ gebunden, aber durch die Kirche wird der Gläubige wie auch der Theologe zunächst mit dem Offenbarungsinhalt konfrontiert, wobei die Kirche selbstverständlich nicht auf den Dienst der Theologie verzichten kann, um die Quellen ganz auszuschöpfen.

Die katholische Theologie nimmt ihren Ausgang vom Dogma der Kirche her und baut darauf auf. Gleichzeitig aber wird das Dogma der Kirche durch die Theologie vorbereitet. Es besteht hier ein wechselseitiges Verhältnis. Die Theologie bedarf des Lehramtes und das Lehramt bedarf der Theologie, speziell auch der Bibelwissenschaften bzw. der Erforschung der Heiligen Schrift²⁴.

Melchior Cano unterscheidet bei seinen „loci theologici“ zwei große Hauptgruppen, die eigentlichen theologischen Erkenntnisquellen bzw. Fundorte, die „loci theologici proprii“, und jene Erkenntnisquellen, die die Theologie gewissermaßen den anderen Wissenschaften entlehnt, die sie von den anderen Wissenschaften ausleiht, die „loci theologici alieni“.

Die eigentlichen theologischen Fundorte stellen sich dann wiederum dar als solche, die die Offenbarung konstituieren („loci revelationem constituentes“), und als solche, die ihre Interpretation enthalten („loci revelationis interpretationem continentes“). Konstituiert wird die Offenbarung nach Cano durch die Schrift und die Tradition, interpretiert wird sie durch die „ecclesia catholica“, die „concilia“, die „ecclesia Romana“, die „patres“ und die „scholastici theologi“, wobei die beiden letzteren Fundorte im Vergleich mit den drei ersteren eine gerin-

²⁴ Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, 323 - 326.

gere Bedeutung haben. Wenn die Kirchenväter von den scholastischen Theologen abgehoben werden, so geschieht das deshalb, weil die Kirchenväter schon immer eine besondere Bedeutung hatten

für die Erhebung des Glaubensgutes wegen ihrer größeren Nähe zum Ursprung der Offenbarung²⁵.

„Loci theologici alieni“ sind für Cano die „ratio humana“, die „philosophi“ und die „historia humana“. Hier handelt es sich für ihn um nichttheologische Fundorte.

Unter „ratio humana“ versteht Cano das menschliche Wissen überhaupt, bzw. das Erkennen durch den gesunden Menschenverstand. Die Autorität der Philosophen erstreckt sich bei ihm vor allem auf Aristoteles.

Cano kennt somit sieben eigentliche theologische und drei uneigentliche theologische „loci“. - Was aber wichtig ist für uns, das ist, dass mit den „loci theologici alieni“ auch nichttheologische Fächer und Erkenntnisse für die Theologie relevant sind und deren Ergebnisse in die theologische Argumentation zu integrieren sind. Diese Tatsache ist als solche nicht zu bestreiten, sie wird heute allerdings nicht selten überzogen, wenn man etwa unverhältnismäßig stark die Human- und Sozialwissenschaften in der Theologie zum Zuge kommen lässt. Auf jeden Fall ist es legitim, die profanen Wissenschaften in die Interpretation der Offenbarung einzubeziehen. Hier gilt die Maxime: Gott ist der Urheber des natürlichen und des übernatürlichen Wissens. Aber es sind nicht nur die Human- und Sozialwissenschaften für die Theologie von Bedeutung, sondern auch die Naturwissenschaften und die anderen Wissenschaften²⁶.

Der Theologe nimmt das Material seiner Wissenschaft in jedem Fall aus der Hand der Kirche entgegen, die ihrerseits auf die Fundorte des Glaubens angewiesen ist, speziell auf die Heilige Schrift, die eine Sonderstellung unter den Fundorten des Glaubens innehat. Dabei kann die Kirche freilich in ihrer Glaubensverkündigung nicht auf die Theologie verzichten. Die Theologie bedarf des Lehramtes, aber das Lehramt bedarf auch der Theologie, speziell der Bibelwissenschaften, aber auch der anderen Disziplinen.

²⁵ Walter Kern, Franz Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 51 f.

²⁶ Ebd., 52.

Noch ein Wort zu dem Terminus „loci“. Dieser knüpft an die aristotelische Philosophie an. Der Begriff „locus theologicus“ ist nicht zuerst von Melchior Cano verwandt worden. Bereits Erasmus von Rotterdam (+ 1536) und der protestantische Theologe Philipp Melanchton (1497-1560) haben ihn benutzt. Erasmus und Melanchthon denken bei den „loci“ allerdings an inhaltliche Gegebenheiten, also an die Inhalte des Glaubens, an zentrale Inhalte des Glaubens, nach denen sich der Stoff der Theologie gliedert, etwa die Sünde, die Rechtfertigung, die Gnade oder der Glaube. In dieser Terminologie werden die „loci theologici“ dann zu den Kapitelüberschriften der Dogmatik.

Ich sagte, bei Cano knüpft der Gebrauch des Wortes „loci“ an Aristoteles (+ 322) an. Das heißt: Cano versteht die „loci“ als formale Gegebenheiten. Der Terminus „loci“ ist das lateinische Wort für das griechische „tópoi“. Die Topik ist bei Aristoteles ein Teil seines Organon, das Organon fasst die logischen Schriften des Aristoteles zusammen. Im ersten Teil des Organon beschäftigt sich Aristoteles mit dem Begriff, dem Urteil und dem Schluss, im zweiten Teil mit den verschiedenen Beweisverfahren, die ihrerseits entweder streng wissenschaftlich mit innerlich notwendigen Gründen argumentieren, die sich aus der Sache ergeben, oder mit wahrscheinlichen Gründen oder mit sophistischen Scheinargumenten. Die zweite dieser drei genannten Argumentationsweisen nennt nun Aristoteles Topik. Hier geht es also um das Beweisverfahren mit dem Wahrscheinlichkeitsprinzip. Die Prinzipien dieses Verfahrens werden hier „tópoi“ genannt²⁷.

Unter Topik versteht Aristoteles - um es genauer zu sagen - die Logik des Dialogführens. Sie entfaltet Gesprächsregeln, die dem Dialog dienen. Sie ist bemüht, Argumente aus den von allen Gesprächsteilnehmern akzeptierten „tópoi“ abzuleiten. Die „tópoi“ geben eine mittelbare oder vermittelte Gewissheit, aber keine unmittelbare Gewissheit, weil sie keine innere Evidenz haben, resultieren sie doch nicht aus der Einsicht in die sachliche Notwendigkeit. Als solche „tópoi“ versteht Aristoteles beispielsweise auch Sprichwörter oder auch Aussprüche berühmter Persönlichkeiten.

Ähnlich wie Aristoteles in seiner Topik will Cano die theologischen Wahrheiten aus den „loci“ gewinnen. Wie bei den „loci“ des Aristoteles ergibt sich bei den theologischen „loci“ des Cano deren Beweiskraft nicht aus inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern aus der äußeren Tatsache ihrer Bezeugung. Der Nachweis des Geoffenbartseins, die äußere Autorität, nicht die

²⁷ Ebd., 49.

innere Evidenz, entscheidet hier über den theologischen Charakter, über die Glaubensrelevanz der entsprechenden Aussagen. Mit der inneren Evidenz der Glaubensgeheimnisse kann man hier, wie Cano feststellt, nicht argumentieren, da sie nicht gegeben ist - die Glaubensgeheimnisse übersteigen die Vernunft, und zwar „per definitionem“. Das heißt: Die Glaubensgeheimnisse lassen sich rational nicht aufschlüsseln, jedenfalls nicht völlig, sie lassen sich inhaltlich nicht gänzlich durchdringen. Und deshalb kann man ihre Wahrheit nicht inhaltlich begründen, deshalb bleibt einem nichts anderes übrig, als diese ihre Wahrheit äußerlich zu fundieren, im Blick auf die Geoffenbarkeit dieser Aussagen oder Wirklichkeiten. Sie erinnern sich, wir sagten ja: Der Gläubige nimmt die übernatürlichen Wirklichkeiten oder auch Wahrheiten im Glauben an, nicht weil er sie einsieht, sondern weil sie geoffenbart sind, er nimmt sie im Glauben an wegen der Autorität des sich in ihnen offenbarenden Gottes²⁸.

Cano wendet in seinen „Loci theologici“ die von Rudolf Agricola (1442-1485)²⁹ nach der aristotelischen Topik entworfenen methodischen Richtlinien auf die Theologie an. Dies ist eine Methode, die sich seit der Spätscholastik für die theologischen Einleitungsfragen eingebürgert hatte, die Cano von dem Theologen der Salamanca-Schule Franz von Vitoria (+ 1546), Dominikaner wie Cano, übermittelt worden war.

[Bei dem Humanisten Rudolf Agricola sind die „loci“ nicht mehr Grundsätze, von denen der Wahrscheinlichkeitsbeweis deduktiv ausgeht, sondern die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen ein Ding betrachtet werden kann. Sie sind also so etwas wie Kategorien, nach denen man ein Problem analysieren kann. Dieses Verständnis wurde grundlegend auch für die Theologie des 16. Jahrhunderts.

Mit der Anwendung der aristotelischen Topik auf die Theologie, die, wie gesagt, auf Rudolf Agricola zurückgeht, die Cano von Franz von Vitoria übernommen hat, hat Cano den ersten systematischen Versuch und den für Jahrhunderte benutzten Höhepunkt der theologischen Erkenntnislehre und Methodologie geschaffen, in dem die theologischen Wahrheiten nicht durch inhaltliche Gesichtspunkte begründet wurden, sondern durch formale, eben durch ihre äußere Bezeugung. Neben den eigentlichen Fundorten (den „loci proprii“), die die Offenbarung konstituieren, nämlich Schrift und Tradition, nennt Cano, wie gesagt, die sie interpretierenden Fundorte, nämlich die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche (den Papst), die

²⁸ Ebd., 40 f. 46.

²⁹ Rudolf Agricola, De inventione dialectica.

Kirchenväter, die Theologen, und die sachfremden Fundorte („loci alieni“), nämlich menschliche Vernunft, Philosophen, menschliche Geschichte.]

Die eigentliche Geburtsstunde der theologischen Erkenntnislehre ist - wenn wir den Blick auf die „loci theologici“ und die so entstehende theologische Methodologie richten - die Reformation. Haben wir doch in dem Werk von Melchior Cano die erste systematische Darstellung des Traktates der theologischen Erkenntnislehre. Man hat die Methodologie des Cano nicht ganz zu Unrecht auch als die erste systematische Fundamentaltheologie bezeichnet. Das ist insofern nicht zu leugnen, als die Fundamentaltheologie, geschichtlich betrachtet, faktisch aus der theologischen Erkenntnislehre hervorgegangen ist.

Die theologische Entwicklung ging aber weiter nach der Reformation. In der beginnenden Aufklärung und in der neuen philosophischen Richtung des Empirismus wurde nicht nur die Autorität der Kirche in Frage gestellt und die legitime Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche geleugnet, im aufkommenden Empirismus wurde nun die übernatürliche Offenbarung als solche in Frage gestellt. Das machte die theologische Erkenntnislehre nun zu einer Lebensfrage des Christentums und der Kirche schlechthin. Das wurde der Kirche und ihrer Theologie besonders im 19. Jahrhundert bewusst. Damals haben sich die Theologen Johannes Baptist Franzelin (+ 1886) und Matthias Joseph Scheeben (+ 1888) den Fragen der theologischen Erkenntnis mit großem Eifer zugewandt. Verschärft wurde diese Problematik im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Definition des Dogmas von der „Assumptio Beatae Mariae Virginis“ im Jahre 1950³⁰.

Der erste Band des „Handbuchs der katholischen Dogmatik“ von Matthias Joseph Scheeben, der im Jahre 1874 mit dem Titel „Theologische Erkenntnislehre“ in Freiburg erschienen ist, ist heute noch das Standardwerk dieser theologischen Disziplin, obwohl der Traktat inzwischen immer wieder neu geschrieben worden ist. Scheeben hat den ersten Band seines Handbuchs der katholischen Dogmatik während des Ersten Vatikanischen Konzils entworfen und ihn dann mehrfach umgearbeitet, bis er ihn veröffentlicht hat im Jahre 1874, vier Jahre nach dem Abschluss des I. Vatikanischen Konzils. Der Theologe Joseph Höfer, der die Werke Scheebens nach dem Zweiten Weltkrieg neu herausgegeben hat, bezeichnet dieses Werk als eine der besten Interpretationen des Gegenstandes, eben der Prinzipien der theologischen Erkenntnis, bis in die Gegenwart hinein, wenn er erklärt: „Das Zusammenwirken von lebendiger

³⁰ Albert Lang, Fundamentaltheologie II, Münster ⁴1967, 201.

Offenbarung, Schrift und Wort und Sakrament in der vom Geiste Christi belebten Kirche mit dem Lehramt, dem Glaubensgehorsam der Gläubigen und dem besonderen Wirken des sensus fidei fidelium fand wohl noch keine bessere Darstellung“³¹.

7. Aktualität dieses Traktates.

Heute studiert man die Theologie vielfach exemplarisch, fragmentarisch oder schwerpunkthaft. Man studiert nicht die gesamte Dogmatik und die gesamte Moral - das sind die beiden zentralen Disziplinen der Theologie. Damit wird das Studium der Theologie unvollständig. Ob das so sein muss oder ob das nicht anders möglich ist, darüber kann man sich Gedanken machen. Auf jeden Fall verlangt aber ein solches unvollständiges Studium gebieterisch nach der theologischen Erkenntnislehre. Wenn man schon nicht die gesamte Dogmatik und die gesamte Moraltheologie vollständig studiert oder studieren kann, müsste man wenigsten jenen Traktat studiert haben, der sich mit den Prinzipien der theologischen Erkenntnis beschäftigt. Damit erhält die theologische Erkenntnislehre gerade durch die gegenwärtige Situation der Theologie erhöhte Bedeutung und Aktualität.

Wie wenig selbst professionelle Theologen davon wissen, zeigte sich paradigmatisch in der Auseinandersetzung mit Hans Küng im Jahre 1978, als diesem die Lehrerlaubnis entzogen wurde, weil er unter anderem die Qualität des Lehramtes der Kirche, speziell des päpstlichen Lehramtes, grundlegend in Frage gestellt hatte. Aber auch später trat dieses Problem immer wieder in der theologischen Diskussion hervor. Zuletzt wieder bei der Frage der Ordination von Frauen zu Priestern oder zu Diakonen, die gegenwärtig einen besonderen Zündstoff in der Kirche und in der Theologie, speziell in Deutschland, bildet.

Die In-Frage-Stellung des Lehramtes in der Auseinandersetzung mit Küng erfolgte durch diesen kategorisch in seinem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“, das im Sommer 1970 im Benziger-Verlag in Zürich erschienen war und bis 1978 eine sehr hitzige Diskussion entfacht hat in der Theologie.

Die heillose Verwirrung im theologischen Disput, wie sie sich heute immer wieder zeigt, kann nur überwunden werden durch die Anerkennung der grundlegenden Erkenntnisprinzipien der Theologie, durch eine solide Lehre von der theologischen Erkenntnis. Ich muss eben wissen,

³¹ Joseph Höfer, Matthias Joseph Scheeben, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IX., Freiburg ²1964, 377.

was ich theologisch legitim sagen kann, wenn ich die katholische Identität nicht in Frage stellen will, wenn ich die Eigenart der katholischen Theologie nicht zur Disposition stellen will.

Die Methode ist ein Constituens einer jeden Wissenschaft. Ohne die Methode verliert die Wissenschaft ihre wissenschaftliche Qualifikation. Wenn ich alles sagen und alles verneinen kann über einen Gegenstand, dann wird das Reden über diesen Gegenstand sinnlos. Eine Wissenschaft, die sich nicht an die Methode hält, die ihr vorgegeben ist, zerstört ihre „ratio essendi“, sie zerstört sich selbst.

Das ist nicht zuletzt auch bedeutsam für den ökumenischen Dialog, der heute weithin in eine Sackgasse geraten ist, und zwar hinsichtlich seiner Methode wie auch hinsichtlich seiner Ziele. Das zeigte sich neuerdings wieder der Diskussion um die ökumenisch bedeutsame Verlautbarung der römischen Glaubenskongregation „Dominus Jesus“, im August des Jahres 2000, die seither die Gemüter vieler erregt hat.

Die Prinzipien der theologischen Erkenntnis sind es auch, die letzten Endes die entscheidenden ökumenischen Probleme begründen im Gespräch der Konfessionen miteinander. Gewiss liegt die grundlegende Differenz zwischen den Gemeinschaften der Reformation und der römischen Kirche heute in der Frage des Amtes und des Primates des römischen Bischofs, aber dieser Differenz liegen wiederum erkenntnistheoretische Fragen zugrunde, Fragen der theologischen Erkenntnis. Beim Primat des römischen Bischofs ist das offensichtlich, denn dieser steht in erster Linie im Dienste der Reinerhaltung der Lehre. Er dient letztlich der Bewahrung und der rechten Interpretation des „depositum fidei“ in der universalen Kirche, ihr hat er letztlich zu dienen. Und der Universalepiskopat des Papstes steht im Dienste seines Lehrprimates, der in der Unfehlbarkeit kulminiert. Zwei Papstdogmen hat das I. Vatikanische Konzil definiert, den Lehrprimat oder die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs und seinen Universalepiskopat, den man auch als Summepiskopat zu bezeichnen pflegt. Das Papsttum ist das entscheidende Hindernis auf dem Weg zu einer ökumenischen Einigung der Konfessionen. So hat man immer wieder festgestellt, zu Recht, vor allem auf Seiten der Gemeinschaften der Reformation. Das gilt aber nicht weniger für die orthodoxen Kirchen.

Dabei ist zu bedenken, dass es auch in der Frage des Amtes letztlich um die Autorität der Kirche geht. Die Unfehlbarkeit der glaubenden und der lehrenden Kirche ist der Hintergrund der Unfehlbarkeit des Papstes und die Voraussetzung für diese Glaubenswirklichkeit. Man

könnte dagegen einwenden, das Amt stehe doch im Dienste der Vermittlung der Gnade, der Vermittlung der sakramentalen Gnade. Das ist richtig. Dabei darf man aber nicht übersehen, dass das Amt zunächst und vor allem im Dienst der authentischen Verkündigung steht, die freilich seit eh und je sakramental verstanden wurde. Im Übrigen ist es doch so, dass auch die sakramentale Gnade wesentlich im Wort vermittelt wird. Es gibt kein Sakrament, in dem nicht das Wort der Verkündigung ein wesentliches Moment ist. Das heißt: Auch das sakramentale Wirken des Amtsträgers ist wesentlich bevollmächtigte Verkündigung.

II. KAPITEL: THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT

1. Wissenschaft und Theologie.

Es geht uns hier um die Theologie als Wissenschaft und ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften.

Die Theologie erhebt den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Was ist damit gemeint? Wissenschaftliche Erkenntnis ist immer auf die Wahrheit hin ausgerichtet. Immer geht es in der wissenschaftlichen Erkenntnis um die Erkenntnis der Wirklichkeit, um die Erkenntnis dessen, was ist. Das ist bei der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht anders als bei der vorwissenschaftlichen Erkenntnis. Als vorwissenschaftliche Erkenntnis bezeichnen wir die Erkenntnis des alltäglichen Lebens. Die wissenschaftliche Erkenntnis unterscheidet sich von dieser nur gradweise, nicht der Art und Gattung nach, also quantitativ, nicht qualitativ. In beiden Fällen, bei der vorwissenschaftlichen wie bei der wissenschaftlichen Erkenntnis geht es um die Erkenntnis der Wirklichkeit, zu ihr gelangt man in beiden Fällen die durch Beobachten und Nachdenken. Im Unterschied zum vorwissenschaftlichen Erkennen bemüht sich die wissenschaftliche darum, die Ergebnisse des Beobachtens und des Nachdenkens zur höchsten Gewissheit zu steigern. Um das zu bewerkstelligen, beschreitet es einen besonderen Weg, entwickelt es eine besondere Methode. Wissenschaftlich ist das Erkennen also, wenn es methodisch vorgeht und seine Ergebnisse zur höchsten Gewissheit zu steigern versucht.

Die Wissenschaft ist bemüht, die Dinge aus ihren Gründen zu erkennen. Wir sprechen von einer „cognitio rerum ex causis“. „Cognitio rerum ex causis“, so lautet die traditionelle Definition der Wissenschaft in der Scholastik oder in der, so können wir auch sagen, in der „Philosophia perennis“. In diesem Verständnis sieht man die Weisheit als die höchste Erfüllung

der Wissenschaft an, die man dann als „cognitio rerum“ nicht „ex causis“, sondern „ex altissimis causis“ versteht, als Erkenntnis der Dinge aus ihren höchsten Gründen.

In der Wissenschaft wird das Erkennen begründet durch Fragen, Untersuchen und Argumentieren. Das Gleiche geschieht im vorwissenschaftlichen Erkennen, das sich deshalb in dem wissenschaftlichen Erkennen nicht wesentlich oder nicht qualitativ unterscheidet, sondern nur akzidentell oder graduell.

Jedes Erkennen ist im Grunde „cognitio rerum ex causis“. Immer geht es um Fragen und Untersuchen, um Beobachten und Nachdenken und um das Argumentieren. In der Wissenschaft wird das Fragen bzw. das Erkennen dann durch das Beobachten und Nachdenken perfektioniert und somit zur höchst möglichen Gewissheit gesteigert.

Die Wertschätzung, die die Wissenschaft im Allgemeinen erfährt, beruht auf ihrer Beweisbarkeit, auf ihrer Nachprüfbarkeit und auf der Unwiderlegbarkeit ihrer Ergebnisse, eben auf der Perfektion ihrer Erkenntnisse, weshalb man im Allgemeinen im Vertrauen auf die Wissenschaft eine sichere Richtschnur für erfolgverheißendes Handeln erkennt.

Als Ideal der Wissenschaft wird heute die Naturwissenschaft oder werden heute die Naturwissenschaften angesehen. Das ist verständlich, weil sie konsequent vom Experiment und von der Nachprüfbarkeit aller Erkenntnisse bestimmt sind. Die Wertschätzung der Naturwissenschaften geht heute vielfach allerdings so weit, dass man mit ihr alle anderen Wissenschaften in Frage stellt, dass man die Naturwissenschaften verabsolutiert und nur sie allein noch als Wissenschaften im eigentlichen Sinn betrachtet.

Alle Wissenschaften haben jedoch ihre Voraussetzungen. Das gilt auch für die Naturwissenschaften. Voraus liegt ihnen vor allem die Philosophie. So kann etwa die Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft nur philosophisch (oder theologisch) beantwortet werden. Die Frage nach der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis und damit die Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft ist eine Frage, die keine der Wissenschaften mit ihren eigenen Methoden angehen kann.

Alle Menschen streben von Natur aus nach Erkenntnis. Das stellt bereits Aristoteles in seiner Metaphysik fest: „pántes ánthropoi ...“³². Erkenntnis oder Wissen bedeutet ein Gewiss-Sein über einen Sachverhalt. Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Wissen und Meinen. Von Meinen kann die Rede sein bei ungenügend begründeten Ansichten, die keine Gewissheit, sondern nur ein bestimmtes Maß von Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können. Mit Meinungen aber gibt sich der Mensch auf Grund seines angeborenen Wissenstriebes nicht zufrieden. In der Wissenschaft geht es demnach um gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit oder der Wahrheit.

Bei dem, was existiert, fragen wir nach dessen Wesensgrund, d.h. nach dem Worin (causa formalis), wir fragen nach dem Wodurch (causa efficiens), nach dem Woraus (causa materialis) und nach dem Wozu (causa finalis).

Alle Menschen streben von Natur aus nach Erkennen und Wissen. Mit dem Hinweis darauf, dass alle Menschen nach dem Wissen streben, beginnt Aristoteles seine berühmte Metaphysik. Da heißt es: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen (oder Erkenntnis). Das beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen³³. Wissen bedeutet „Gewiss-Sein über einen Sachverhalt“. Weil dem Menschen von Natur aus der Wissenstrieb einwohnt, deswegen gibt er sich nicht zufrieden mit bloßen Meinungen. Der Wissenstrieb, wo immer er unerfüllt bleibt, da wird er zum Forschungstrieb, da fragt der Mensch dann angesichts der Vielfalt und Differenziertheit der Weltwirklichkeit nach dem Wesen der Dinge, nach der „causa formalis“, nach ihrem Wodurch, nach der „causa efficiens“, nach ihrem Woraus, nach der „causa materialis“, und nach ihrem Wozu, nach der „causa finalis“.

Geht der Mensch den tieferen Zusammenhängen der Dinge nach, so erkennt er deren Verbundenheit und vielfältige Abhängigkeit voneinander, die irgendwie auf eine Einheit hingeordnet ist. Diese Einheit ist das letzte Ziel des menschlichen Forschungstriebes, der sich nicht mit einer Summe von Kenntnissen über Einzelsachverhalte zufrieden gibt, sondern letztlich immer nach dem Ganzen fragt³⁴.

³² Aristoteles, Metaphysik I, 1 (Edition Bekker 980 a 2).

³³ Ebd.

³⁴ Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster²1963, 124.

In der Betrachtung der Weltwirklichkeit erkennen wir, dass diese sich als ein Gefüge von Sachverhalten darstellt, die nicht einfach nebeneinander stehen, sondern innerlich zusammenhängen und in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen, dass sich die Weltwirklichkeit also als Vielfalt in der Einheit darstellt, wobei diese Einheit das Prinzip ihrer Ordnung ist. So gibt es gibt Organisches oder Lebendiges und Anorganisches oder Unlebendiges, so gibt es materiell Sichtbares und geistig Unsichtbares, um nur einige grundlegende Sachverhalte zu nennen. Wenn auch das Einheitsprinzip insgesamt nicht immer so leicht sichtbar wird, so wird der Forscher bemüht sein, wenigstens einen Teil von Einzelsachverhalten in ihrer Einheit zu erfassen. Damit hätten wir das erste für die Wissenschaft charakteristische Moment: Die Wissenschaft geht immer ein einheitliches Sachverhaltsgefüge an, einen bestimmten Ausschnitt aus der Wirklichkeit, der sich als Einheit darstellt.

Ein bestimmtes Sachverhaltsgefüge verlangt eine ihm eigene Methode. Diese Methode wird bestimmt von dem Gegenstand, den es zu erkennen gilt, von dem besonderen Gesichtspunkt, unter dem das Sachverhaltsgefüge angegangen wird, sowie von dem Standort und Ausgangspunkt des Forschers. Unter der Methode verstehen wir das folgerichtige durchdachte Vorwärtsschreiten des Geistes zur Verwirklichung einer bestimmten Absicht oder Aufgabe. Die Grundakte dieser Methode sind das Fragen, das Beobachten und das Untersuchen und das Begründen.

Die Ergebnisse der Wissenschaft beanspruchen Allgemeingültigkeit und stehen daher, ja, müssen daher grundsätzlich der Aufnahme und Nachprüfung aller offen stehen. Damit die methodisch gewonnene und einheitliche Erkenntnis eines Sachverhaltsgefüges an andere mitgeteilt werden kann, ist eine systematische Darstellung erforderlich, d.h. es muss der methodisch erarbeitete Erkenntnisvorgang darstellerisch nachgezeichnet werden, damit die Nachprüfung und Aneignung der Erkenntnis möglich wird. Darin, in diesem dritten Moment, wird der soziale Charakter einer jeden Wissenschaft deutlich.

Demnach sind für die Wissenschaften drei Momente charakteristisch, (1) der einheitliche Gesichtspunkt oder ein bestimmtes Gefüge von Sachverhalten und damit ein bestimmter Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit, (2) die sachgerechte Methode und (3) die systematische Darstellung. Das Wissensideal der Wissenschaft besteht also in der Erkenntnis eines einheitlichen Sachverhaltsgefüges in seinen innerlichen Zusammenhängen, die dann systematisch dargestellt wird.

Wenn ich sagte, dass die Wissenschaft stets die Ergebnisse des Beobachtens und des Denkens, also die Erkenntnisse, zu höchster Gewissheit steigern will, so kann ich nun ergänzend hinzufügen, dass sie dieses Ziel zu erreichen sucht, indem sie ein einheitliches Sachverhaltsgefüge (unter einem einheitlichen Gesichtspunkt) mit einer bestimmten Methode angeht und endlich den Weg des Denkens und seine Ergebnisse in systematischer Darstellung nachzeichnet.

Ist vorwissenschaftliches Erkennen mehr sporadisch und zusammenhanglos, so ist wissenschaftliches Erkennen umfassendes und einheitliches Erkennen, das Schritt für Schritt voranschreitet und sich über jeden Schritt in jedem Augenblick Rechenschaft ablegt.

Die Methode wird dabei bestimmt von dem Gegenstand, das heißt praktisch, dass die Geisteswissenschaften eine andere Methode verlangen als die Naturwissenschaften und dass wiederum die Theologie eine andere Methode verlangt als die übrigen Geisteswissenschaften. Der Gegenstand der Theologie ist die Offenbarung. Nur der, der sie im Glauben angenommen hat, kann sie auch sachentsprechend erkennen.

Der Sozialcharakter der Wissenschaft verlangt sodann die stets nachprüfbare systematische Darstellung der Forschungsergebnisse.

Von grundlegender Bedeutung ist dabei für den Wissenschaftler die Sachlichkeit. Der Forscher muss sich um höchste Sachlichkeit bemühen. Sachlichkeit, das bedeutet in diesem Fall, dass der Wissenschaftler sich ganz von der Eigenart des Erkenntnisobjektes bestimmen lässt.

Die Sachlichkeit ist das entscheidende ethische Postulat für den Wissenschaftler, den Forscher. Statt von Sachlichkeit kann man auch von Objektivität oder von Wahrhaftigkeit reden. Wahrhaftigkeit ist Objektivität, und Objektivität ist Wahrhaftigkeit. Die Subjektivität verfälscht die Wirklichkeit. Wie sollte eine Wissenschaft objektive Erkenntnisse zutage fördern, wenn der Wissenschaftler sich nicht um Sachlichkeit bemüht? Der Wissenschaftler darf sich lediglich von der Eigenart seines Erkenntnisobjektes bestimmen lassen, nicht von den eigenen Wünschen und Erwartungen oder von den Wünschen und Erwartungen jener, die auf ihn schauen oder die ihn unterhalten. Diese Sachlichkeit ist auch gemeint, wenn von der Freiheit der Wissenschaft die Rede ist. Die Wissenschaft ist dann nicht frei, wenn sie nicht objektiv sein kann oder sein darf. Dann entartet sie zur Ideologie.

Freiheit der Wissenschaft, das kann nicht Willkür oder Zügellosigkeit bedeuten. Mit der Freiheit der Wissenschaft ist nichts anderes gemeint - wenn sie legitim ist - als die höchst mögliche Sachlichkeit des Forschers, die ihn allein zur Erkenntnis der Wirklichkeit führt und führen kann. Nur wenn er allein die Sache im Blick hat, kann er sie erkennen. Wissenschaft kann (oder besser: darf) nicht parteilich sein. Freiheit der Wissenschaft bedeutet demnach Freiheit von sachfremden Zutaten, nämlich von Ideologien oder von äußeren Zwängen. Die Wissenschaft ist also, wie alles menschliche Handeln, dem Ethos verpflichtet. Einen ethikfreien Raum gibt es nicht für den Menschen. Dabei ist das entscheidende und erste Gebot immer die Wahrhaftigkeit. Ohne die Wahrhaftigkeit verliert auch die Liebe ihren Wert.

Das Ethos fordert von dem Wissenschaftler nicht nur höchste Sachlichkeit oder absolute Wahrhaftigkeit, es fordert von ihm auch, dass er nicht wahllos forscht. Er muss die Gegenstände seiner Forschung auswählen, etwa mit Rücksicht auf das allgemeine Sittengesetz oder mit Rücksicht auf die menschliche Gemeinschaft oder mit Rücksicht auf die Würde des Menschen. Bestimmte Bereiche muss er vordringlich bearbeiten und andere muss er aus seiner Forschung ausklammern. Auch hier gilt: Der Mensch darf nicht alles tun, was er kann.

Das Ethos verpflichtet den Wissenschaftler gegebenenfalls, bestimmte Forschungsaufgaben auszuwählen und einen bestimmten Erkenntnisweg zu gehen. Und niemals darf er da forschen, wo durch die Forschung die Würde des Menschen in Frage gestellt wird. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Im Bereich der Medizin ist hier beispielsweise an Experimente mit menschlichen Foeten zu erinnern, an die Gen-Forschung. In keinem Fall darf der Wissenschaftler da forschen, wo die Gefahr besteht, dass die Experimente seiner Kontrolle entgleiten oder wo dieses Entgleiten vorausgesehen werden kann.

In der Scholastik galt der aristotelische Wissenschaftsbegriff. Dieser verlangte einen inneren wesensmäßig begründeten Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Behauptungen und ihren Voraussetzungen und Beweismitteln. In dieser Konzeption ist das Ideal der Wissenschaften die Mathematik. Das ist ein Wissenschaftsbegriff, der sich nur auf allgemein gültige Wesensverhältnisse anwenden lässt, nicht aber auf individuelle Besonderheiten, und darum gänzlich unzureichend ist. Aus ihm erklärt sich das scholastische Axiom „de individuis non est scientia“. Infolgedessen gab es für die Scholastik keine Geschichtswissenschaft. Tatsächlich gab es bis ins 19. Jahrhundert hinein an vielen theologischen Fakultäten kein Geschichtstudium, vor allem nicht an jenen, die von den Jesuiten getragen wurden. Die Jesuiten fühlten

sich seit der Gegenreformation in besonderer Weise der Scholastik verpflichtet. Aus dem nämlichen Grund gab es bis in 19. Jahrhundert hinein auch kein Geschichtsstudium an vielen Ordenshochschulen³⁵.

Der scholastische Wissenschaftsbegriff ist aber nicht nur nicht anwendbar auf die Geschichtswissenschaft, er ist auch nicht anwendbar auf die empirischen Naturwissenschaften. Ja, alle Erfahrungswissenschaften lassen sich hier nicht unterbringen.

Im Grunde ist der aristotelisch-griechische Wissenschaftsbegriff auch nicht auf die Theologie anwendbar. Denn in der Theologie geht es ja auch nicht um allgemeine Wesensverhältnisse, sondern um individuelle Besonderheiten. Zumindest in erster Linie ist die Theologie als Offenbarungswissenschaft eine positive Wissenschaft.

Um der Theologie unter diesen Voraussetzungen nun doch den Wissenschaftscharakter zusprechen zu können, erklärte man sie in der Scholastik zu einer abgeleiteten Wissenschaft. Man sagte, die Theologie sei eine Wissenschaft, die in Abhängigkeit stehe zu der Wissenschaft Gottes, in dem die Offenbarungswirklichkeiten ihr Fundament, ihr wesensmäßiges Fundament hätten. Aber die Zuwendung Gottes zum Menschen, wovon in der Offenbarung die Rede ist, ist im positiven Willen Gottes begründet, wenn auch hinter ihm Wesensverhältnisse stehen. Zunächst geht es in der Offenbarung und in der Theologie jedenfalls um konkrete Heilsrealitäten, um kontingente, das heißt: nicht notwendige Heilswirklichkeiten, woraus dann die Heilswahrheiten abgeleitet werden können. Die offenbarten Wirklichkeiten sind mitnichten in allgemeinen Wesensbegriffen fassbar, sie sind jeweils von besonderer Singularität. Im Allgemeinen haben sie ihren Ursprung im positiven Willen Gottes. Als Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft ist die Theologie noch am ehesten den Erfahrungswissenschaften konform.

Für den aristotelischen Wissenschaftsbegriff gibt es im Grunde nur eine Wissenschaft, die Mathematik, und vielleicht noch die philosophische Spekulation. Wenn Thomas von Aquin (+ 1274) dennoch bemüht war, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie anzuwenden, so war er sich durchaus des analogen Charakters dieser Anwendung bewusst.

³⁵ Joseph Schumacher, Der „Denzinger“, Freiburg 1974, 47 - 54.

Wenn man davon ausgeht, dass bei einer Wissenschaft ein innerer wesensmäßig begründeter Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Behauptungen und ihren Voraussetzungen und Beweismitteln bestehen muss, wie das bei dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff der Fall ist, dann ist der Begriff der Wissenschaft bestenfalls lediglich auf den spekulativen Teil der Theologie anwendbar, aber dann auch da nur begrenzt.

Dabei ist aber zu bedenken, dass die Theologie ihr Schwergewicht in der positiven Theologie hat, d.h. in der Erarbeitung des Materials der theologischen Spekulation, also der einzelnen Glaubenswahrheiten, anders ausgedrückt, im Erheben des Glaubensgutes aus den Quellen und in seiner Formulierung, also in der Antwort auf die Frage: Was gehört zum Glauben? Erst wenn diese Aufgabe geleistet ist, kann man versuchen, das Glaubensgut spekulativ zu durchdringen. Das ist besonders heute von vitaler Bedeutung für die Theologie, aber eigentlich ist die positive Aufgabe der Theologie immer ihre entscheidende Aufgabe. Die erste Aufgabe der Theologie ist es immer, aufzuzeigen, was enthalten ist an Glaubenswahrheiten in der Lehre der Kirche und wo diese Wahrheiten in den Glaubensquellen zu finden sind. Hat sie diese Aufgabe erfüllt, dann kann sie versuchen, eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien zu gewinnen³⁶, das „intelligibile“ am „credibile“ zu erkennen, sich spekulativ mit diesem Glaubensgut auseinanderzusetzen. Das geschieht in der Theologie dadurch, dass sie den Sinn der Offenbarungsaussagen tiefer zu erfassen sucht durch den Vergleich mit dem, was sie natürlicherweise erkennt, durch Schlussfolgerungen, die sie zieht aus der Verbindung von zwei Offenbarungsaussagen miteinander oder durch Verbindung einer Offenbarungswahrheit mit einer Wahrheit des natürlichen Erkenntnisbereiches. Wir sprechen hier von den theologischen Konklusionen. Diese spekulative Aufgabe kann in der Theologie indessen stets nur sekundär sein. Seit Augustinus (+ 430) spricht man, um diese Aufgabe der Theologie zu charakterisieren, von dem „credo ut intelligam“. Daraus wurde das besondere Programm der Theologie bei Anselm von Canterbury (+ 1109), wenn er sein theologisches Bemühen durch das Axiom artikulierte „fides quaerens intellectum“.

Thomas von Aquin (+ 1274) bezeichnet die spekulative Theologie als eine Theologie, die fragt, wieso die Glaubenswahrheit wahr sei („quomodo verum sit“ sc. „mysterium“). Demgegenüber fragt nach ihm die positive Theologie nach der Tatsache der Glaubenswahrheiten („an ita sit“). Ersterer aber gibt er, wie schon gesagt, den Vorzug. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass die erste und wichtigste Aufgabe der Theologie in dem „an ita sit“ besteht,

³⁶ DS 3016.

nicht in dem „quomodo verum sit“. Das ist deshalb so, weil die Theologie Offenbarungs- oder Glaubenswissenschaft ist. Von daher ist die Theologie in jedem Fall in erster Linie als Erfahrungswissenschaft zu verstehen.

Der aristotelische Wissenschaftsbegriff hat heute nur noch geschichtliche Bedeutung. Er hat sich als unbrauchbar erwiesen. Der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff ist weiter. Am besten ist es, wenn man die Wissenschaft als „cognitio rerum ex causis“ versteht und sie mit den drei Momenten verbindet: Einheitliches Erkenntnisobjekt, methodische Erkenntnisbemühung, systematische Darstellung des Erkannten. Oder man sieht das entscheidende Element der Wissenschaft einfach darin, dass man vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet und dass man einen begründbaren Aufweis des Erkenntnisfortschritts zu geben vermag.

Auf der Basis dieser Konzeption kann man Erfahrungswissenschaften unterscheiden (aposteriorische Wissenschaften), Prinzipienwissenschaften (philosophische, spekulative Wissenschaften) und Wesenswissenschaften (apriorische Wissenschaften). Die Erfahrungswissenschaften widmen sich der möglichst sachgetreuen Erforschung der Erfahrungstatsachen und der darin deutlich werdenden Gesetzmäßigkeiten. Die Prinzipienwissenschaften führen das Erfahrungsmaterial auf darin erkennbar werdende metaphysische Prinzipien zurück und die Wesenswissenschaften leiten, wie das etwa in der Mathematik der Fall ist, aus einem vorgegebenen Begriff der Dinge konstruktiv Folgerungen ab. In den beiden ersten Fällen, bei den Erfahrungswissenschaften und bei den Prinzipienwissenschaften, arbeitet man induktiv, im letzteren Fall, bei den Wesenswissenschaften, arbeitet man deduktiv.

Legt man diese Systematisierung zugrunde, so kann man sagen, dass die Theologie an allen drei Kategorien von Wissenschaften partizipiert, dann muss man aber zugleich betonen, dass sie ihren Schwerpunkt in den aposteriorischen Wissenschaften hat, in den Erfahrungswissenschaften. Die Theologie ist Erfahrungswissenschaft, sofern sie Offenbarungswissenschaft ist. Ihre Erfahrung ist allerdings nicht die weltimmanente Erfahrung des Menschen, sondern die übernatürliche „Erfahrung“ Gottes, wenn man so will, die dem Menschen in der Gestalt der Offenbarung begegnet.

Nun hat aber die Offenbarung Gottes stets auch Berührungspunkte mit dem natürlichen Erkenntnisbereich des Philosophischen, des Geschichtlichen, des Psychologischen, des Soziologischen, des Medizinischen und des Physikalischen, denn die Offenbarung bezieht sich auf

das ganze Leben des Menschen, richtet ihr Augenmerk auf den Menschen in all seinen Situationen. Daher muss die Theologie unter Umständen auch die genannten Bereiche in den Kreis ihrer Forschungen mit einbeziehen und gegebenenfalls noch weitere (vgl. Melchior Cano, *De Locis theologicis*). Vor allem aber obliegt es der Theologie, den Weg erforschen, den der Mensch gehen muss, um die Offenbarung Gottes als solche in den Blick zu bekommen und sie im Glauben anzunehmen, wie das in der Fundamentaltheologie geschieht.

Wenn die Theologie sich so vielen Einzelgegenständen zuwendet (den Geschöpfen, den materiellen Dingen, dem gesellschaftlichen Leben, den religiösen Texten usw.), so ist ihre Einheit im Sachverhaltsgefüge zwar nicht gewährleistet durch die Einheit der Inhaltlichkeit, also durch die Einheit des Materialobjektes, wohl aber durch die Einheit des Formalobjektes, sofern sie sich mit Gott beschäftigt, genauer: mit dem Gott der Offenbarung, mit Gott und mit dem, was von ihm offenbart ist, sofern es offenbart ist. Das einigende Band der vielen Einzelgegenstände der Theologie und der vielen Einzeldisziplinen der Theologie ist also die Geoffenbarkeit des Materials, das geordnet und geistig durchdrungen werden muss, das gleichsam zu durchforsten ist. Immer geht es in der Theologie um den „Deus in quantum revelatus“.

Der Erkenntnisgegenstand der Theologie ist der „Deus in quantum revelatus“ oder die Offenbarung. Diese ist aber auf den Glauben ausgerichtet. Der Glaube korrespondiert der Offenbarung. Die Offenbarung will geglaubt werden, sie ist darauf ausgerichtet, dass der Mensch sie sich im Glauben aneignet und aus ihr sein Leben gestaltet. Es ist der Glaube der Kirche, den sich der Einzelne zu Eigen macht oder besser: machen muss. Unter diesem Aspekt kann man den Glauben der Kirche als einen Reflex der Offenbarung bezeichnen.

Dieser Glaube der Kirche ist gemäß dem Selbstverständnis der katholischen Theologie der Erkenntnisgegenstand der Theologie, der übernatürlichen Theologie (!). Ihn, den Glauben, den Glauben der Kirche, kann man letztlich nur von innen her verstehen, nicht von außen, nicht in der Distanzierung von ihm. Man muss sich ihn schon zu Eigen machen. Deshalb ist der Glaube der Kirche nach dem überkommenen Selbstverständnis der katholischen Theologie ein integrierendes Moment dieser Wissenschaft, deren entscheidende Basis, das Material dieser Wissenschaft schlechthin. Die bewusste Bejahung des Materials dieser Wissenschaft ist daher eine „*conditio sine qua non*“ für den Theologen. Ist diese Bejahung nicht gegeben, so kann sich der Theologe nur als Religionswissenschaftler verstehen. Man muss sich jedoch klar machen, dass heute faktisch nicht wenige Theologen nicht mehr Theologen sind in diesem

Verständnis, dass sie vielmehr gleichsam über Nacht Religionswissenschaftler geworden sind, dass das, was sie als Theologie ausgeben, eigentlich Religionswissenschaft ist.

Gemäß dem Selbstverständnis der katholischen Kirche hat die Theologie den Glauben der Kirche zum Gegenstand, zum näheren Gegenstand (!), sie hat nicht einen irgendwie gearteten Glauben zum Gegenstand, irgendeinen subjektiven Glauben oder eine irgendwie geartete subjektive Gläubigkeit, auch hat sie nicht die Heilige Schrift zum Gegenstand, jedenfalls nicht zunächst: Zunächst hat sie den aktuellen Glauben der Kirche zum Gegenstand. Die Heilige Schrift ist dabei der entferntere Gegenstand des Glaubens (!). Die Scholastik unterscheidet hier die „regula fidei proxima“ und die „regula fidei remota“. Weil die Theologie den Glauben der Kirche zum Gegenstand hat, zunächst und in erster Linie, darum ist sie von ihrem Wesen her auf die Kirche bezogen. Das Material der Theologie ist daher im katholischen Verständnis die Offenbarung Gottes, wie sie uns im Glauben der Kirche begegnet. Daraus folgt, dass der Glaube des Theologen eine entscheidende Voraussetzung für die Theologie ist, dass es Theologie ohne Glauben eigentlich nicht gibt, sofern der Theologe, wenn er den Glauben verliert und sich dennoch weiter als Theologe versteht, eigentlich zum Religionswissenschaftler geworden ist.

Theologie ohne Glauben, das gibt es zwar, heute vielleicht häufiger denn je, aber eigentlich ist das Religionswissenschaft. Sie hat in der Tat jene Beliebigkeit, die man heute vielfach bei Fragen erwartet, die den religiösen Glauben betreffen.

Bei einer Tagung über die Chancen der Theologie an den staatlichen Universitäten, die vor Jahren in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfand, klang deutlich durch, dass die Theologie in einem säkularisierten Staat an den staatlichen Hochschulen nur überleben kann, wenn sie sich in Richtung Religionswissenschaft bewegt. Ein Vorstadium dieser Mutation wäre dann allerdings die Fusion der katholischen und der evangelischen theologischen Fakultäten. Die katholische Kirche könnte dann allerdings kein Interesse mehr haben an solchen Fakultäten. Ich denke, das gilt nicht minder für die evangelische Kirche. Einstweilen wird diese Entwicklung äußerlich noch aufgehalten durch das Konkordat, innerlich freilich nicht, faktisch scheint mir diese Entwicklung unaufhaltsam. Die Verantwortlichen der staatlichen Universitäten müssten sich dann allerdings klar machen, dass die Zahl der Studierenden dann sich schnell um 90 % reduzieren würde, weil dann die Theologie zu jenem „Orchideenfach“ würde, das die Religionswissenschaften heute schon sind.

Vielfach geht man heute davon aus, dass es in der Theologie nur um Meinungen geht, nicht aber um die Wahrheit, womit die Theologie aber faktisch aus dem Reigen der Wissenschaften ausgeschlossen wird, denn in allen Wissenschaften geht es um die Erkenntnis der Wahrheit, um die Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie ist. Wenn die Theologie die Wahrheit als solche nicht erkennen kann, wenn es in ihr nur um Meinungen geht, dann ist sie keine Wissenschaft mehr. Die Auffassung, dass es in der Theologie nur um Meinungen geht, nicht aber um die Wahrheit, scheint auch auf der oben genannten Tagung, auf jener Tagung über die Zukunft der Theologie an den staatlichen Universitäten, dominant gewesen sein. Denn nur so erklärt es sich, dass man sich dort kritisch gegen die Einflussnahme des Lehramtes der Kirche auf die Theologie wandte. Ausdrücklich erwähnte man dabei die sachliche und die personelle Einflussnahme der Kirche und erklärte, dadurch werde verhindert, dass sich die Theologie zu Höchstleistungen aufschwingen könne, und dadurch würden geniale Theologen unter Umständen ausgeschaltet. Bei solchen Klagen wird nicht realisiert, dass doch jene die besten Theologen sind, die die Wahrheit am besten erfassen und entsprechend darstellen können und dass das Lehramt der Kirche, wenn es interveniert, nichts anderes tut, als ihnen dabei zu Hilfe zu kommen. Die Interventionen des Lehramtes stehen lediglich im Dienst der Erkenntnis der Wahrheit in der Theologie. Was das Lehramt der Kirche dazu qualifiziert, das ist das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Die Kirche ist gemäß ihrem Selbstverständnis der geheimnisvolle Leib Christi. Sie ist selber in ihrem tiefsten Wesen eine Glaubensrealität. Ihre Interventionen in der Theologie haben daher gleichsam jene Bedeutung für die Theologie, die das Experiment in den Naturwissenschaften einnimmt.

Zum Glauben, zum Glauben der Kirche, kann man aber nur kommen, zum verantworteten Glauben (!), wenn man zu der Erkenntnis gekommen ist, dass dieser Glaube glaubwürdig ist. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bzw. des Glaubens muss daher in jedem Fall sichergestellt sein. Nicht unbedingt durch eine wissenschaftliche Beweisführung. Es genügt hier auch eine vorwissenschaftliche. Eine vorwissenschaftliche Beweisführung ist eine abgekürzte Form. In der Regel ist diese die erste und für die meisten auch die einzige Form der Sicherstellung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Jedenfalls hat der verantwortete Glaube - und nur als solcher ist er verdienstlich - immer eine Sicherstellung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, der die Glaubenszustimmung geschenkt wird, zur Voraussetzung.

Hat man einmal den Glauben gefunden, das heißt: ist man Gottes ansichtig geworden in seiner Offenbarung und hat man die Glaubensentscheidung gefällt, so kann diese nie mehr in

Zweifel gezogen werden, etwa bis man auch zu einer wissenschaftlichen Beweisführung der Glaubwürdigkeit bzw. der Wahrheit des Glaubens gekommen ist. Das ist deshalb so, weil die Glaubensentscheidung, wenn sie einmal gefällt ist, in der Treue Gottes ruht, ihr Fundament im Vertrauen zu Gott hat, nicht in der Überzeugungskraft der Argumente. Die Argumente sind die Bedingung der Glaubensentscheidung, nicht ihr Grund. Hat man die Glaubensentscheidung einmal verantwortlich gefällt, dann kann es nur noch eine methodische Ausklammerung dieser Entscheidung geben. Daher kann es für den Theologen, speziell auch für den Fundamentaltheologen, immer nur einen methodischen Zweifel geben bzw. eine methodische Ausklammerung der Glaubensentscheidung, nicht eine wirkliche³⁷.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Nichtgläubige zwar nicht Theologie treiben kann - er kann Religionswissenschaft betreiben, nicht aber Theologie -, dass ihm jedoch wohl der Wissenschaftscharakter der Theologie verständlich gemacht werden kann. Das ist möglich, auch wenn er das Formalobjekt der Theologie, den „Deus in quantum revelatus“, nicht als eine Realität erkennt und annimmt und wenn er von daher kein Verständnis für Offenbarungstheologie hat. Immerhin muss er anerkennen oder man müsste ihm klar machen können, dass der Theologe sich wissenschaftlich mit der Offenbarung auseinandersetzt, wenn er sich an seine ihm vorgegebene Methodik bindet, wenn er sich an den Prinzipien seiner Wissenschaft hält. Auch der Nichtgläubige muss der Theologie vom Standpunkt ihrer Offenbarungsgläubigkeit Legitimität zubilligen, wenn sie ihren Prinzipien treu bleibt. Es wäre jedenfalls nicht sachgemäß, wenn man in Missachtung der Berechtigung des anderen, Glaubensüberzeugungen zu haben, seine denkerische Beschäftigung mit diesen Überzeugungen als Spitzfindigkeit oder Phantasie abtun würde.

Hier liegt auch die Begründung für das Faktum, dass der säkularisierte Staat, der weltanschaulich neutral ist, theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten als Stätten der Lehre und der Forschung unterhält. Die Rechtfertigung solcher Institutionen ergibt sich für den gläubigen Theologen aus der geglaubten Realität des Formalobjektes der Theologie, des „Deus in quantum revelatus“, für den Nichtgläubigen aus der wissenschaftlichen Durchdringung und Darstellung des Glaubensgutes, von einem einheitlichen Gesichtspunkt, methodisch und in systematischer Darstellung. Zudem muss die Wissenschaft sich mit allen Bereichen der Wirklichkeit beschäftigen. Dass es sich hier, bei den Glaubensrealitäten, um Realitäten handelt, die anderen Realitäten als solchen nicht nachstehen, wenn sie auch von transzendenter Art sind,

³⁷ Vgl. DS 3036: Vaticanum I: Constitutio „De fide catholica“, can. 6 (gegen Georg Hermes gerichtet).

das weiß freilich nur der Gläubige, ganz abgesehen von der Gottesfrage. Der Nichtgläubige muss jedoch davon ausgehen, dass es möglicherweise Wirklichkeiten gibt, die ihm nicht zugänglich sind, und vor allem muss er die wissenschaftliche Methodik der Theologie, prinzipiell jedenfalls, respektieren.

Dass man auch einer Offenbarungswissenschaft im Kreis der Wissenschaften Raum zuerkennt, auch wenn man selber mit ihr nichts anzufangen weiß, ist im Grunde geradezu ein Gebot der Wissenschaftlichkeit, eine Forderung der wissenschaftlichen Redlichkeit, denn die wissenschaftliche Befragung, die Wissenschaft, darf nicht von vornherein bestimmte Bereiche der Erkenntnis aus dem Bereich der Erforschung ausschließen. Das wäre unsachlich. Das Ethos der Sachlichkeit aber verbietet dem Wissenschaftler jede Art von Parteilichkeit und überhaupt jede Vorentscheidung. So könnte unter Umständen auch islamische Theologie gelehrt werden an staatlichen Universitäten, das würde allerdings voraussetzen, dass der Islam den geistigen Raum dieser Epoche und dieses geographischen Ortes geprägt hat oder prägt. In unseren Breiten wäre das etwa angemessen, wenn sich der Islam in Europa weiter ausbreiten und dort mehr und mehr zu einem bemerkenswerten religiösen Faktor avancieren würde. Das Eine wie das Andere ist heute schon zu prognostizieren, es sei denn, es würde ein Bruch in der gegenwärtigen Entwicklung eintreten.

Was hier von den staatlichen Universitäten gesagt wird, das gilt meines Erachtens auch für die staatlichen Schulen und den Religionsunterricht an ihnen.

Eine „condicio sine qua non“ wäre dabei allerdings der grundlegende Respekt vor den Andersdenkenden, die Bejahung des Ethos echter Toleranz, wobei Toleranz nicht als Indifferenz zu verstehen ist, sondern als Sonderfall der Menschenwürde, im Sinne des heiligen Augustinus (+ 430), der darauf hinweist, dass man den irrenden Menschen lieben muss, den Irrtum jedoch nicht lieben darf. In diesem Verständnis von Toleranz gilt der Respekt nicht dem Irrtum, sondern dem sich irrenden Menschen. Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, dass uns der Respekt vor dem Irrtum leichter fällt als der vor dem sich irrenden Menschen.

Fest steht, dass jede Wissenschaft ihre Voraussetzungen hat. Zudem ist es unwissenschaftlich, bestimmte Bereiche des menschlichen Alltags, zu denen man selber keinen Zugang zu haben meint, grundsätzlich als unreal zu dekretieren.

2. Was ist Theologie im Einzelnen?

Der Gegenstand der theologischen Erkenntnis ist Gott. In der natürlichen Theologie ist er der Gegenstand, sofern er mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkannt werden kann, in der übernatürlichen Theologie, sofern er im Licht des Glaubens erkannt werden kann, also sofern er sich geoffenbart hat. Dass Gott der Gegenstand der Theologie ist, ganz allgemein, das ergibt sich bereits aus der Etymologie des Wortes „Theologie“. Theologie ist der „logos“ oder die Lehre von dem „theós“, von Gott.

Gott ist nicht nur Gegenstand der Philosophie, der Metaphysik, er ist auch Gegenstand einer Reihe von anderen Einzelwissenschaften, etwa der Religionspsychologie, der Religionsgeschichte, der Soziologie, der Literaturwissenschaft, der Kunstgeschichte und vieler weiterer Wissenschaften. Das hängt damit zusammen, dass der Gottesbegriff allzu eng mit dem Menschsein des Menschen verbunden ist. Schon in alter Zeit hat man den Menschen als „ens religiosum“ definiert. In all diesen Wissenschaften behandelt man die Gottesfrage gleichsam von außen her, wie das allgemein in der natürlichen Theologie geschieht. Anders ist das in der übernatürlichen Theologie.

Unter die Rubrik „natürliche Theologie“ fallen auch die Religionen, in der Regel handelt es sich hier um natürliche Theologie, um eine Theologie, die auf dem Weg des Denkens zur Erkenntnis Gottes gelangt. In der Regel, das heißt, sofern die Religionen nicht an den beiden echten Offenbarungsreligionen des Judentums und des Christentums partizipieren.

Die übernatürliche Theologie hat mit all diesen Wissenschaften das gleiche Materialobjekt, nämlich Gott, sofern er ist und sofern er als solcher erkannt werden kann durch die natürliche Vernunft. Sie unterscheidet sich hingegen von diesen Wissenschaften durch die Art und Weise, in der sie sich mit Gott beschäftigt, durch den Aspekt, unter dem sie das Gottesthema behandelt. Das heißt: Ihr Formalobjekt ist ein anderes als das der anderen Wissenschaften, wenn sie sich mit Gott beschäftigen, sofern ihre Aufmerksamkeit dem Gott der Offenbarung gilt, dem „Deus in quantum revelatus“, wie wir sagten. Die Theologie geht als Glaubenswissenschaft von dem aus, „was Gott von sich durch sich weiß“. So drückt es Thomas von Aquin (+ 1274) aus. Sie betrachtet Gott in seinem innersten geheimnisvollen Leben, sofern er sich in der Offenbarung mitgeteilt hat. Demgegenüber beschäftigen sich die Philosophie und auch die anderen Wissenschaften mit Gott, sofern er mit der natürlichen Vernunft des Menschen

erreichbar ist. In der Religionspsychologie wird etwa das zusammengetragen, was erlebnismäßig in der Gotteserfahrung oder besser in der religiösen Erfahrung in den Religionen zum Ausdruck kommt oder gekommen ist, und in der Religionsgeschichte beschäftigt man sich etwa mit den Aussagen über Gott, wie sie uns in den verschiedenen Religionen begegnen.

Wir müssen nicht nur zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Theologie unterscheiden. Es gibt auch charakteristische Unterschiede im Verständnis der Theologie im Blick auf die verschiedenen christlichen Konfessionen.

In der katholischen Theologie geht es um die Offenbarung, wie sie uns im Glauben der Kirche begegnet, in der evangelischen Theologie aber geht es um die Offenbarung, wie sie uns in der Heiligen Schrift begegnet, unabhängig von der Kirche. In der evangelischen Theologie fehlt der Bezug der Theologie zur Kirche. Die evangelische Theologie versteht sich als Reflexion über Gott und die Welt und den Menschen im Horizont der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist der alleinige Fundort der Offenbarung im Verständnis des Protestantismus.

Auch die katholische Theologie reflektiert über Gott und die Welt und den Menschen, und sie nimmt dabei die natürlichen Erkenntnisse selbstverständlich mit auf, sofern sie in der Offenbarung angesprochen werden bzw. sofern sie von ihr vorausgesetzt werden und ihre tiefere Durchdringung ermöglichen. Aber sie findet die Offenbarung konkret im Glauben der Kirche.

Bezeichnet man in der scholastischen Terminologie den Inhalt der Theologie als das Materialobjekt, so bezeichnet man in ihr den Gesichtspunkt, unter dem das Materialobjekt betrachtet wird, als das Formalobjekt³⁸.

Theologie hat es, wie der Terminus es bereits andeutet, mit dem Logos zu tun. Unter dem Logos verstehen wir eine vernunftgemäß begründete und logisch aufgebaute Rede. Der Logos verweist uns auf die lateinischen Begriffe „ratio“ und „sermo“. Es geht in der Theologie also um eine Rede, die vernunftgemäß ist, um eine Rede, der ein Erforschen, Nachdenken und Erkennen vorausgeht. Von ihrer Etymologie her ist die Theologie demnach als vernünftiges Reden über Gott zu bestimmen, als „Logos“ über Gott.

³⁸ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster ²1963, 112.

Diese Rede über Gott könnte man nun identifizieren mit dem, was Gott selber über sich gesagt hat, oder auch mit der Antwort des Menschen auf diese Kunde. Dann wäre Theologie gleich Offenbarung bzw. gleich Glaube. Das aber ist im Allgemeinen mit der Theologie nicht gemeint. Vielmehr verstehen wir die Theologie im Allgemeinen als die vom Menschen ausgehende Denkbemühung und Aussage über Gott auf der Grundlage der Offenbarung, als die Reflexion auf die verbindliche Offenbarung Gottes und auf den verbindlichen Glauben des Menschen hin.

Dabei unterscheiden wir zwischen der natürlichen Theologie und der übernatürlichen. Im ersten Fall gehen wir aus von dem, was die natürliche Vernunft über Gott erkennen kann, im zweiten von dem, was der Mensch im Glauben von Gott erkennen kann. Die natürliche Gotteserkenntnis beruht auf der natürlichen Vernunft, auf der „ratio naturalis“, die übernatürliche auf der vom Glauben erleuchteten Vernunft, auf der „ratio fide illustrata“. Im einen Fall geht es um das „lumen rationis naturalis“, im anderen Fall um das „lumen fidei“. In der übernatürlichen Theologie wird die „ratio“ bestimmt durch das „lumen fidei“, in der übernatürlichen Theologie forscht die „ratio“ als „ratio fide illustrata“ und erschließt damit Dimensionen, die unerreichbar sind für die natürlichen Wissenschaften. Eine Ausnahme macht hier die Philosophie in der Gestalt der natürlichen Theologie, aber sie kann diese neuen Dimensionen auch nur erschließen, partiell und sehr unvollkommen, und verbleibt somit gewissermaßen in einem Vorraum. Immerhin müssen wir die natürliche Theologie als das Fundament der übernatürlichen Theologie verstehen. Die Letztere aber ist die Theologie im eigentlichen Sinne. An sie denken wir für gewöhnlich, wenn wir von Theologie sprechen.

Das Materialobjekt ist in beiden Fällen - bei der natürlichen und der übernatürlichen Theologie - das gleiche, das Formalobjekt ist jedoch jeweils verschieden. Die natürliche Theologie beschäftigt sich mit Gott, sofern er Gegenstand des menschlichen Denkens werden kann, die übernatürliche Theologie beschäftigt sich mit Gott, sofern er sich geoffenbart hat („in quantum revelatus“).

Die natürliche Theologie geht aus von der Selbsterschließung Gottes in seinen Werken, in der Schöpfung, die übernatürliche Theologie geht aus von der Selbsterschließung Gottes in jenen Taten und Worten, die uns im Alten und im Neuen Testament aufgezeichnet sind. Das wird in klassischer Weise zusammengefasst am Beginn des Hebräerbriefes, wenn es da heißt: „Zu vielen Malen und auf mancherlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die

Propheten, am Ende dieser Tage aber hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn, den er zum Erben des Weltalls eingesetzt hat, durch den er die Zeiten gemacht hat“ (Hebr 1,1 f).

Die katholische Theologie geht davon aus, dass ihr die Offenbarung von der Kirche übergeben wird. Gegenstand ihres denkerischen Bemühens ist also der konkrete Glaube der Kirche, in dem die Offenbarung Gottes ihren authentischen Ausdruck gefunden hat. Dabei muss er sel-ber ein Gläubiger sein, und zwar im kirchlichen Sinne. Das Erkenntnismaterial der Theologie ist nur dem kirchlich Gläubigen gegeben.

Das heißt: Auch ein Nichtgläubiger könnte sich mit dem beschäftigen, was die Kirche als Offenbarung Gottes bekennt. Das ist gewiss. Tatsächlich geschieht das auch in der Religionswissenschaft, wo die kirchlichen Offenbarungslehren registriert und in ihren ideengeschichtlichen Zusammenhängen erforscht werden. Das ist dann aber nicht Theologie im Selbstverständnis der katholischen Theologie. Die katholische Theologie betrachtet und reflektiert die kirchlichen Offenbarungslehren nicht einfach als religiöse Erscheinungen in der Menschenwelt, sondern als wahre Aussagen über übernatürliche Realitäten, die eben nur erkannt werden können von dem, der glaubt³⁹.

Erst das Gläubigsein eröffnet uns einen sachgemäßen Zugang zu jenem Erkenntnisobjekt, um das es in der Theologie geht. So verstanden beschäftigt sich die Theologie mit dem Inhalt des Glaubens der Kirche, mit der „fides quae creditur“, zu dem sie Zugang erhält durch das Gläubigsein des Theologen, durch die „fides qua creditur“. Der christliche Glaube verweist deshalb immer notwendig auf die Kirche, weil es ein freischwebendes Christentum nicht gibt. Immer ist das Christentum in irgendeiner Weise an das Kirchtum gebunden. Das ist geschichtlich so, das liegt aber auch in der Natur der Sache. Faktisch gilt das auch für die Gemeinschaften der Reformation, auch wenn sie sich verbaliter mit dem Schriftprinzip dagegen zur Wehr setzen. Auch der Protestant nimmt die Heilige Schrift faktisch aus der Hand seiner Kirche entgegen, denn der Protestantismus hat zum einen seine Bekenntnisschriften, und zum anderen baut er seine Verkündigung auf den ersten Konzilien der Kirche auf, wenn er das Trinitätsdogma und das Inkarnationsdogma als die zwei grundlegenden Dogmen des Christentums akzeptiert und verkündet und darauf auch die Pfarrer in der Ordination verpflichtet. Faktisch wird die Schrift im Protestantismus im Licht der Bekenntnisschriften und der großen trinitarischen und christologischen Konzilien des christlichen Altertums verstanden und ver-

³⁹ Adolf Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 13 - 15.

kündigt. In der Ordination wird der Verkündiger im Protestantismus nicht allein auf die Schrift verpflichtet, sondern auch auf die Bekenntnisschriften und die Dogmen der ersten Konzilien.

Das Christentum ist geschichtlich immer an ein Kirchtum gebunden, und das ist auch notwendig, weil erst so die Vieldeutigkeit der Schrift eine gewisse Eindeutigkeit gewinnt. Es ist die Kirche, die die Schrift in die Hände des Einzelnen legt und die diese interpretiert. Ein freischwebendes Christentum gibt es nicht, folglich auch - streng genommen - keine christliche Theologie.

Das ist eine Erkenntnis, die heute oft verloren gegangen ist, wenn man etwa das Lehramt als einen reinen Machtfaktor versteht, dem man sich widersetzen kann oder muss oder dem man einfach resignierend erliegt. In Wirklichkeit ist es jedoch so, dass der Theologe froh sein muss, dass er sich am Lehramt ausrichten kann und durch das Lehramt immer wieder korrigiert wird, wenn er sich in unwegsame Gebiete vorwagt. Es ist das Problem des „sentire cum ecclesia“, das hier anklingt, das freilich nur dann auf Verständnis trifft bei dem Theologen, wenn die Glaubensgrundlage noch stimmt.

Die Theologie ist also kirchliche Wissenschaft, faktisch oder theoretisch oder theoretisch und faktisch, mehr oder weniger. In letzter Konsequenz gilt das für das katholische Selbstverständnis. Jedenfalls in der Theorie. Das bedeutet jedoch nicht, dass die katholische Theologie nicht unter Umständen auch eine kritische Funktion gegenüber dem kirchlichen Glauben einnehmen könnte oder gar müsste. Legitimerweise kann das jedoch nur geschehen auf dem Hintergrund des „sentire cum ecclesia“. Der Katholik verehrt die Kirche als seine Mutter. Das ist ein altchristlicher Gedanke. Der Kirchenvater Cyprian (+ 258) erklärt: „Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat“⁴⁰.

Genauer betrachtet, ist das Verhältnis zwischen Theologie und Kirche ambivalent. Der Glaube liegt zwar der Theologie voraus, gleichzeitig ist er aber nicht unabhängig von der Theologie: Einerseits untersteht der Glaube der theologischen Reflexion - positiv wie auch spekulativ -, andererseits liegt der Glaube der Theologie voraus und verleiht ihr erst das Material und den Impetus. Ohne den Glauben ist die Theologie nicht möglich, der Glaube bedarf aber umgekehrt notwendig der theologischen Wissenschaft. Denn der Glaube gründet nicht nur in

⁴⁰ Cyprian, De catholicae ecclesiae unitate, n. 6.

seiner eigenen Subjektivität, und er glaubt nicht nur an seine eigene Gläubigkeit. Er kann nicht absehen von seinem geschichtlichen Ursprung bzw. von dem ursprünglich bezeugten Geschehen, wie es in den alt- und neutestamentlichen Schriften bezeugt ist. Die Theologie ist auf den Glauben verwiesen, aber der Glaube ist seinerseits auf die Theologie verwiesen oder angewiesen. Die Theologie setzt den Glauben voraus, aber der Glaube ist nicht möglich ohne die Theologie. Irgendwie ist der Glaube auch das Ergebnis der Theologie wie die Theologie zum anderen das Ergebnis des Glaubens ist. Zudem ist die Verkündigung in sich immer auch Theologie. Schon die Verkündigung des urchristlichen Kerygmas, schon das urchristliche Kerygma ist als solches auch Theologie, Vermittlung des Glaubens und Reflexion über ihn: Die Theologie bedarf des Glaubens, und der Glaube bedarf der Theologie.

Die Theologie beschäftigt sich mit dem Glauben der Kirche als ihrem Objekt und stellt sich zugleich unter das Maß dieses Glaubens, jedenfalls idealer Weise.

Es geht in der katholischen Theologie, gemäß ihrem Selbstverständnis, um die Erkenntnis des Geglauten, um die Erkenntnis des Glaubens der Kirche, und zwar auf methodische Weise und in systematischer Darstellung des Erkannten.

Anders ist das heute, wenn man Theologie vielfach nur noch als tiefsinnige Spekulation versteht, als Problematisieren Gottes, des Menschen und der Wirklichkeit und als Aufstellen von immer neuen Fragen, als Reflexion über Gott und die Welt, vor allem aber als Reflexion über das eigene Ich („reflectitur super seipsum“). Unter Umständen geschieht das Ganze dann noch im Horizont der Bibel oder unter Einbeziehung der Schrift. Damit entfernt man sich allerdings weit von dem Selbstverständnis der katholischen Theologie.

Die Konsequenz einer solchen Konzeption ist die, dass die Theologie im Grunde zu einer unverbindlichen Religionsphilosophie wird, die gleichgültig ist gegenüber den Inhalten der Offenbarung, in der man sich nur noch seine eigenen subjektiven Gedanken macht und über sie nachdenkt.

Eine solche Theologie ist auf jeden Fall unverbindlich. Aber gerade die Unverbindlichkeit macht sie sympathisch, entspricht die Unverbindlichkeit doch in der Gegenwart der Erwartung vieler. Zudem schwächt eine solche Theologie die interkonfessionellen Differenzen,

wenn sie sie nicht gar liquidiert, damit aber erleichtert sie die Ökumene wesentlich, jedenfalls oberflächlich und vordergründig.

Bei einem derartig vagen Theologie-Begriff fehlt im Grunde ein klar umrissenes Erkenntnisobjekt. Man beschäftigt sich nicht mehr mit dem von der Kirche vorgetragenen Glauben als Antwort auf die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes, sondern man philosophiert über Gott und die Welt. Eine solche Theologie findet sicherlich breite Akzeptanz, nicht nur deshalb, weil sie unverbindlich ist, sondern auch deshalb, weil sie der Unsicherheit des Glaubens und des Glaubensengagements des modernen Menschen entgegenkommt. Ein ganz wichtiger Punkt dürfte hier allerdings auch der sein, dass so die interkonfessionellen Differenzen verblässen.

Die Theologie wird damit dann allerdings im Grunde noch weniger als Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte, denn da versucht man immerhin noch, die Inhalte in den Griff zu bekommen, wenngleich distanziert und ohne Glaubensentscheidung, was in einer solchen „christlichen Theologie“ nicht mehr der Fall ist. Am ehesten könnte man sie, diese Theologie, noch als eine Art unverbindliche Religionsphilosophie charakterisieren.

Ein derartig verwaschenes Theologieverständnis findet dann notwendigerweise seinen Niederschlag im Religionsunterricht, speziell im Religionsunterricht des Gymnasiums, wenn dann praktisch an die Stelle eines kirchlich orientierten Religionsunterrichtes eine allgemeine philosophische Lebenskunde tritt. Dann wird man auch für einen konfessionsverschiedenen Religionsunterricht kein Verständnis mehr haben und für einen interkonfessionellen Religionsunterricht plädieren. Dann trägt man möglicherweise ökumenische Gründe vor, die aber nur den tieferen Grund für die vertretene Position verbergen. In Wirklichkeit hat man hier deshalb kein Verständnis mehr für einen Religionsunterricht, der getrennt nach Konfessionen abgehalten wird, weil man sich ein völlig verschwommenes Theologieverständnis zugeeignet hat⁴¹.

Wie es keinen christlichen Glauben unabhängig von der Kirche gibt, so gibt es auch keine christliche Theologie unabhängig von der Kirche. Der Gegenstand der katholischen Theologie ist nicht irgendein vager christlicher Glaube, sondern der Glaube der Kirche.

⁴¹ Vgl. auch Adolf Kolping, Unfehlbar?, Eine Antwort, Bergen - Enkheim b. Frankfurt /Main, 1971, 68 f.

Rudolf Bultmann (+ 1976) und viele andere Theologen identifizieren die Theologie mit der Anthropologie, wenn sie sagen, von Gott reden bedeute, vom Menschen zu reden. Das ist zumindest missverständlich. Richtig ist: Man kann nicht vom Menschen reden, ohne von Gott zu reden, denn der Mensch ist in seinem tiefsten Wesen nicht zu verstehen ohne Gott, weil der Mensch ganz und gar auf Gott hingeordnet ist, weil er Gottes Ebenbild ist (Gen 1 u. 2). Man kann jedoch von Gott reden, ohne vom Menschen zu reden, denn Gott existiert auch unabhängig vom Menschen. Die These Bultmanns verkürzt die Dimensionen Gottes in unzulässiger Weise auf den Menschen und insinuiert die Vorstellung, Gott sei eine Projektion des Menschen. Zudem resigniert sie, die These Bultmanns und mancher anderer Theologen heute, im Hinblick auf die metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, wenn sie auf ontologische Aussagen über Gott verzichtet und die Aufmerksamkeit auf das richtet, was der Gottesgedanke, der Glaube an die Offenbarung und die Gottesverehrung beim Menschen bewirken. Das ist allerdings konsequent, wenn man die „*analogia entis*“ leugnet oder nicht annimmt. Wenn die übernatürlichen Wirklichkeiten unserem Geist nicht zugänglich sind, wenn sie auch nicht in Ansätzen verstehbar sind für unseren Intellekt, bleibt nichts anderes übrig, als die Offenbarungsaussagen auf das zu reduzieren, was sie für den Menschen bedeuten, letztlich auf ethische Appelle.

„So wahr es ist, zu betonen, vom Menschen reden heißt von Gott reden (wie Bultmann es tut), so falsch kann es sein, zu sagen, von Gott reden heißt vom Menschen reden“, schreibt Heinrich Fries in seinem Buch „Bultmann, Barth und die katholische Theologie“ im Jahre 1955⁴². „Denn darin liegt eine unzulässige Verkürzung der Dimensionen Gottes auf den Menschen allein, ein Begreifen Gottes nach des Menschen Maß und Meinung. Es kann die Weigerung bedeuten, Gott anders sein und wirken zu lassen, als es von den Möglichkeiten und Entwürfen des Menschen vorgesehen ist“⁴³.

Bei der Identifizierung von Theologie und Anthropologie besteht die Gefahr - wenn man ihr nicht schon verfallen ist -, dass Gott zu einer Funktion des Menschen wird, zu einer reinen Idee, an der der Mensch sich festhält, unabhängig von der objektiven Existenz dieses Gottes.

Man kann also nicht vom Menschen reden, ohne von Gott zu reden, wohl aber kann man von Gott reden, ohne vom Menschen zu reden. Der theologische Grund für dieses Faktum liegt

⁴² Heinrich Fries, Bultmann - Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 139.

⁴³ Ebd.

darin, dass die Relationen zwischen dem Menschen und Gott realer Natur sind, dass die Relationen zwischen Gott und dem Menschen aber nur gedachter Natur sind. Anders ausgedrückt: Gott kann ohne den Menschen existieren, nicht aber der Mensch ohne Gott.

Identifizieren wir die Theologie mit der Anthropologie, so besteht die Gefahr, dass Gott zu einem Idol wird, an dem der Mensch sich festhält, unabhängig von der objektiven Existenz dieses Gottes. Das Ziel der Offenbarung ist die „gloria Dei“, die allerdings gleichzeitig die „salus hominis“ ist.

Der scholastische Theologe Bonaventura (+ 1274) bestimmt den Gegenstand der Theologie folgendermaßen: „Theologia principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno“. Man kann es auch so sagen. Die Theologie ist die mit wissenschaftlichen Mitteln unternommene Reflexion über das Faktum und den Sinn der Offenbarung⁴⁴. Das Erkenntnisprinzip der Theologie ist die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Die Theologie wird so zum Glauben, der nach Einsicht strebt gemäß dem anselmianischen Grundsatz „fides quaerens intellectum“⁴⁵.

Das Formalobjekt der natürlichen Theologie ist Gott, sofern er sich und sein Werk offenbart hat. Das Formalobjekt der übernatürlichen Theologie ist der „Deus revelatus“, sofern er dem menschlichen Intellekt neue Möglichkeiten der Erkenntnis eröffnet⁴⁶.

Bereits in der Väterzeit hat man sich Gedanken gemacht über das Wesen der Theologie und ihren Gegenstand, aber weniger reflex. Man kommt dabei zu den verschiedensten Ergebnissen. So versteht Clemens von Alexandrien (+ um 215) Christus als Gegenstand der Theologie, da er, wie er feststellt, der Inbegriff der Offenbarung und derjenige, der sie der Menschheit übermittelt hat⁴⁷. Für Petrus Lombardus (+ um 1160) ist die Behandlung der Heiligen Schrift der entscheidende Gegenstand der Theologie⁴⁸. Demgemäß sprach man im ganzen Mittelalter statt von der Theologie gern von der Sacra Scriptura. Hugo von St. Viktor

⁴⁴ Alfred Bengsch, Michael Schmaus, Elisabeth Gössmann, Haben wir noch Grundsätze? (Theologische Fragen heute, 12. Hrsg. von Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann), München 1968, 28.

⁴⁵ Vgl auch DS 3016: Vaticanum I.

⁴⁶ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster ²1963, 132.

⁴⁷ Clemens von Alexandrien, Protreptikos, lib. 11 (PG 8, 229).

⁴⁸ Petrus Lombardus, Sententiae, lib. I, dist. I, cap. 1, 1.

(+ 1141) bestimmt die Erlösung als den entscheidenden Gegenstand der Theologie. Dabei ordnet er das Schöpfungswerk den übrigen Wissenschaften zu. Wieder andere, wie Robert von Melun (+ 1167) und Robert Grosseteste (+ 1253), bestimmen den ganzen Christus, das Haupt und den Leib, also Christus und die streitende wie auch die triumphierende Kirche, als den entscheidenden Gegenstand der Theologie. Bonaventura (+ 1274) bestimmt die Theologie, wie gesagt, als die Beschäftigung mit dem einen und dreifaltigen Gott: „Theologia principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno“⁴⁹. In neuerer Zeit, im 19. Jahrhundert, gibt es eine Reihe von Theologen, die die Theologie als Wissenschaft vom Reich Gottes charakterisieren. So etwa Johann Michael Sailer (+ 1832), Johann Baptist Hirscher (+ 1865) u. a.

In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts schlugen die Innsbrucker Theologen Joseph Andreas Jungmann, Franz Lakner, Franz Dander, Hugo Rahner und Karl Rahner eine Zweiteilung der Theologie vor, wenn sie neben der wissenschaftlichen Theologie, der sie die Beschäftigung mit Gott unter dem Gesichtspunkt seines Gottseins zuordneten, eine Theologie der Verkündigung forderten, eine kerygmatische Theologie oder Verkündigungstheologie, die Christus zum Gegenstand haben sollte. Eine Verkündigungstheologie neben einer wissenschaftlichen Theologie ist jedoch nicht sinnvoll. Man kann keine zwei Arten von Theologie vertreten. Eher empfiehlt es sich, dass die abstrakte Darstellung der Dogmatik und der Moral abgemildert wird durch eine stärkere Berücksichtigung der Schrift und der pastoralen Fragen.

Bei aller Würdigung der verschiedenen Bestimmungen des Objektes der Theologie ist die Bestimmung der Theologie, wie sie sich bei Thomas von Aquin (+ 1274) findet, die beste, weil sie die umfassendste ist. Thomas definiert die Theologie als denkerische Bemühung um den „Deus in quantum revelatus“, als denkerische Beschäftigung mit dem Gott der Offenbarung, wie er in der Verkündigung der Kirche hervortritt, oder als denkerische Beschäftigung mit dem Wesen Gottes, wie es in der in Christus gipfelnden Heils- und Erlösungsordnung offenbart und durch die Kirche vermittelt wird. Gottes Wesen ist uns durch die in Christus gipfelnde Heils- und Erlösungsordnung offenbart worden, die uns durch die Kirche vermittelt wird⁵⁰.

⁴⁹ Alfred Bengsch, Michael Schmaus, Elisabeth Gössmann, Haben wir noch Grundsätze? (Theologische Fragen heute, 12. Hrsg. von Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann), München 1968, 28.

⁵⁰ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster²1963, 112 - 116.

Man könnte es auch so sagen: Theologie ist die mit wissenschaftlichen Mitteln unternommene Reflexion über das Faktum und den Sinn der Offenbarung⁵¹. Ein wenig genauer würden wir dann lieber sagen: Die Theologie ist die wissenschaftliche Selbstdarstellung der christlichen Religion bzw. des Glaubens der Kirche.

Während die Religionswissenschaft von außen her an ihren Gegenstand herankommt, wenn sie die Religionen erforscht ohne den Wissenschaftler selbst innerlich an eine der Religionen zu binden, wird diese Aufgabe in der Theologie von innen her in Angriff genommen. Es ist allerdings zu bedenken, dass die Religion erst so richtig verstanden werden kann. In einem allgemeineren Sinne könnte man sagen, dass der Forscher nur dann etwas wirklich Belangvolles über die Religionen aussagen kann, wenn er selbst in irgendeiner religiösen Bindung steht. Wenn er schon nicht in der Bindung an jene Religion steht, über die er sich äußert, das wäre freilich das Beste, so muss er, wenn er Belangvolles über die Religionen oder über irgendeine konkrete Religion aussagen will, wenigstens irgendeine religiöse Überzeugung haben. Wo das nicht der Fall ist, wird der Forscher notwendiger Weise dem Phänomen Religion als solchem letztlich verständnislos gegenüberstehen. Also: Auch der Religionswissenschaftler sollte in irgendeiner Religion beheimatet sein, damit er wenigstens irgendwo das Phänomen der Religion von innen her kennt.

Grundsätzlich hat die Theologie zwei Aufgaben. Ich deutete dieses Faktum bereits an. Hier soll es noch einmal thematisiert werden: Die erste Aufgabe der Theologie ist positiver Natur. Sie besteht in der Darstellung des Glaubens und in der Herleitung der einzelnen Glaubenswahrheiten aus der Glaubensquelle, der Schrift und den übrigen theologischen Fundorten, es geht hier um die Herleitung der einzelnen Glaubenswahrheiten aus den „loci theologici“. Hier erbringt der Theologe den Nachweis der Offenbarkeit der vom kirchlichen Lehramt verkündeten Wahrheiten. Gelingt ihm das nicht im Einzelfall, so kann er in diesem Fall dieser Glaubenswahrheit keineswegs die Zustimmung verweigern, da er ja dem konkreten Glauben der Kirche verpflichtet ist, und zwar ganz allgemein. Von ihrem Wesen her ist die Theologie im katholischen Verständnis dem konkreten Glauben der Kirche verpflichtet. Andererseits gilt aber auch, dass das kirchliche Lehramt in seinen Trägern auf die Theologie angewiesen ist, auf die positive Aufgabe der Theologie.

⁵¹ Alfred Bengsch, Michael Schmaus, Elisabeth Gössmann, Haben wir noch Grundsätze? (Theologische Fragen heute, 12, Hrsg. von Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann), München 1968, 28.

Zu der positiven Aufgabe der Theologie kommt die spekulative hinzu. Das Erste Vatikanische Konzil ordnet der Theologie ausdrücklich die Aufgabe zu, „mit Hilfe Gottes eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien zu gewinnen“⁵². Das tut die Theologie, indem sie den Sinn der Offenbarungsaussagen tiefer erfasst, näherhin (1) im Vergleich der Glaubenswahrheiten mit dem, was sie natürlicherweise erkennt, (2) im Vergleich der Glaubenswahrheiten miteinander, das heißt, indem sie Analogien zu den Glaubenswahrheiten sucht, und (3) im Erstellen von theologischen Konklusionen im weiteren und im engeren Sinne.

Wir können die Zuordnung der positiven Theologie zur spekulativen auch so ausdrücken: Die positive Theologie bildet den „*auditus fidei*“ weiter zum wissenschaftlichen Zustand, das Gleiche tut die spekulative Theologie für den auch dem schlichten Glauben innewohnenden „*intellectus fidei*“⁵³.

Für Thomas von Aquin (+ 1274) fragt die spekulative Theologie, wieso die Glaubenswahrheit wahr sei, sie fragt, so sagt er, „*quomodo verum sit*“, während die positive Theologie nach der Tatsache der Glaubenswahrheit fragt, sie fragt, „*an ita sit*“. Thomas gibt dabei der spekulativen Theologie den Vorzug⁵⁴. Davon sprach ich bereits.

Bei der geistigen Durchdringung des Glaubensgutes ist wohl zu beachten: Die Theologie hat es, sofern sie Glaubens- oder Offenbarungswissenschaft ist, mit Mysterien zu tun. Das heißt: Sie kann ihren Gegenstand im Allgemeinen nur teilweise, anfanghaft geistig durchdringen. Das I. Vatikanische Konzil stellt fest: „Niemals wird (die menschliche Vernunft) die Wahrheiten des Glaubens völlig durchschauen können nach Art der Wahrheiten, die den ihr eigenen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie auch nach ihrer Übergabe durch die Offenbarung und auch nach ihrer Annahme im Glauben doch durch den Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von Dunkel umhüllt bleiben“⁵⁵.

⁵² DS 3016 (Vaticanum I).

⁵³ Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. I, München ⁶1960, 47.

⁵⁴ Thomas von Aquin, *Quodlibetales* 4, q. 9, a. 18.

⁵⁵ DS 3016 (Vaticanum I).

Wir müssen uns klar machen, dass die Glaubenswahrheiten im eigentlichen Sinne uns nicht in solcher Weise auf etwas hinweisen, dass wir in ihnen und durch sie etwas sehen, was wir vorher nicht gesehen haben, das aber nun, nach der Offenbarung, unserer natürlichen Erfahrung und der darauf aufbauenden Erkenntnis möglich wäre. Das wäre die Position des Semi-Rationalismus, wie er seit dem 19. Jahrhundert, aber auch sonst immer wieder in der Geschichte der Theologie hervorgetreten ist. Prinzipiell bilden die Glaubenswahrheiten das Erkenntnismaterial des Theologen und damit die Ausgangsbasis des theologischen Erkennens, und zwar bilden sie das Erkenntnismaterial des Theologen, insofern als sie geoffenbart sind⁵⁶.

Die Aufgabe der übernatürlichen Theologie im Verständnis der katholischen Theologie ist es also, die Glaubenswahrheiten positiv zu erheben und denkerisch zu durchdringen, soweit das möglich ist. Anselm von Canterbury (+ 1109) erläutert den Umgang des Theologen mit den Glaubenswahrheiten treffend, wenn er feststellt: „Kein Christ darf disputieren, auf welche Weise das, was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, nicht sei, sondern er muss immerdar eben diesen Glauben ohne jede Bezweiflung festhalten, ihn lieben, demütig nach ihm leben und dann, soweit er dazu in der Lage ist, nach der Begründung suchen, wieso es sich so verhält“⁵⁷. Das ist ein etwas anderes Konzept von Theologie, als es uns heute zuweilen, wenn nicht gar für gewöhnlich, begegnet.

Halten wir fest: Der Glaube ist das Material des theologischen Erkennens. Und im theologischen Erkennen wird der Glaube entfaltet, nicht wird darin die Weisheit dieser Welt entfaltet, jedenfalls idealiter ist das so, klar, faktisch ist das oft ganz anders. Das hätte nicht so verheerende Folgen, wenn die Aufsicht der Kirche, näherhin das Lehramt der Kirche, nicht so lahm wäre, lahm oder eingeschüchtert, oder auch wenn es nicht so uninformiert wäre, Sie können es nehmen, wie Sie es wollen, zudem läuft es faktisch auf das Gleiche hinaus.

Auf eine kurze Formel gebracht, geht es im spekulativen Teil der Theologie um den „Deus credibilis in quantum intelligibilis“, im spekulativen Teil der Theologie geht es um die „fides quaerens intellectum“, um die anselmianische Formulierung des augustinischen „credo ut intelligam“ zu verwenden.

3. Die „analogia entis“ als Grundlage der Theologie.

⁵⁶ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster²1963, 117.

⁵⁷ Anselm von Canterbury, Epistula de Incarnatione Verbi, c. 1.

Als übernatürliche Mysterien sind die Glaubenswahrheiten prinzipiell, in ihrem Wesen, unbegreiflich. Das heißt aber nicht, dass sie völlig unbegreiflich sind für uns. Wir können sie begreifen, und zwar „secundum quid“, anders ausgedrückt: Wir können sie apprehensiv begreifen, nicht jedoch komprehensiv.

Das I. Vatikanische Konzil stellt fest, die menschliche Vernunft könne mit Hilfe Gottes eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien gewinnen⁵⁸. Gewonnen wird diese Einsicht auf einem dreifachen Weg: durch die „analogia entis“, durch die „analogia fidei“ und durch das theologische Schlussverfahren. Grundlegend ist dabei die „analogia entis“.

Genauer müssen wir sagen: Die „analogia entis“ und die „analogia fidei“ vermitteln eine gewisse Einsicht in die Glaubenswirklichkeiten, die theologischen Konklusionen aber vermitteln einen gewissen Erkenntnisfortschritt.

In der „analogia entis“ werden die Glaubensrealitäten mit den natürlichen Realitäten verglichen, in der „analogia fidei“ werden sie miteinander verglichen. Im einen Fall gehen wir aus von der Zuordnung der natürlichen Realitäten zu den übernatürlichen, im anderen Fall gehen wir aus von der Zuordnung der übernatürlichen Realitäten zueinander. Grundlegend ist die „analogia entis“. Auf ihr baut die „analogia fidei“ auf.

Der Weg, auf dem wir etwas von dem prinzipiell Unerkennbaren erkennen, ist die „analogia entis“. Einen anderen Weg gibt es nicht. Unter der „analogia entis“ verstehen wir die Tatsache, dass zwischen Gott und der von ihm erschaffenen Welt, dass zwischen der Schöpfung, die unser Lebens- und Erfahrungsraum ist, und den grundsätzlich übernatürlichen Heilsrealitäten eine gewisse Parallelität besteht, eine Gleichnishaftigkeit, eine Hinordnung des Einen auf das Andere, die ihren Grund darin hat, dass es der gleiche Gott ist, der diese Wirklichkeiten geschaffen hat. Bereits im Buch der Weisheit lesen wir, dass „aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe ... vergleichsweise („per analogiam“) ihr Urheber erkannt“ (Weish 13, 5) werden kann, „per analogiam“ heißt es da. Weil es der gleiche Gott ist, der die natürlichen wie auch die übernatürlichen Wirklichkeiten geschaffen hat, deshalb können die Einen nicht im Widerspruch stehen zu den Anderen. Deshalb kann es auch letzten Endes keinen Widerspruch geben zwischen der menschlichen Eigeneinsicht und dem gottgeschenkten Glauben, zwischen den Ergebnissen der Naturwissenschaften und denen der Theologie.

⁵⁸ DS 3016.

Analogie ist ein anderes Wort für Ähnlichkeit, denn Ähnlichkeit bedeutet Gleichheit und Ungleichheit zusammengenommen. Zwei Dinge sind einander ähnlich, wenn es bei ihnen, wo immer wir sie miteinander vergleichen, Gleiches und Ungleiches gibt. Die Ähnlichkeit, die Analogie zwischen der natürlichen Wirklichkeit und der übernatürlichen Heilswirklichkeit, darf aber nur so gedacht werden, dass die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit, und zwar um ein Unendliches. Demgemäß konstatiert das IV. Laterankonzil (1215): „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann nur dann eine Gleichheit statuiert werden, wenn zugleich eine noch größere Ungleichheit statuiert wird. Bei einer solchen Ähnlichkeit aber vollzieht sich echte Wahrheitserkenntnis“⁵⁹.

Diese Ähnlichkeit aber lässt uns die übernatürliche Wahrheit erkennen, zwar defizitär, aber dennoch wirklich. Es handelt sich hier um eine wirkliche Erkenntnis, um eine echte Erkenntnis der Wahrheit⁶⁰.

Die „*analogia entis*“ ist die Grundlage jeder Theologie, faktisch, auch da, wo sie in der Theorie geleugnet wird. Sie geht aus von der Hinordnung unserer Erfahrungswelt auf die Transzendenz, von der Ähnlichkeit zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, zwischen den Gegenständen unseres natürlichen Erkennens und denen des Glaubens. Der Künstler prägt seinem Werk seinen Stempel, den Stempel seines Geistes auf. Davon gehen wir aus in der „*analogia entis*“. Genauer gesagt werden hier zwei Verhältnisse miteinander verglichen. Man sagt etwa: Gott verhält sich zu seinem ungeschaffenen Leben, wie der Mensch sich zu seinem geschaffenen Leben verhält, oder: Gott verhält sich zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit, wie der Mensch sich zu seiner unvollkommenen Gerechtigkeit verhält, oder: Gott verhält sich zu seinem ungeschaffenen Sein wie der Mensch sich zu seinem geschaffenen Sein verhält.

Es besteht ein Unterschied zwischen dem analogen Reden über Gott und die übernatürlichen Realitäten und dem metaphorischen Reden darüber. Das metaphorische Reden über Gott und die übernatürlichen Realitäten nennen wir auch analoges Reden im uneigentlichen Sinne. Das metaphorische Reden über Gott und die übernatürlichen Wirklichkeiten ist rein bildhaft. Eine Metapher ist beispielweise „die lachende Wiese“ oder der Löwe als „der König der Tiere“. Metaphorisch spreche ich etwa über Gott, wenn ich ihn mit der Sonne vergleiche, das ist aber etwas ganz anderes als wenn ich ihn als gerecht bezeichne.

⁵⁹ DS 806 (IV. Laterankonzil: 1215). Vgl. Adolf Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 16 - 19.

⁶⁰ DS 806. Vgl. Adolf Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 16 - 19.

In der Frage der „*analogia entis*“ begegnen wir einem wesentlichen Dissens zwischen der katholischen Theologie und der reformatorischen. Die Reformatoren leugnen die Hinordnung unserer Erfahrungswelt auf die Transzendenz und leugnen damit die „*analogia entis*“, jedenfalls in der Theorie. Faktisch bedienen auch sie sich ihrer, denn sonst könnten sie keine Aussagen machen über die Glaubenswirklichkeiten. Die Reformatoren leugnen dank ihrer überstarken Betonung der Ursünde die Hinordnung unserer Erfahrungswelt auf die Transzendenz in ihrem Grundansatz, Diese hat die menschliche Natur nämlich in reformatorischer Version nicht nur verwundet, sondern von Grund auf zerstört. Darum gibt es nicht mehr eine Kontinuität vom natürlichen Sein zum übernatürlichen Sein, so wenig wie es diese gibt vom natürlichen Erkennen zum übernatürlichen Erkennen, also zum Glauben, darum auch keine Glaubensbegründung. Infolge der Überakzentuierung der Ursünde im reformatorischen Christentum gibt hier keine Kontinuität mehr, weder im Bereich des Seinshafte noch im Bereich des Erkennens. Also: Nach protestantischem Verständnis gibt es nicht mehr die vertraute Hinordnung unserer Menschenwelt auf die Welt Gottes, nach protestantischem Verständnis ist die Welt Gottes nicht mehr erkennbar in den Kategorien dieser unserer vertrauten Welt. In letzter Konsequenz wird dies in der dialektischen Theologie herausgestellt, die mit den beiden Namen von Karl Barth (+ 1969) und Rudolf Bultmann (+ 1976) verbunden ist. Karl Barth (+ 1969) hält die „*analogia entis*“ für eine Erfindung des Teufels, und er meint, schon ihretwegen könne er nicht katholisch werden.

Dabei müssen wir bedenken, dass, wenn die Leugnung der „*analogia entis*“ konsequent durchgeführt wird, das das Ende einer jeden Theologie ist. Dann sind nämlich alle Begriffe, die sich auf die Wirklichkeiten des Glaubens beziehen, nur leere Worte. Allein, diese Konsequenz begegnet uns nicht in der protestantischen Theologie, auch nicht in der dialektischen Theologie, denn sonst hätte etwa Karl Barth nicht seine voluminöse Dogmatik schreiben können. Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Theorie und der Praxis. Die Inkonsequenz beherrscht vielfach das Geistesleben der Menschen. Das gilt auch für die profanen Wissenschaften.

4. Das theologische Erkennen.

Als Mysterien sind die Glaubenswahrheiten prinzipiell in ihrem Wesen unbegreiflich. Das heißt aber nicht, dass sie völlig unbegreiflich sind für uns. Wir können sie begreifen „*secundum quid*“ oder apprehensiv, nicht komprehensiv. So stellte ich bereits fest.

Das Erste Vatikanische Konzil stellt fest, so sagten wir, die menschliche Vernunft könne mit Hilfe Gottes eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien gewinnen⁶¹, und zwar im Vergleich der Glaubenswahrheiten mit dem, was man aus der Natur erkennt, im Vergleich der Glaubenswahrheiten miteinander, das heißt: indem man Analogien zu den Glaubenswahrheiten sucht und theologische Konklusionen im weiteren und im engeren Sinne erarbeitet. Die Einsicht in die Glaubenswahrheiten wird demnach gewonnen durch die „*analogia entis*“, durch die „*analogia fidei*“ und durch das theologische Schlussverfahren. Genauer müssen wir sagen: Die „*analogia entis*“ und die „*analogia fidei*“ vermitteln eine gewisse Einsicht in die Glaubensrealitäten, die theologischen Konklusionen vermitteln einen gewissen Erkenntnisfortschritt.

In der „*analogia entis*“ werden die Glaubensrealitäten mit den natürlichen Realitäten verglichen und in der „*analogia fidei*“ werden sie miteinander verglichen. Im einen Fall gehen wir aus von der Hinordnung der natürlichen Realitäten auf die übernatürlichen Realitäten, im anderen Fall von der Zuordnung der übernatürlichen Realitäten zueinander.

Grundlegend ist die „*analogia entis*“, auf ihr baut die „*analogia fidei*“ auf. Der Weg, auf dem wir etwas von dem prinzipiell Unerkennbaren erkennen, ist die „*analogia entis*“. Unter der „*analogia entis*“ verstehen wir, um das noch einmal klar zu formulieren, die Tatsache, dass zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt, dass zwischen der Schöpfung, die unser Lebens- und Erfahrungsraum ist, und den grundsätzlich übernatürlichen Heilsrealitäten eine gewisse Parallelität, eine Gleichnishaftigkeit besteht, eine Hinordnung des Einen auf das Andere, die ihren letzten Grund darin hat, dass es der gleiche Gott ist, der diese Wirklichkeiten geschaffen hat. Daher kann es auch letzten Endes keinen Widerspruch geben zwischen der menschlichen Eigeneinsicht und dem gottgeschenkten Glauben, zwischen Naturwissenschaften und Theologie.

Nun zum theologischen Erkennen auf dem Weg der Schlussfolgerungen. Wie stellt sich das nun im Einzelnen dar? Wie kann die theologische Erkenntnis voranschreiten und zu einer tieferen Erfassung des Geglaubten gelangen?

Grundsätzlich gilt, dass wir auf zwei Wegen voranschreiten können in der Erkenntnis, der eine Weg ist die unmittelbare Anschauung, der andere das schlussfolgernde Denken. Von

⁶¹ Vgl. DS 3016.

unmittelbarer Anschauung kann beim theologischen Erkennen keine Rede sein. Demnach bleibt hier nur das schlussfolgernde Denken. Die übernatürlichen Wirklichkeiten, die wir uns im Glauben aneignen, sind ja nicht durch unmittelbare Anschauung gegeben, sondern durch die Offenbarung übermittelt. Im Glauben übernehmen wir die Einsicht Gottes. Glaube ist, theologisch verstanden, Über-nahme von Fremdeinsicht.

Im schlussfolgernden Denken werden Folgerungen aus den im Glaubensakt für wahr erfassten Offenbarungslehren gezogen. Dabei können beide Prämissen der Offenbarung entstammen, oder die eine Prämisse entstammt dem natürlichen Erkennen, die andere der Offenbarung. Im ersteren Fall sprechen wir von theologischen Konklusionen im weiteren Sinne, im letzteren sprechen wir von theologischen Konklusionen im engeren Sinne.

Wenn beide Prämissen aus der Offenbarung stammen, so haben wir die Erkenntnis aus dem Verbund der Mysterien untereinander. Wenn eine Prämisse aus der Offenbarung stammt, die andere aus dem Gebiet der natürlichen Erkenntnis, wenn wir also die Offenbarungslehren auf unseren Alltag anwenden, so haben wir die Erkenntnis aus dem Vergleich mit dem, was wir natürlicherweise erkennen.

Die theologischen Konklusionen im weiteren Sinne erheben das implizit Offenbarte aus dem „depositum fidei“. Offenbarungsdaten und gläubige Vernunft wirken hier zusammen. Zu diesen Konklusionen gehören auch partikuläre Sätze, die in universalen enthalten sind, das heißt: Wenn offenbart ist, dass alle Menschen außer Maria in der Erbsünde empfangen wurden, so gilt das ebenfalls von Abraham. Hierher gehören endlich die einfachen Explikationen der Glaubenswahrheiten, wenn etwa aus der Erkenntnis, dass Christus Gott und Mensch ist, gefolgert wird, dass er auch eine menschliche Seele hat.

Wenn im Fall der theologischen Konklusionen im weiteren Sinne die Explikation des implizit Offenbarten durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft, durch die „ratio fide illustrata“⁶² vollzogen wird, wirken die Offenbarungsdaten und die gläubige Vernunft zusammen. Dabei wird der Gewissheitsgrad objektiv von dem Gewissheitsgrad der Prämissen bestimmt. Da diese im Fall der theologischen Konklusionen im weiteren Sinne beide aus der Offenbarung stammen, partizipiert die Schlussfolgerung an der absoluten Gewissheit, wie sie den Glaubenswahrheiten zukommt. Das gilt objektiv. Subjektiv wird der Gewissheitsgrad indessen

⁶² Vgl. DS 3016 (Vaticanum I).

mitbestimmt von der Fehlbarkeitsmöglichkeit des menschlichen Erkennens. Die Defizienz des menschlichen Erkennens fließt immer auch in das Schlussverfahren mit ein⁶³.

Wenn eine Prämisse der Offenbarung entstammt, die andere aber der natürlichen Erkenntnis, so sprechen wir von theologischen Konklusionen im engeren oder im eigentlichen Sinne. Während bei den theologischen Konklusionen im weiteren Sinne im Grunde nur das entfaltet wird, was in der Offenbarung schon geschenkt worden ist, wenn es der Gläubige auch nur unscharf erfasste, so wird durch die theologischen Konklusionen im eigentlichen Sinne das Wissen auch materiell erweitert, das in der Offenbarung Gegebene wird hier nicht nur expliziert. Es kommt wirklich etwas Neues hinzu. In den sich immer weiter verzweigenden theologischen Einzeldisziplinen geht es primär um die Erarbeitung solcher Konklusionen im engeren Sinne. Faktisch beschäftigen sich diese Disziplinen allerdings nicht selten in einem großen Umfang mit den Vorarbeiten zu solchen Konklusionen, wie das etwa in der Textkritik der Fall ist, in der Untersuchung der geschichtlichen Zusammenhänge der Offenbarung oder in der Inventarisierung theologischer Äußerungen. Aber auf jeden Fall geht es in solchen Vorarbeiten stets letztlich um die Gewinnung theologischer Konklusionen, auch wenn das nicht immer deutlich in Erscheinung tritt und manchmal gar von den Theologen vergessen wird, die sich dann in peripheren Arbeiten verlieren⁶⁴. Wie alle theologischen Disziplinen zentriert sind oder besser: zentriert sein müssen auf die Dogmatik und die Moral, so sind sie und müssen sie zentriert sein auf den theologischen Erkenntnisfortschritt auf dem Weg der theologischen Konklusionen im engeren oder im eigentlichen Sinne.

Auch bei den theologischen Konklusionen im eigentlichen Sinne erfolgt die theologische Erkenntnis letztlich durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft, die sich der Offenbarungswahrheiten und der natürlich erkannten Wahrheiten bedient, nicht anders als bei den theologischen Konklusionen im weiteren Sinne. Hier ist allerdings der Gewissheitsgrad ein geringerer als bei den theologischen Konklusionen im weiteren Sinne, da bei den Konklusionen der Gewissheitsgrad stets dem geringeren Gewissheitsgrad der Prämissen folgt, das heißt: der Gewissheitsgrad wird von jener Prämisse bestimmt, die den geringeren Gewissheitsgrad hat. Das ist eine alte Regel der Logik. Das bedeutet, dass bei diesem Schlussverfahren in keinem Fall absolute Gewissheit erreicht wird oder erreicht werden kann. Hier kann also nicht jene objektive Gewissheit erreicht werden, wie wir sie erreichen bei den theologischen Konklusio-

⁶³ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster²1963, 118 f.

⁶⁴ Ebd., 119 f.

nen im weiteren Sinne. Deshalb können auch solche Konklusionen streng genommen nicht in den Dogmenschatz der Kirche eingehen, wenngleich sie unter Umständen die gleiche Qualität haben wie Dogmen.

Sofern solche Konklusionen im engeren Sinne, man nennt sie auch virtuelle Konklusionen, in einem unlösbaren Zusammenhang mit dem Glaubensganzen stehen, kann die Kirche sie zu glauben vorschreiben, man spricht dann nicht von Dogmen, sondern von „Katholischen Wahrheiten“⁶⁵, von „veritates catholicae“.

Den theologischen Konklusionen im eigentlichen Sinne entspricht der „assensus theologicus“. Dieser steht zwischen dem „assensus fidei“, bei dem jeglicher Zweifel ausgeschlossen ist, und dem natürlichen „assensus scientificus“, bei dem die Gewissheit aus der Erkenntnis menschlicher Verstandestätigkeit hervorgeht, die einerseits der Wahrheit zugeordnet ist, andererseits aber auch irrtumsfähig ist. Einerseits geht in solche Deduktionen etwas von der Gewissheit der Offenbarungsprämissen ein, andererseits sind diese Deduktionen das Werk irrtumsfähiger theologischer Denker. Deshalb können sie, diese Deduktionen, so sehr sie die Ebene des wissenschaftlichen Urteils übersteigen, nicht an dem Gewissheitsgrad der absoluten kirchlichen Glaubensvorlagen bzw. der expliziten Glaubenswahrheiten partizipieren⁶⁶.

Der „assensus theologicus“ wird dann zum „assensus fidei“, wenn sich das Lehramt sich Deduktionen der spekulativen Theologie zu Eigen macht und sie als Dogmen oder als „veritates catholicae“ verkündet. Eine besondere Qualifikation erhält der „assensus theologicus“, wenn solche Wahrheiten als Wahrheiten des authentischen Lehramtes verkündet werden. Dann sind sie zwar nicht infallibel, das heißt: irreversibel, aber doch im Gehorsam anzunehmen, in Loyalität, sofern man nicht zu einer begründeten besseren Einsicht kommt. Diese begründete andere Einsicht gehört jedoch nicht in die Öffentlichkeit der Verkündigung. Das verlangt die Loyalität gegenüber dem Lehramt der Kirche. Hier erfolgt die Annahme in einem „obsequium religiosum“. An diesem Punkt erhebt sich gegenwärtig nicht wenig Kritik, also bei der Frage nach der Zustimmung zum authentischen Lehramt, bei der Frage nach der Gestalt des „obsequium religiosum“. Wir unterscheiden also zwischen der Zustimmung zum unfehlbaren Lehramt und der Zustimmung zum authentischen Lehramt. Im einen Fall sprechen wir im Blick

⁶⁵ Ebd., 120.

⁶⁶ Ebd., 120 f.

auf die Zustimmung des Gläubigen zum Lehramt der Kirche vom Glaubensgehorsam, im anderen vom religiösen Gehorsam.

Zum Glaubensgehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche ist der Katholik und folglich auch der Theologe verpflichtet, sofern das Lehramt Dogmen verkündet, formelle im außerordentlichen oder informelle im ordentlichen Lehramt, und „katholische Wahrheiten“.

Als Dogmen werden in der Kirche Realitäten verkündigt, die formell offenbart sind oder informell, explizit oder implizit. Das informell oder implizit Offenbarte wird expliziert durch theologische Konklusionen im weiteren Sinne. Als im Glauben verpflichtend kann von der Kirche oder vom Lehramt der Kirche zunächst nur das explizit oder das implizit Offenbarte vorgetragen werden. Werden Ergebnisse von Konklusionen im engeren Sinne oder virtuelle Konklusionen als im Glauben verpflichtend von der Kirche verkündet, dann sprechen wir von „*veritates catholicae*“, von katholischen Wahrheiten. Bei diesen handelt es sich um Wahrheiten, die in einem unlösbaren Zusammenhang mit dem Glaubensganzen stehen. Sie können geschichtlicher oder philosophischer Natur sein. Eine katholische Wahrheit ist in diesem Sinne etwa die Rechtmäßigkeit des II. Vatikanischen Konzils oder die Rechtmäßigkeit des Papstes oder die Fähigkeit des Menschen zu objektiver Wahrheitserkenntnis oder die Unsterblichkeit der Seele oder das Fortleben des Menschen nach dem Tode oder die Möglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis oder die Möglichkeit von Wundern. Sofern die „*veritates catholicae*“ geschichtliche Fakten sind, spricht man auch von „*facta dogmatica*“. Der Oberbegriff ist also „*veritates catholicae*“ und eine spezielle Gestalt dieser „katholischen Wahrheiten“ sind dann die „*facta dogmatica*“. In jedem Fall verpflichten die „*veritates catholicae*“ zum Glaubensgehorsam, egal, in welcher Gestalt sie uns begegnen.

Eine spezielle Gestalt der „katholischen Wahrheiten“ sind die „dogmatischen Fakten“, eine weitere sind die „verbindlichen moralischen Normen“ der Kirche. Auch sie gehören zu den „*veritates catholicae*“, soweit sie nicht explizit oder implizit geoffenbart sind, das heißt, soweit sie nicht dogmatischen Charakter haben oder als Dogmen, als formelle oder informelle Dogmen, zu verstehen sind. Das bedeutet konkret: Wenn die „verbindlichen moralischen Normen“ der Kirche sich etwa aus dem Naturrecht ergeben und nicht aus der Offenbarung, explizit oder implizit, so zählt man sie zu den „*veritates catholicae*“. Das gilt ungeachtet ihrer philosophischen Plausibilität.

Sofern bei dem theologischen Schlussverfahren Offenbarungswahrheiten beteiligt sind, sofern die Prämissen des theologischen Schlussverfahrens Glaubensmysterien im eigentlichen Sinne sind, bleiben die wesenhafte Dunkelheit und Analogheit, wie sie den Glaubenswahrheiten zu Eigen sind, auch nach der theologischen Deduktion. Glaubenswahrheiten sind eben keine Vernunftwahrheiten! Es ist indes legitim und gar notwendig, weil Gott selbst in solcher Weise seine Offenbarung hat ergehen lassen: Er hat sie in Begriffen formuliert, die der natürlichen Erfahrung entnommen sind. Eine solche dunkle und analoge Erforschung des Geglauten ist ferner deshalb legitim und notwendig, weil die Offenbarung erst ihre ganze Fruchtbarkeit entfalten kann, wenn sie zum Material des theologischen Erkennens und der theologischen Forschung wird. Endlich ist eine solche dunkle und analoge Erforschung des Geglauten deshalb legitim und gar notwendig, weil Gott der Schöpfer und Herr sowohl der natürlichen Erfahrungswelt wie auch der übernatürlichen Gnadenordnung ist, weil die natürliche Erfahrungswelt auf die übernatürliche Gnadenordnung hin ausgerichtet ist und bereits in der Schöpfungsordnung die Schönheit und Größe des Schöpfers „per analogiam“, vergleichsweise, wie es im Buch der Weisheit (Weish 13) heißt, erkennbar wird⁶⁷.

Zum theologischen Erkennen gehört immer auch das Moment der Gnade. Es ist nicht nur ein rationaler Akt, das theologische Erkennen. Ich sprach von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft, die das eigentliche Instrument der theologischen Erkenntnis ist, und erklärte, dass sich die Theologie, die katholische Theologie, als Glaubenswissenschaft versteht. Darin ist bereits das Moment der Gnade enthalten, da ja der Glaube immer auch ein Werk der Gnade ist. Das theologische Erkennen steht damit schon von daher unter der Leitung des Heiligen Geistes und ist damit gnadenhaft.

Das Erste Vatikanische Konzil erklärt: „Ratio fide illustrata ... aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur“⁶⁸.

Das theologische Erkennen ist nicht nur deshalb gnadenhaft, weil seine Grundlage, der Glaube, von Gott gnadenhaft gegeben ist, sondern auch deshalb, weil auch das theologische Erkennen als solches aktuell von der Gnade getragen und geleitet ist. Auch die Einsicht in die Glaubenswahrheiten und der theologische Erkenntnisfortschritt sind als solche von der Gnade getragen, unabhängig davon, dass der Glaube die Voraussetzung solcher Denkopoperationen ist.

⁶⁷ Adolf Kolping, Einleitung in die katholische Theologie, Münster²1932, 121 f.

⁶⁸ DS 3016 (Vaticanum I).

Sowohl die Einsicht in die Glaubenswirklichkeiten vermittelt der „*analogia entis*“ und vermittelt der „*analogia fidei*“ als auch der theologische Erkenntnisfortschritt vermittelt des schlussfolgernden diskursiven Erkennens werden von der Gnade getragen und geführt, bzw. sie müssen von der Gnade getragen und geleitet werden, damit der Theologe nicht in Irrtum fällt und damit er an den Glaubenswahrheiten festhält, die bei aller Erkenntnis ihre wesenhafte Dunkelheit nicht verlieren. Wir sprechen hier von der Erleuchtungsgnade. Im ersten Johannesbrief heißt es: „Seine (Gottes) Salbung (das heißt: der Heilige Geist) belehrt euch über alles“ (1 Joh 2, 27). Besonders sind hier, bei der Erleuchtungsgnade, die verschiedenen so genannten Gaben des Heiligen Geistes beteiligt, speziell die Gabe der Wissenschaft, die Gabe des Verstandes und die Gabe der Weisheit. Weil aber das Geschenk der Gnade für den, der es empfängt, immer auch Verpflichtung ist, deshalb muss das theologische Erkennen auch subjektiv stets vom Geist Gottes getragen sein und in die Kontemplation übergehen. So war es stets bei den Heiligen der Kirche, in besonders eindrucksvoller Weise bei dem heiligen Thomas von Aquin (+ 1274). Von ihm berichtet sein Biograph Wilhelm von Tocco, er habe oftmals, bevor er zu lehren und zu schreiben begonnen habe, unter einer Flut von Tränen gebetet. Der Thomas-Interpret Martin Grabmann bemerkt: „Das ganze Geistesleben des heiligen Thomas war von oben orientiert und bestimmt. Von himmlischen Höhen, denen sein Geistesauge sehnsuchtsvoll und gläubig entgegenblickte, hat er wahre Weisheit erhofft und erlebt“. Man hat von der knienden Theologie gesprochen. Das ist ein Gedanke, den man heute nur noch nostalgisch realisieren kann.

Also: Der Glaube, der dem theologischen Erkennen vorausgeht, ist von der Gnade getragen. Von der Gnade getragen und geleitet ist aber immer auch das theologische Erkennen als solches.

Darüber hinaus kann sich das theologische Erkennen in concreto auch als eine besondere Berufsgnade oder als ein Amtsscharisma, als eine „*gratia gratis data*“, darstellen, als eine Gnade, die dem Einzelnen nicht zu seinem eigenen Nutzen gegeben wird, die vielmehr der Kirche und ihrem Aufbau zugute kommt oder zugute kommen soll. Anders ausgedrückt: Das theologische Erkennen kann auch vom Amtsscharisma des Theologen getragen sein, das ihm als einem theologischen Lehrer zukommt. Theologische Lehrer sind die theologischen Lehrer im eigentlichen Sinne, das heißt: die Professoren der Theologie, und die Bischöfe und der Papst, jeweils auf ihre Weise. Ihnen kommt ein spezifisches Amtsscharisma zu, sofern sie sich dem nicht wider-setzen. Es wird ihnen mit ihrer amtlichen Bestellung durch die Kirche von Gott

verliehen - um der Kirche willen. Es steht im Dienste der Erkenntnis und der Verkündigung des Gegläubten, und es soll den kirchlichen Lehrer beim Vollzug seiner Aufgaben in spezifischer Weise unterstützen. Die Theologen und auch die Bischöfe können sich allerdings im Einzelfall dieser Gnadengabe gegenüber als unwürdig erweisen oder sie verschleiern oder verraten. Ich denke, das geschieht heute mehr denn je. Beim Amtsscharisma des theologischen Lehrers handelt es sich um eine übernatürliche Ausstattung, die den amtlich bestellten Theologen der Kirche sowie dem Bischof und dem Papst zukommt. Sie erfährt gleichsam eine Verdichtung im Charisma der Unfehlbarkeit, das unter bestimmten Voraussetzungen dem Papst und den Bischöfen zukommt.

Thomas von Aquin (+ 1274) vergleicht den theologischen Lehrer und den Bischof mit dem Architekten, der den Bau entwirft, und den Seelsorger mit dem Arbeiter, der den Bau nach diesem Plan ausführt⁶⁹. Wohin das führt, wenn die Bauarbeiter den Plan des Architekten missachten, das brauche ich hier im Einzelnen nicht zu erläutern. Man könnte freilich auch fragen: Was ist, wenn kein Plan geliefert wird oder wenn der Plan schlecht und liederlich erstellt worden ist?

Gnadenhaft ist somit das Glauben, das dem theologischen Erkennen vorausgeht, und das theologische Erkennen als solches, und das wiederum in spezifischer Weise, wenn es gestützt ist durch das Amtsscharisma des Theologen, das wir als „*gratia gratis data*“ verstehen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass der Nichtgläubige nicht gegebenenfalls das verstandesmäßig Erkennbare an einem Glaubenssatz erfassen kann, dass er nicht gegebenenfalls den Sinngehalt einer Glaubensaussage begreifen kann. Er kann gegebenenfalls den Sinngehalt einer Glaubensaussage begreifen, aber er kann das nicht in einer ganz sachgemäßen Weise, da er nicht getragen wird von der gläubigen Überzeugung, dass mit diesen Gedankengängen die übernatürlichen Wirklichkeiten gemeint sind. Ihm fehlt das Glaubenslicht, das „*lumen fidei*“. Dieses ist hier so bedeutsam, dass es auch den schlichten Sinngehalt jeder einzelnen Glaubensaussage in einem anderen Licht erscheinen lässt⁷⁰.

5. Theologie und Philosophie.

⁶⁹ Thomas von Aquin, *Disputationes quodlibetales*, Quodlibetum I, 14.

⁷⁰ Adolf Kolping, *Einleitung in die katholische Theologie*, Münster²1963, 121 - 123.

Von jeher ist für die Theologie die Philosophie unentbehrlich gewesen. Die Theologie nimmt viele Wissenschaften in Dienst, sie muss viele Wissenschaften in Dienst nehmen, vor allem aber nimmt sie die Philosophie in Dienst, muss sie die Philosophie in Dienst nehmen, die sich als Universalwissenschaft definiert. Die Theologie braucht die Philosophie als Fundament oder zur Sicherung des Fundamentes des Glaubens einerseits und für den begrifflichen und methodischen Ausbau der Theologie als einer Glaubenswissenschaft, also für das Verstehen des Geglaubten, andererseits. Man kann das Verhältnis von Theologie und Philosophie in gewisser Weise in Analogie sehen zu dem Verhältnis von Einzelwissenschaften und Philosophie.

Darüber hinaus spricht der Philosoph Peter Wust (+ 1940) noch von dem existentiellen Wert der Philosophie für die Theologie und für den Glauben, wenn er feststellt, dass der Glaube und die Theologie, die eines wachen Geistes bedürften, den Geist bis zur äußersten existentiellen Wachheit aus der alltäglichen Lebensdumpfheit aufrüttelten, und dass es gerade die Philosophie sei, die der Theologie und dem Glauben diesen wachen Geist schenke⁷¹.

Für die Theologie ist von jeher die Philosophie für ihren begrifflichen und methodischen Ausbau unentbehrlich gewesen. Genauer gesagt bedarf die Theologie der Philosophie materialiter für ihre rationale Grundlegung, und formaliter bedarf sie ihrer für den begrifflichen und methodischen Ausbau ihrer Wissenschaft und für das tiefere Verständnis des Glaubens, für den „intellectus fidei“. Dabei weckt die Philosophie gleichzeitig das Interesse für existentielle Fragen und ebnet schon dadurch den Weg zur Offenbarung und zur Wissenschaft von der Offenbarung.

Abgesehen davon bedarf die Theologie der zeitgenössischen Philosophie zum einen um ihrer Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist willen - auch das ist eine bedeutende Aufgabe der Theologie, speziell der Fundamentaltheologie - und zum anderen um der Vertiefung ihrer selbst willen.

Auf Grund ihres radikalen Fragens gelangt die Philosophie zur natürlichen Gotteserkenntnis, zur Erkenntnis der „causa prima“, des „ens a se“. Das ist eine Erkenntnis, die die Voraussetzung für einen rational begründeten Glauben an den Gott der Offenbarung ist. Logisch gesehen, führt der Weg vom Gott der Philosophen zum Gott der Offenbarung. Wenn ich das

⁷¹ Peter Wust, *Der Mensch und die Philosophie*, Münster 1946, 95.

„logisch“ betone, tue ich das deshalb, weil dieser logische Weg nicht unbedingt im Lebensvollzug der Weg zum Gott der Offenbarung ist⁷². Die Philosophie führt uns zur Existenz Gottes und zur Existenz der unsterblichen Geistseele, wie Emmanuel Kant es ausdrückt. Diese beiden philosophischen Wahrheiten sind nicht nur die Voraussetzung für das Christentum, sondern für jede Religion.

Thomas von Aquin (+ 1274) stellt fest: „Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“⁷³. „... ad hoc quod sciatur quid homines senserint ...“, das ist heute oft das Konzept der Philosophie.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Der Theologe braucht die Philosophie für die Systematisierung seiner Wissenschaft und für ihre geistige Durchdringung sowie für ihre rationale Rechtfertigung, er braucht sie also formaliter und materialiter. In diesem Sinne ist die Philosophie die Magd der Theologie, „philosophia ancilla theologiae“. Das gilt selbstverständlich nur in diesem Sinne, nicht in sich. Das zu betonen, ist angebracht, da man der Scholastik immer wieder den Vorwurf gemacht hat, mit dem Axiom „philosophia ancilla theologiae“ bestreite sie den Eigenwert der Philosophie.

Die Theologie darf nicht verkennen, dass die Philosophie eine selbständige Wissenschaft ist. Aber: „Würde man lediglich ihre Selbständigkeit (die Selbständigkeit der Philosophie) anerkennen, ihre Gebundenheit an die Theologie aber verwerfen, huldigte man einem einseitigen Naturalismus, dem die Fülle der im Christentum geoffenbarten göttlichen Wahrheit verborgen geblieben ist. Würde man dagegen die positive Gebundenheit an die Theologie so überbetonen, dass dadurch ihre Selbständigkeit und ihre Eigenart, mit den natürlichen Erkenntnisquellen zu arbeiten, aufgehoben würde, verschiebe man sich einem einseitigen Supranaturalismus, der der natürlichen Ordnung nicht gerecht wird ...“⁷⁴.

Es ist aber nicht nur die Philosophie vonnöten für die Theologie. Die Theologie bedarf nicht nur der Philosophie, sie bedarf auch der Geschichte. Auch sie spielt hier eine entscheidende Rolle mit. Mit Recht erklärt der Kirchenvater Hieronymus (+ 419): „Multi labuntur errore

⁷² Vgl. die knappe und informative Darstellung bei Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg ⁴1975, 212 - 221. Pfeil sieht hier das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie in der Parallelität der Einzelwissenschaften und der Philosophie.

⁷³ Thomas von Aquin, Commentarius in Aristotelem, De caelo et mundo lib. I, cap.10, lect.22, n.8 (Leonina III, 91).

⁷⁴ Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg ⁴1975, 216.

propter ignorantiam historiae“ - „viele geraten in Irrtum wegen der mangelnden Kenntnis der Geschichte“⁷⁵.

6. Wichtige Voraussetzungen für die Theologie und für den Theologen.

Für die theologische Wissenschaft ist vor allem begriffliche Schärfe gefordert, da hier oft der Irrtum sehr nahe bei der Wahrheit liegt. Gerade im geistigen Leben, speziell in der Theologie, können ganz geringfügige Abweichungen zu großen Differenzen führen. Irrtum und Wahrheit liegen hier nahe beieinander. Davon zeugt jeder Disput über eine religiöse Frage. Was allgemein im geistigen Leben gilt, das gilt besonders für die Theologie, da die Wirklichkeiten, mit denen sie sich beschäftigt, noch weit subtiler sind als die Gegenstände, mit denen sich die anderen Wissenschaften beschäftigen. Mit der begrifflichen Klarheit muss sich die Zielstrebigkeit verbinden. Die Forderung nach einer möglichst klaren und damit auch zielstrebigem Darstellung ist in der Theologie von grundlegender Bedeutung. Es ist eine spezielle Versuchung der Theologie, um größerer Lebendigkeit willen einen theologischen Gedanken immer wieder mit anderen Worten zum Ausdruck zu bringen. Das dient dann nicht der Klarheit, führt vielmehr dazu, dass die gemeinte Sache leicht in nebelhafte Ungenauigkeit und bedeutungsvolle Dunkelheit schwimmt. Die größere Lebendigkeit wird hier um den Preis einer größeren Ungenauigkeit erkaufte. So kommt man zu einer Art von journalistischer Theologie, die zwar lebendig ist, die dafür aber einen zu hohen Preis bezahlt.

Man muss hier wohl unterscheiden zwischen der wissenschaftlichen Theologie und ihrer katechetischen oder kerygmatischen Darstellung oder Vermittlung. Der Theologe bedarf eines Höchstmaßes an gedanklicher Klarheit. Erst wenn er selber diese Klarheit gefunden hat, kann er die Dinge auch auf einer niedrigeren Ebene richtig darstellen oder auch so vorlegen, dass der Hörer davon angesprochen und zur Entscheidung geführt wird. Um dieser Klarheit willen eignet sich für die Theologie besonders die lateinische Sprache, die in ihrer Prägnanz, in ihrer nüchternen Transparenz und in ihrer unbestechlichen Eindeutigkeit nicht zu übertreffen ist.

Wenn man heute vielfach fordert, die theologische Darstellung müsse weniger abstrakt sein, dürfte dem nicht selten ein gewisser Agnostizismus zugrunde liegen, der den theologischen Überlegungen keinen eigentlichen Aussagewert bzw. keinen eigentlichen Erkenntniswert zuerkennen möchte.

⁷⁵ Hieronymus, In Matthaëum I, 2 (Corpus Christianorum 77, 15).

Selbstverständlich muss man scheiden zwischen der wissenschaftlichen Zielsetzung der Theologie und ihrer pastoralen Anwendung. Die Theologie als Wissenschaft gehört nicht auf die Kanzel oder in die Katechese. Die Verkündigung, das Kerygma, muss wohl unterschieden werden von der wissenschaftlichen Behandlung und Darstellung der Theologie, aber sie ist das Rückgrat der Verkündigung. Der Verkündiger muss sie gewissermaßen im Hinterkopf haben⁷⁶.

Weil die Theologie genau und zielstrebig sein muss, deswegen muss der Theologe und der, der es werden will, eine hinreichende intellektuelle Begabung haben. Diese wird normalerweise ausgewiesen in der Absolvierung einer höheren Schule. Die günstigste Vorbereitung für das Studium der Theologie ist nach wie vor die Absolvierung eines humanistischen Gymnasiums.

Das Fach Theologie berührt sich mit vielen Gebieten der menschlichen Kultur, und eine gewisse Welterkenntnis ist die Voraussetzung für eine vertiefte Erkenntnis der Offenbarung. Notwendig ist die Vertrautheit mit den gesicherten Ergebnissen der Weltentstehung, mit der Struktur der materiellen Welt, mit den Lebensvorgängen und den Mechanismen des menschlichen Lebens. Sodann ist die Fähigkeit zur Abstraktion eine unerlässliche Bedingung für Theologen. Schon deshalb, weil die Theologie philosophische Kenntnisse zur Grundlage hat bzw. weil die theologischen Begriffe nicht ohne die philosophische Begrifflichkeit verstanden und verwendet werden können. Speziell sind gute Kenntnisse in dem philosophischen Traktat der Logik und der Metaphysik eine unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft. Hinzu kommen die Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein. Speziell auf die lateinische Sprache kann man nicht verzichten, damit der Theologe die dogmatischen, liturgischen und juristischen Texte der lateinischen Kirche in der Muttersprache verstehen kann. Zudem bedarf die katholische Kirche als universale Kirche einer Muttersprache, die allen Völkern zugänglich ist und die ihre Universalität unterstreicht, die Universalität „*loco et tempore*“. Nicht zuletzt eignet sich die lateinische Sprache besonders gut für eine klare Gedankenführung, wie wir sagten.

Außer den intellektuellen Erfordernissen gibt es noch wichtige ethische Dispositionen, die als „*conditio sine qua non*“ gegeben sein müssen. Diese folgen aus der näheren Bestimmung des theologischen Erkennens, wie ich das im Einzelnen darzulegen versucht habe. Hier ist zu-

⁷⁶ Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster ²1963, 138 f.

nächst zu erinnern an die Freiheit von ungeordneter Anhänglichkeit an das Irdische. Im Buch der Weisheit lesen wir: „Verkehrte Gedanken nämlich trennen von Gott, und die herausgeforderte Gottesmacht stößt von sich den Toren. Denn in eine üfelsinnende Seele geht die Weisheit nicht ein, noch wohnt sie in einem Leibe, der der Sünde verfallen ist. Der heilige Geist der Zucht nämlich flieht Falschheit und hält sich fern von unverständigen Gedanken und wird verscheucht, wenn Ungerechtigkeit sich naht“ (Weish 1, 3 - 5).

Ein zweiter Punkt ist die ethische Reinheit des Wollens. Man kann nur dann Eingang finden in Gottes Welt, wenn man sich ganz für sie öffnet und dabei bemüht ist um die ethische Reinheit des Wollens. Diese muss ihren Ausdruck auch finden in einer gewissen Askese. Gerade die Gier nach Sinnengenuss zerstört die seelische Ruhe und damit die freudige Aufgeschlossenheit für Gott. Speziell das Fasten war zu allen Zeiten ein wichtiges Hilfsmittel zur theologischen Erkenntnis, ebenso wie das Gebet. Eine schlechte Disposition für den Theologen ist auch die Indienstnahme seiner Wissenschaft für materielle Vorteile, die Instrumentalisierung dieser Wissenschaft. Hier geht es um die Forderung der Lauterkeit. Im ersten Timotheusbrief wird davor gewarnt, die Religion als eine Quelle des Gewinnes anzusehen. Da heißt es: „... denn wir haben nichts in die Welt mitgebracht, weil wir auch nichts hinausbringen können. Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, wollen wir uns damit zufrieden geben. Die aber reich werden wollen, fallen in Versuchung und Schlinge und viele unsinnige und schädliche Begierden, die die Menschen in den Abgrund ziehen zu Verderben und Untergang. Denn die Wurzel aller Übel ist die Liebe zum Geld. Manche, die danach beehrten, irrten vom Glauben ab und peinigten sich selbst mit vielen Schmerzen“ (1 Tim 6, 5 - 10).

Von grundlegender Bedeutung für die theologische Erkenntnis ist endlich die Liebe. Das Wissen bläht auf ohne die Liebe, während die Liebe ohne das Wissen in Irrtum gerät. Erst wenn die Wissenschaft sich mit der Liebe verbindet, ist sie aufbauend (vgl. 1 Kor 8,1).

Askese, Lauterkeit, innere Freiheit usw. das sind natürliche Voraussetzungen für die theologische Wissenschaft. Es gibt aber auch übernatürliche. Hier ist zunächst der Glaube zu nennen. Bei Jesaja heißt es bereits: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen“ – „nisi credideritis non intelligetis“ (Jes 7,9). Der Ungläubige erfasst die übernatürlichen Wirklichkeiten nicht in ihrer Tiefe. Ich sagte, dass sich die Theologie wesentlich von der Religionswissenschaft unterscheidet. Die Religionswissenschaft versteht das Christentum als eine Erscheinung der menschlichen Kultur und begnügt sich mit dem äußeren Verstehen seiner

Aussagen. Deren eigentlicher Sinngehalt wird aber erst durch den Glaubensakt erfasst. Ein Ungläubiger kann zwar Religionswissenschaftler, nicht jedoch Theologe im eigentlichen Sinn bzw. im Verständnis der katholischen Theologie sein.

Sehr schön erläutert Anselm von Canterbury (+ 1109) diesen Gedanken in einem seiner Briefe. Dort sagt er: „Zuvor ist das Herz durch den Glauben zu reinigen, wie es von Gott heißt: 'Er reinigte durch den Glauben ihre Herzen' (Apg 15,9) ... So ist's in der Tat, was ich sage: wer nicht zuerst glaubt, wird auch nicht zur theologischen Erkenntnis kommen! Wer nämlich nicht zuerst glaubt, wird nicht eine religiöse Erfahrung der Gesamtwirklichkeiten machen, und wer keine Erfahrung macht, kann nicht zur Erkenntnis vordringen. Denn wie die persönliche Erfahrung, die man von einer Sache hat, das bloße Hörensagen weit hinter sich lässt, so sehr überwältigt das Wissen dessen, der die Erfahrung hat, die Kenntnis dessen, der bloß davon gehört hat. Und der Geist ohne Glaube und Gehorsam gegen Gottes Gebote wird nicht bloß daran gehindert, voranzuschreiten zur Einsicht in tiefere Wahrheiten, sondern die einmal geschenkte Einsicht wird sogar wieder entzogen und selbst der Glaube vernichtet, wenn man ein gutes Gewissen vernachlässigt“⁷⁷.

Die erste übernatürliche Bedingung für die sachgemäße Beschäftigung mit der Theologie ist also der Glaube, eine zweite ist die überzeugte Kirchlichkeit. Denn der katholische Theologe empfängt den eigentlichen Gegenstand seiner Erkenntnisbemühung, die Offenbarung Gottes, nicht aus toten Texten, sondern aus der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche: „Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi“ (Röm 10, 17). Der katholische Theologe erhält die Offenbarung aus der Hand der Kirche, wenngleich er auch mitarbeitet an der Erforschung der geschichtlichen Grundlagen der Offenbarungspredigt. Aber das entscheidende Medium der Vermittlung ist die Lehre der Kirche. Deshalb muss das theologische Erkennen von einer überzeugten Kirchlichkeit getragen sein, von jener Haltung, die man als „Sentire cum ecclesia“ zu bezeichnen pflegt. Der Theologe muss sich als Glied des Volkes Gottes wissen und glauben und sich der Kirche als „Gottes Pflanzung“ verbunden fühlen. Die Kirche ist mehr als ein soziologisches Gebilde. Sie ist das Mysterium Gottes in dieser Welt, der fortlebende Christus. Augustinus (+ 430) erklärt: „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas“⁷⁸.

⁷⁷ Anselm von Canterbury, *Epistula de Incarnatione Verbi*, c. 1.

⁷⁸ Augustinus, *Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti*, 6 (vgl. M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Freiburg ^{8/9}1932, Nr. 1581).

Besteht auch zunächst in der theologischen Forschung und Lehre, in der wissenschaftlichen Arbeit des Theologen, kein Unterschied zwischen jenem Theologen, der Priester ist und jenem, der Laie ist, sofern auch Laien an der *Missio canonica* der Kirche in allen Bereichen der Verkündigung teilhaben können - immer hat es auch Lientheologen gegeben -, macht doch kein Geringerer als der französische Dominikaner, der Theologe Yves Congar - in den letzten Jahren seines Lebens war er Kardinal -, auf einen feinen Unterschied aufmerksam, der hier obwaltet. Er stellt nämlich fest, die Laien würden nicht wie die Priester Theologie treiben, sie hätten „nicht die gleiche Einwurzelung in der Tradition der Kirche“ wie die Priester⁷⁹. Dabei übersieht Congar keineswegs die positiven Seiten einer theologischen Tätigkeit der Laien für die Kirche. Im Altertum waren die bedeutendsten Theologen ohnehin Laien, wie Justin (+ um 165), Tertullian (+ nach 220), Clemens von Alexandrien (+ vor 215), Origenes (+ 253/254) und andere. In Augustinus (+ 430) begegnet uns hingegen ein beredtes Beispiel dafür, wie dieser Kirchenvater sich „erst durch seine Tätigkeit als Priester und Bischof ... in das christliche Glaubensgut so eingearbeitet hat, dass er der Größte der abendländischen Kirchenväter werden konnte“⁸⁰. Beim Lientheologen fehlt jene totale Entscheidung, wie sie die priesterliche Existenz oder auch die Ordensexistenz in einem Leben nach den evangelischen Räten bestimmt, die tief in das persönliche Leben eingreift - idealiter. Das spezifische Ethos, das sich daraus ergibt, muss freilich durchgehalten werden. Letztlich geht es hier um das Moment des existentiellen Zeugnisses, das der priesterlichen Existenz und der Ordensexistenz in einer Weise inhärent ist, die objektivierbar oder zumindest leichter objektivierbar ist, und um die deutlichere Identifikation mit der Kirche.

Ein wichtiges Moment in der theologischen Arbeit ist das Gebet. Ich erwähnte es bereits im Zusammenhang mit der Askese. Thomas von Aquin hat niemals zur Feder gegriffen, ohne zuvor inständig und oftmals unter Tränen zu Gott gebetet zu haben⁸¹. Dabei hat das Gebet um die Gaben der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn eine besondere Bedeutung, damit der Theologe nicht den Schwierigkeiten erliegt, die seinem religiösen Leben aus den theologischen Studien erwachsen. Ein Kirchenvater, Evagrius Ponticus (+ um 400), sagt einmal: „Si theologus es, recte orabis, et si recte orabis, theologus es“⁸². Die Vertrautheit mit dem Gebet

⁷⁹ Yves Congar, *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957, 459 f.

⁸⁰ Adolf Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster ²1963, 156.

⁸¹ Martin Grabmann, *Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München ⁷1946, 36.

⁸² Pseudo-Nilus, *Oratio* 60 (PG 79,1180 B). Vgl. Adolf Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster ²1963, 151-157.

scheint auch eher der priesterlichen Existenz und dem Leben nach den evangelischen Räten konform zu sein.

In den Voraussetzungen: Gnade, Kirchlichkeit und Gebet ist bereits die für den Theologen unerlässliche Forderung nach der religiösen Praxis enthalten, nach einer intensiven religiösen Praxis, die jene des Durchschnittskatholiken weit hinter sich zurücklässt. Der US-amerikanische Weihbischof Fulton J. Sheen, der vor Jahrzehnten als Rundfunkprediger bekannt geworden ist, vergleicht in seiner Schrift „Einführung in die Religion“ die Theologie ohne religiöse Praxis mit Menschen, die mit Milchkannen klappern, aber keine Milch trinken⁸³. Ich denke, ich verrate kein Geheimnis, wenn ich daran erinnere, dass die Misere der Theologie heute zu einem großen Teil in der Missachtung der übernatürlichen Voraussetzungen der Theologie - der Gnade, der Kirchlichkeit und des Gebetes - ihren Grund hat und nicht zuletzt in der fehlenden oder mangelhaften religiösen Praxis des Theologen bzw. in der Absenz des ernsthaften Bemühens auf Seiten des Theologen, entsprechend dem bekundeten Glauben zu leben.

Sehr schön fasst Thomas von Aquin die Erfordernisse für den Theologen zusammen, wenn er dem Novizen Frater Johannes einige Hinweise gibt. Er schreibt: „Weil du, in Christo vielgeliebter Johannes, von mir Auskunft begehrt hast, wie du zur Aneignung des Wissensschatzes studieren sollst, so gebe ich dir hierüber folgende Ratschläge: Ziehe es vor, zuerst durch Bächlein zum Wissen zu gelangen und nicht sofort in das Meer des Wissens dich zu stürzen, da man vom Leichterem zum Schwierigen fortschreiten muss. Das ist meine Mahnung und deine Unterweisung. Ich mahne dich, schweigsam zu sein und ungern ins Sprechzimmer zu gehen. Sei auf die Reinheit des Gewissens bedacht. Höre nicht auf, dem Gebet dich hinzugeben. Liebe es, recht fleißig in der Zelle zu sein, wenn du in den Weinkeller des Wissens geführt werden willst. Zeige dich allen gegenüber recht liebenswürdig. Kümmere dich nicht um das Tun und Lassen anderer. Sei auch mit niemand allzu vertraut, da zu große Vertraulichkeit Verachtung erzeugt und sehr leicht vom Studium ablenkt. Mische dich ja nicht in das Reden und Handeln der Weltleute. Fliehe alles Herumschweifen außerhalb des Klosters. Unterlasse es nicht, in die Fußstapfen der Heiligen und der Guten zu treten. Achte nicht darauf, von wem du etwas hörst, sondern präge alles Gute, das gesprochen wird, im Gedächtnis ein. Gib dir Mühe, alles, was du liest und hörst, auch gründlich zu verstehen. Suche in allen Zweifeln dich zur Gewissheit durchzuringen. Sei bestrebt, soviel du kannst, in der Rüstkammer deines Geistes zu bergen. Was für dich zu hoch ist, danach trachte nicht. Wenn

⁸³ Fulton J. Sheen, Einführung in die Religion, Aschaffenburg 1958, 26.

du diesen Fußspuren folgst, dann wirst du im Weinberg des Herrn der Heerscharen nützliche Blüten und Früchte hervorbringen, solange du das Leben hast. Wenn du dies befolgst, so wirst du das erreichen, wonach du dich sehnst. Lebe wohl“⁸⁴.

Die Theologie wird zu einer Karikatur, wenn der Theologe nicht eine intensive religiöse Praxis aufweist. Das gilt für den Laien nicht weniger als für den Priester. Theologie ohne Glauben, ohne praktizierten Glauben ist extrem zerstörerisch. Hier liegen wohl die eigentlichen Wurzeln der Misere der Theologie und infolgedessen der Misere der Kirche, damit aber auch einzelner Probleme der Kirche, wie etwa das Problem des fehlenden Nachwuchses im Priesterstand und im Stand derer, die die evangelischen Räte leben.

7. Einteilung der Theologie.

Es gibt eine Fülle von Disziplinen in der Theologie, mehr als zehn bereits, wenn man nicht die Spezialdisziplinen einbezieht, wenn man also nur das normale Grundstudium des Theologen in den Blick nimmt. Die vielen Disziplinen dokumentieren die Vielfalt dieser Wissenschaft. Sie sind, geschichtlich betrachtet, nacheinander entstanden und daher ein Ausweis der fortschreitenden Sensibilität der Theologen gegenüber den Fragen, die diese Wissenschaft in sich schließt und aufgibt: Dabei ist der Aufbau der Theologie bzw. die Abgrenzung der einzelnen Disziplinen voneinander variabel, je nach der besonderen Vorliebe oder den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Allerdings kann der Aufbau nicht beliebig sein, er muss schon innerlich durchdacht sein und es muss darin der tiefe innere Zusammenhang der Disziplinen und ihre Harmonie, ihre Zuordnung zueinander zum Ausdruck kommen. In der Theologie geht es hier nicht nur um die innere Logik der einzelnen Disziplinen, sondern auch um ihre Zuordnung zueinander.

Normalerweise teilt man die Theologie in historische, systematische und praktische Disziplinen ein. Zu den systematischen Disziplinen rechnet man dann die Fundamentaltheologie, die Dogmatik und die Moral. Gerade diese Bezeichnung ist fragwürdig, sofern jede Disziplin eine systematische Aufgabe hat, wenn sie Wissenschaft sein will. Außerdem ist die Systematik der Glaubenswahrheiten in jenen besagten drei Disziplinen nicht unbedingt die einzige Aufgabe, vielleicht nicht einmal die vordringlichste. Daher hat man verschiedentlich andere Einteilungsmodelle vorgelegt: So spricht Jakob Bilz in seiner Einführung in die Theologie von der

⁸⁴ Martin Grabmann, Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung, München ⁷1946, 52 f.

Untersuchung der Heilsökonomie in ihrem Werden, also von dem Werden der Offenbarung (biblische Theologie) und ihrer Weitergabe und ihrem Weiterleben in der Kirche (kirchengeschichtliche Theologie), von ihrem Inhalt oder Wahrheitsgehalt (doktrinale Theologie) und von ihrem Ziel oder ihrer Aufgabe (pastorale Theologie)⁸⁵. Andere nehmen die Dogmatik, die Moral und die Fundamentaltheologie als theologische Stammdisziplinen, ordnen diesen dann die biblisch-kirchengeschichtlichen Disziplinen als vorbereitende Hilfswissenschaften vor, um ihnen dann die Disziplinen der praktischen Theologie als ausführende Hilfswissenschaften nachzuordnen⁸⁶. Dabei hat man noch im Einzelnen darauf hingewiesen, dass die praktischen Disziplinen jeweils aus dem Zentrum der Stammdisziplin der Dogmatik herauswachsen, so zum Beispiel das Kirchenrecht und die Pastoraltheologie aus der Lehre von der Kirche, die Aszetik aus der Lehre von der Gnade⁸⁷.

Es gibt noch weitere Differenzierungen dieser Einteilung, die aber im Grunde nichts Neues bringen⁸⁸. Auf jeden Fall gipfelt alle Theologie in der Dogmatik. Darauf hat auch Matthias Joseph Scheeben (+ 1888) in seinem mehrbändigen Handbuch der Dogmatik hingewiesen, dessen erster Band sich mit der theologischen Erkenntnislehre beschäftigt. Alle Theologie ist im Grund deswegen dogmatische Theologie, weil es in ihr um die von der Kirche verkündete Offenbarung geht, die in ihren wichtigsten Bestandteilen zu Dogmen kristallisiert ist. Scheeben sagt in seiner Erkenntnislehre: „Die wissenschaftliche Theologie heißt dogmatische Theologie, inwiefern die Offenbarungslehren, wenigstens in ihren Hauptbestandteilen Dogmen sind, das heißt als gesetzliche Normen des Glaubens und Denkens in einer religiösen Gesellschaft, der Kirche, vorgelegt werden und Geltung haben, und als solche Dogmen in ihr behandelt werden. Weil nun bei der wahren und katholischen Theologie diese Behandlungsweise wesentlich ist, so bildet die dogmatische Theologie an sich nicht etwa eine Art oder gar nur einen Zweig der wahren Theologie; sie ist vielmehr mit derselben identisch, ist eigentlich die Theologie schlechthin“⁸⁹.

⁸⁵ Vgl. Jakob Bilz, *Einleitung in die Theologie*, Freiburg 1935, 49 - 63.

⁸⁶ Gaston Rabeau, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Paris 1926, 235; vgl. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Bd. XV, Paris 1930 ff, Spalte 494.

⁸⁷ Johannes Brinktrine, *Offenbarung und Kirche I*, Paderborn ²1947, 12 - 18.

⁸⁸ Adolf Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster ²1963, 116 ff.

⁸⁹ Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. I, Freiburg 1878, Nr. 2.

Anders ist hier die Konzeption bzw. das Selbstverständnis der reformatorischen Theologie, die sich rein von der Schrift her versteht oder definiert, theoretisch jedenfalls. Dabei ist wohl zu sehen, dass in der Praxis auch hier die Inkonsequenz das Szepter führt, wenn die Gemeinschaft der Kirche und ihr Glaube doch nicht belanglos sind für die Interpretation der Heiligen Schrift.

Die zentrale Bedeutung der Dogmatik für die Theologie kann jedoch nicht grundsätzlich die Legitimität der verschiedenen theologischen Disziplinen in Frage stellen. Mit Recht gibt es sie, weil es in der Beschäftigung mit der von der Kirche verkündigten Offenbarung verschiedene Aspekte gibt. Diese aber führen notwendig zu den verschiedenen theologischen Disziplinen. Das, was diese zusammenhält, ist ihr Formalobjekt, immer geht es in ihnen um Gott, soweit er sich geoffenbart hat. Die Klammer ist hier das „Deus in quantum revelatus“.

Die Gefahr, dass bei den verschiedenen Einzeldisziplinen der Theologie der theologische Charakter in den Hintergrund tritt oder gar verloren geht, ist natürlich gegeben. Das ist klar. Die christliche Gesellschaftslehre, die aus der Moraltheologie hervorgegangen ist, beschäftigt sich beispielsweise mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und setzt diese in Beziehung zur Offenbarung Gottes. In ihr besteht nun die Versuchung, dass sie sich so sehr mit den empirisch begegnenden gesellschaftlichen Verhältnissen beschäftigt, dass sie dabei vergisst, dass sie erst dann eine theologische Wissenschaft wird, wenn sie die Offenbarungsaussagen zur Erkenntnisgewinnung einsetzt. Ähnlich verhält es sich mit der Kirchengeschichte, mit der Exegese und auch mit der Moraltheologie, wo nicht selten medizinische und tiefenpsychologische Fragen die Aufmerksamkeit so sehr fesseln, dass darüber die theologischen vergessen werden. In der Pastoraltheologie können beispielsweise die Fragen der Menschenführung und Menschenbeeinflussung einen so breiten Raum einnehmen und so sehr das Interesse beanspruchen, dass sie ihren Charakter als theologische Disziplin völlig verliert.

In der übernatürlichen Theologie geht es letztlich stets um die von der Kirche gepredigte Offenbarung, die in ihren wichtigsten Bestandteilen aus den Dogmen besteht. Abgesehen von der Fundamentaltheologie, die die Offenbarung als Ganzes in den Blick nimmt und von außen an sie herantretend deren Tatsächlichkeit nachweist, beweist die übernatürliche Theologie ihre Positionen stets aus der Offenbarung, die sie als Wort Gottes versteht⁹⁰.

⁹⁰ Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster²1963, 129 - 132.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die katholische Theologie versteht sich als den Versuch, auf methodische Weise zusammenzustellen und tiefer zu verstehen, was der Christ auf Grund der von der Kirche verkündeten Offenbarung glaubt. Kürzer ausgedrückt: Die katholische Theologie versteht sich als die Erkenntnis des Geglaubten auf systematische Weise, und das dem Umfang und dem Inhalt nach. Damit ist klar ausgesagt, dass der Glaube die Grundlage der Theologie ist und ihre unersetzbare Voraussetzung⁹¹.

8. Wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Theologie.

Dabei können wir jedes denkerische Bemühen des einzelnen Christen um die Wahrheiten des Glaubens durchaus schon als Theologie bezeichnen. Im Gegensatz zur professionellen Theologie handelt es sich hier jedoch um eine vorwissenschaftliche Theologie. Aber auch sie ist legitim, ja notwendig.

Die wissenschaftlich-theologische Erkenntnis ist von der vorwissenschaftlich-theologischen Erkenntnis nur graduell verschieden. Man kann hier keinen Unterschied der Art oder der Gattung konstatieren. Jeder, der über seinen Glauben nachdenkt und ihn zu verstehen sucht, treibt Theologie, vorwissenschaftliche Theologie.

Solange an den Universitäten noch ehrlich nach der Wahrheit gefragt wird, haben die theologischen Fakultäten hier ihre Berechtigung. Das setzt freilich voraus, dass die Theologie ihren Prinzipien treu bleibt und dass sie nicht zur Ideologie erstarrt und dass sie „sine ira et studio“ nach der Wirklichkeit fragt.

Fragwürdig wird indessen das Verbleiben der Theologie an den staatlichen Universitäten, wenn man mit Karl Barth (+ 1969), Dietrich Bonhoeffer (+ 1943) und Friedrich Gogarten (* 1887) die Auffassung vertritt, das Christentum sei keine Religion, sondern die Überwindung der Religion, die ihrerseits nichts anderes sei als der Versuch des Menschen, sich gegenüber der Offenbarung des lebendigen Gottes abzuschirmen. Wenn es keine Verständigung mit den weltlichen Wissenschaften gibt, dann kann die Theologie nur noch den Exodus aus dem Reigen der universitären Wissenschaften vollziehen.

9. Praktische und spekulative Wissenschaft.

⁹¹ Ders., Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen - Enkheim 1971, 68.

In der Scholastik wurde immer wieder die Frage erörtert, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, ob es in ihr mehr um die Erkenntnis als um das menschliche Handeln gehe.

Thomas von Aquin meint, die Theologie beschäftige sich sowohl mit den theoretischen Wahrheiten über Gott als auch mit den praktischen, die die Normen unseres Handelns darstellten, sie sei jedoch mehr theoretisch oder spekulativ als praktisch, da ihr Ziel die vollkommene Erkenntnis, die Schau Gottes sei, die das Wesen der ewigen Seligkeit darstelle, woraufhin alle menschlichen Taten ausgerichtet seien.

Im Gegensatz zu Thomas sind die Theologen, die mehr von Augustinus (+ 430) geprägt sind, der Meinung, die Theologie sei primär eine praktische Wissenschaft, weil sie mehr dem Tun dienen solle und weil sie letztlich auf die Liebe hin ausgerichtet sei. Bonaventura (+ 1274) beispielsweise sieht das primäre Ziel der Theologie darin, dass wir gut werden, dass wir unser Heil wirken, „ut boni fiamus“. Es ist schwer, hier zu einer Entscheidung zu kommen.

Diejenigen, für die der Glaube entscheidend ist, sehen in der Theologie eher eine theoretische oder spekulative Wissenschaft. Diejenigen, für die die Liebe im Vordergrund steht, sehen in der Theologie eher eine praktische Wissenschaft.

Die Frage, ob die Theologie mehr theoretischer oder spekulativer oder mehr praktischer Natur ist, hängt letztlich an der Frage nach dem Wesen des Menschen. Wenn der Mensch primär ein erkennendes Wesen ist, so ist die Theologie in erster Linie eine theoretische Wissenschaft. Ist der Mensch aber primär ein liebendes Wesen, so ist die Theologie in erster Linie eine praktische Wissenschaft. Es kommt halt darauf an, welches Moment man in der geistigen Struktur des Menschen stärker akzentuiert, den Intellekt oder den Willen.

Praktische oder konkrete Bedeutung erhält diese Frage etwa, wenn man entscheiden soll, ob Meditation oder Gebet für den Priesteramtskandidaten wichtiger sind als die theologische Wissenschaft.

10. Wissenschaft oder Weisheit?

Im Gefolge dieser Kontroverse fragt die Scholastik auch, ob die Theologie Weisheit oder Wissenschaft sei. Die Antwort auf diese Frage ist bestimmt durch die Definition von Weisheit einerseits und von Wissenschaft andererseits. Thomas von Aquin versteht zwar auch die Theologie primär als Weisheit, nicht anders als Bonaventura, aber er definiert die Weisheit anders. Weise ist nach ihm jener, der die tiefste Ursache eines bestimmten Wissensgebietes betrachtet, deswegen ist der, der Gott betrachtet, im höchsten Maß weise. Bonaventura bestimmt demgegenüber die Weisheit als Gotteserkenntnis aufgrund der Frömmigkeit, als Gotteserkenntnis, die der Mensch im Kult und in der Anbetung erstrebt, die Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe entrichtet werden. Als Weisheit im eigentlichen Sinne versteht Bonaventura die erfahrende Erkenntnis Gottes, die „cognitio Dei experimentalis“, die er zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes zählt und deren Wesen er im Verkosten der Liebeshwürdigkeit Gottes erkennt⁹².

Also: Thomas von Aquin versteht die Theologie als Weisheit, weil sie die tiefste Ursache nicht nur eines bestimmten Wissensgebietes erforscht, sondern die tiefste Ursache von allem. Bonaventura versteht sie als Weisheit, weil sie ihr Ziel in der Frömmigkeit, im Kult und in der liebenden Verbundenheit mit Gott hat oder weil sie in der Mystik gipfelt, in der „cognitio Dei experimentalis“. Das ist die offizielle Definition der Mystik. Es bemerkenswert, dass auch hier von der „cognitio Dei“, von der Erkenntnis Gottes, die Rede ist.

11. Bestreitung des Wissenschaftscharakters der Theologie.

Der Wissenschaftscharakters der Theologie wird heute von außen und von innen in Frage gestellt. Von außen her bewusst, von innen her eher unbewusst. Von außen her hält man ihr vor, als Glaubenswissenschaft sei sie nicht profan und nicht rational, ihre Thesen seien nicht nachprüfbar, sie trage widersprüchliche Ergebnisse vor und mit manchen Behauptungen fordere sie das natürliche Denken heraus. Des Weiteren behauptet man von außen her, die Theologie diene als kirchliche Disziplin nicht der Allgemeinheit und sie sei nicht frei, weil sie abhängig sei vom kirchlichen Lehramt.

Wenn bei einer Umfrage an den deutschen Universitäten unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg die meisten Professoren aller Fakultäten für die Beibehaltung der Theologie im Bereich

⁹² Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster²1963, 131 - 135.

der Universität plädierten⁹³, so dürfte es feststehen, dass heute die Befürworter der Theologie unter den Professoren der verschiedenen Fakultäten in der Minderheit sind. Das ist ein Faktum, das auch dadurch nicht aus der Welt zu schaffen ist, dass man es seitens der Theologie weithin ignoriert. Die Leugnung des Wissenschaftscharakters der Theologie gilt nicht weniger für die moderne Theologie und ihre hermeneutische Richtung, die alle religiösen Daten auf dem inneren menschlichen Verstehen begründen und von ihm ableiten möchte, als für die objektivistische traditionelle Theologie. Der neueren Richtung der Theologie wird im Grunde teilweise der Wissenschaftscharakter noch eher abgesprochen als der älteren⁹⁴.

Im Einzelnen bestreitet man der Theologie den Wissenschaftscharakter etwa, indem man darauf hinweist, dass sie nicht die Mindestanforderungen einer allgemeinen Wissenschaftlichkeit erfüllt. Man sagt, der Theologie als Glaubenswissenschaft fehle die moderne Grundhaltung der Profanität, die Theologie berufe sich auf den Glauben und auf die Offenbarung, also auf Gott. Das bedinge auch eine mangelnde Rationalität, die Unmöglichkeit der Nachprüfbarkeit der Thesen dieser angeblichen Wissenschaft, die Widersprüchlichkeit ihrer Ergebnisse und die vielen darin vorkommenden Behauptungen, die das natürliche Denken herausforderten.

Solche Einwände sind nicht ganz neu, wenn man sich daran erinnert, dass bereits der liberale evangelische Theologe David Friedrich Strauß (+ 1873) gegenüber dem christlichen Trinitätsglauben festgestellt, er sei gegen die Vernunft. Er schreibt in diesem Zusammenhang: „Wer das Symbolum Quicumque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen“⁹⁵. Auch der Dichter Johann Wolfgang von Goethe (+ 1832) hat das Trinitätsdogma als widersprüchlich und somit als unvernünftig bezeichnet. Allgemein wurde im 19. Jahrhundert immer wieder die A-rationalität der Dogmen der Kirche behauptet und von daher die Fragwürdigkeit einer Theologie, die sich mit ihnen beschäftigt.

Zu dem Argument, die Theologie sei nicht profan und deshalb unwissenschaftlich, sei nur soviel gesagt: Bei der Erstellung einer Wissenschaft, besonders ihres eigentümlichen Gegenstandes, kann es nicht darauf ankommen, in welchem Bereich der Gegenstand gelegen ist, ob

⁹³ Karl Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 9.

⁹⁴ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ³1975, 126; vgl. Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 88 - 90.

⁹⁵ David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre I*, Tübingen 1840, 460.

er etwa profan ist oder sakral, religiös oder säkular, weltlich oder unweltlich, es geht vielmehr darum, ob der Gegenstand in seiner spezifischen Gegenständlichkeit ermittelt oder aufgewiesen wird. Niemand wird Bedenken dagegen haben, dass man die Religionswissenschaft oder Mythenforschung als Wissenschaften bezeichnet, obwohl auch ihr Gegenstand durchaus nicht profan oder rein weltlich ist. Mit diesem Argument, die Wissenschaft könne sich nur mit profanen Gegenständen beschäftigen, werden von vornherein ohne Grund die Wirklichkeit und der Anwendungsbereich der Wissenschaftlichkeit eingeschränkt⁹⁶.

Zu dem Argument, die Theologie sei widervernünftig oder arational, sei nur soviel gesagt: Wenn immer eine Lehre der Kirche wirklich der Vernunft widerspricht, erweist sie sich damit als Irrtum. Weil Gott der Schöpfer der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung ist, deshalb kann es hier keinen Widerspruch geben, so wenig, wie es in Gott einen Widerspruch geben kann. Wenn das Trinitätsdogma wirklich widersprüchlich ist, kann es auch kein Dogma sein. Allein, im Trinitätsdogma wird mitnichten behauptet, drei sei gleich eins.

Die Theologie ist rational, wie auch der Glaube rational ist. Er ist nicht nur rational, aber er ist es auch. In seinem Wesen übersteigt er die Vernunft. Die Theologie ist rational, das heißt: Wo immer eine Lehre der Kirche wirklich der Vernunft widerspricht, erweist sie sich damit notwendig als Irrtum, als nicht zur Offenbarung Gottes gehörend, denn Gott ist der Schöpfer der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung.

In einem weiteren Einwand hat man erklärt, die Theologie übe gemäß ihrem Selbstverständnis eine Funktion der Kirche aus, sie sei also eine kirchliche Disziplin, von daher könne sie nicht, der Allgemeinheit dienen, wie das bei allen anderen Wissenschaften der Fall sei.

Dagegen ist festzustellen, dass die Bindung der Theologie an die Kirche deshalb nicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage stellen kann, weil die Kirche in der Tat der Allgemeinheit dient, auch wenn man das nicht wahr haben will, sie dient der Allgemeinheit, sofern sie sich dem Humanum als solchem, damit aber dem Sozialen und dem Gesellschaftlichen verpflichtet weiß, sofern sie dem Humanum auch stets verpflichtet bleibt, nolens volens⁹⁷.

⁹⁶ Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 91 - 94.

⁹⁷ Ebd., 94 - 96.

Vielfach sagt man, die Unfreiheit der Theologie resultiere als wesentlicher Mangel dieser Wissenschaft aus ihrer Bindung an die Kirche. Man sagt, zur Wissenschaft gehöre die Freiheit der Forschung und der Lehre. Die Theologie aber sei von der Kirche und vom Lehramt abhängig. Nicht nur im katholischen Bereich, sondern auch im protestantischen wache eine Kirche oder eine Gemeinde über die Reinheit der Lehre. Wenngleich das Verhältnis zwischen Lehramt und Lehre im protestantischen Bereich nicht genau geklärt ist, so gibt es doch auch hier immer wieder so genannte Lehrzuchtverfahren, wenn auch nicht gerade gegen Mitglieder theologischer Fakultäten. Immerhin kann man sagen, dass auch im protestantischen Bereich, trotz des Zurücktretens des Lehramtes, die Theologie nicht von jeder äußeren Autorität frei ist. Das Argument des Fehlens der geistigen Freiheit wird neuerdings auch innerkirchlich gegen die bisherige Theologie erhoben⁹⁸.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass die Theologie die Freiheit aus dem Glauben vertritt, wobei sich der Glaube selbstverständlich als solcher gebunden weiß. Die Bindung an den Glauben ist eine freiwillige, die der Gläubige und der Theologe einmal eingegangen ist, von der er sich aber wieder lossagen kann, wenn er sie nicht mehr anerkennen zu können vermeint. Damit allerdings bringt er zum Ausdruck, dass er nicht mehr im gemeinsamen Glauben der betreffenden Kirche stehen will und daher diesen Glauben nicht mehr vertreten kann. Auf jeden Fall ist der Glaube recht verstanden (im katholischen Verständnis) Bindung in Freiheit⁹⁹.

Die Theologie vertritt die Freiheit aus dem Glauben, wobei sich der Glaube als solcher selbstverständlich gebunden weiß. Die Bindung an den Glauben ist eine freiwillige, von der sich der Gläubige und der Theologe jederzeit lossagen können, von der sie sich unter Umständen gar lossagen müssen, dann freilich mit allen Konsequenzen, die dazugehören. Auf jeden Fall ist Glaube Bindung in Freiheit. Zudem ist wohl zu bedenken, dass jede Wissenschaft ihre Voraussetzungen und Methoden hat, durch die sie gebunden ist, dass sie darüber hinaus auch noch den ethischen Gesetzen verpflichtet ist, auch und gerade in ihrer Forschung und in ihrer Lehre.

⁹⁸ Josef Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*, Freiburg 1971, 122 ff.

⁹⁹ Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. I., München 1969, 210 f.

Geradezu grotesk ist es, wenn das Argument des Fehlens der geistigen Freiheit neuerdings auch innerkirchlich erhoben wird mit einer Spitze gegen die bisherige Theologie oder einfach gegen das Lehramt der Kirche.

Mit Berufung auf die angebliche Unfreiheit der Theologie, auf ihre Bindung an den Glauben und an die Kirche, sind viele der Meinung, man könne die Theologie nur dann an den Universitäten beibehalten, wenn sie in die Disziplin der Religionswissenschaft überführt werde, wenn sie zu einer völlig glaubensungebundenen Erforschung des Phänomens der Religion umgewandelt werde. Damit würde die Theologie allerdings - angesichts des gegenwärtigen Interessensstandes an unseren Universitäten - zu einem „Orchideenfach“. Es fragt sich, wer dann noch Interesse hätte an der Theologie. Aber das ist noch nicht einmal das Entscheidende. Die Herabstufung zum „Orchideenfach“ könnte man noch in Kauf nehmen. Wichtiger ist, dass die Theologie mit der Überführung in die Religionswissenschaft von ihrem Wesen her verfälscht würde. Damit würde nicht einmal ein Restbestand des Anliegens der Theologie bewahrt. Wir stellten fest: Die Theologie ist Glaubenswissenschaft. Sie systematisiert den Glauben und sucht ihn geistig zu durchdringen.

Grundsätzlich ermangelt dem Argument, der Theologie fehle es an der geistigen Freiheit, ein reflektierter Freiheitsbegriff. Hier wird Freiheit als Bindungslosigkeit verstanden und wissenschaftliche Freiheit als völlige Ungebundenheit aufgefasst. Jede Wissenschaft ist indessen an ihre Voraussetzungen und Methoden gebunden. Darüber hinaus ist sie auch noch an ethische Gesetze gebunden. Gerade die moderne Naturwissenschaft verweist uns angesichts der neueren Forschungsergebnisse in der Kernphysik und in der Biogenetik mit ihren verheerenden Folgen für das Menschsein des Menschen und für die Menschheit allgemein nolens volens auf die Bedeutung des Ethos für die Naturwissenschaften. Nicht alles, was machbar ist, darf gemacht werden. Wir sehen hier, dass die Nichtbeachtung der Grenzen ins Chaos und zur Selbstzerstörung des Menschen und seiner Welt führt¹⁰⁰.

Nicht nur von außen her wird der Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage gestellt. Manchmal geschieht das auch von innen her, allerdings nicht immer zu Unrecht. Was den Wissenschaftscharakter der Theologie heute innertheologisch in Frage stellt, ist die begriffliche Unklarheit und das ist der Subjektivismus, der zum einen der begrifflichen Unklarheit zu Grunde liegt und zum anderen die Folge von ihr ist. Was den Wissenschaftscharakter der

¹⁰⁰ Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 96 - 100.

Theologie heute innertheologisch in Frage stellt, das ist ferner das Eingehen der Theologen auf modische Trends, das ist die Anbiederung an den Zeitgeist und die Verabsolutierung des Gesellschaftlichen, das ist die übermäßige und unangemessene Kritik der Theologen an der Kirche und ihrer Vergangenheit, die - bezeichnenderweise - in einem umgekehrten Verhältnis zu ihrer Selbstkritik steht, wenn es das überhaupt noch gibt. Mit all dem missachtet die Theologie die Prinzipien der ihr eigenen Methodik und verliert damit ihre Ernsthaftigkeit. Dabei wird diese nicht selten zu einem Mehr an Wissenschaftlichkeit hochstilisiert. Das geschieht etwa bei Karl Rahner (+ 1984), wenn er den Dilettantismus als positiven Grundzug der modernen Theologie versteht¹⁰¹. Die Unbestimmtheit und die Beliebigkeit der Theologie potenziert sich dann in der Verkündigung und im Gottesdienst der Kirche noch um ein Vielfaches, so dass hier mehr und mehr das Chaos dominiert.

In diesem Kontext ist weithin auch die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie, des *Deus in quantum revelatus*, im Hinblick auf seine Objektivität und auf seine wahre Erkennbarkeit völlig unsicher. Von daher stellt die Theologie von einem weiteren Aspekt her ihre Wissenschaftlichkeit in Frage. Damit hängt dann wiederum ein sich ausbreitender schrankenloser theologischer Pluralismus zusammen, der nicht weniger den Wissenschaftscharakter der Theologie gefährdet. Ich erwähnte diesen Pluralismus bereits in dem einleitenden Kapitel dieser Vorlesung. Seinem Wesen nach kann der Glaube, unbeschadet verschiedener Ausdrucksformen, nur einer sein. Deshalb gibt es das Substantiv „Glauben“ in unserer Sprache auch nur in der Einzahl¹⁰². Ich stellte früher bereits fest, dass dem unbegrenzten, dem schrankenlosen theologischen Pluralismus letztlich die Resignation gegenüber der Wahrheitsfrage zu Grunde liegt. Da herrscht die Meinung vor, dass man diese nicht mehr verbindlich beantworten kann. Da übernimmt die Theologie eine Position, die in der säkularen Welt schon länger bestimmend ist, nämlich die, dass es in religiösen Fragen - oder allgemeiner in metaphysischen Fragen - nur Meinungen gibt, dass man hier keine objektiven Aussagen machen kann. Das ist vielfach das entscheidende Problem: Die Wahrheitserkenntnis wird heute in der Theologie weithin in Frage gestellt, implizit oder explizit. Das heißt: Im Anschluss an Immanuel Kant (+ 1804) leugnet man jede Wahrheitserkenntnis außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren. Ganz klar und ohne Umschweife wird diese These von Gotthold Hasenbüttl in seiner „Kritischen Dogmatik“ vertreten, wenn er da feststellt, das Dogma könne „niemals eine abso-

¹⁰¹ Karl Rahner, Einfache Klarstellung zum eigenen Werk, in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, Einsiedeln 1975, 600 - 604.

¹⁰² Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 328.

lute, fixierbare, gleichbleibende Größe sein, sondern immer nur ein relativer Wahrheitsanspruch“¹⁰³, weil alles der Veränderung unterworfen sei.

Bei dem verbreiteten und vielfach bewusst propagierten Pluralismus in der Theologie der Gegenwart handelt es sich nicht mehr um verschiedene Perspektiven im Hinblick auf das eine Wahre, wie das etwa bei Augustinus und Thomas oder bei den Dominikanern und Franziskanern in der Scholastik oder bei den Thomisten und Molinisten am Beginn der Neuzeit der Fall ist. Es handelt sich hier - teilweise erklärtermaßen - um wesensverschiedene Theologien und um miteinander inkompatible Glaubensinterpretationen. Was diesen Pluralismus charakterisiert, das sind wesensverschiedene Theologiearten, die die jeweilige Theologie auf einen Wesensbestand fixieren, wie das etwa bei den so genannten Genitiv-Theologien (Theologie der Hoffnung, der Befreiung, der Revolution, der Heilsgeschichte usw.) der Fall ist.

Deutlich wird das etwa, wenn die Theologie der Befreiung in Theorie und Praxis des theologischen Denkens nicht mehr die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit darbieten will, sondern die Offenbarung ausschließlich auf den Raster der politischen Auseinandersetzung bringen und geradezu auf ein klassenkämpferisches Programm reduzieren will. Natürlich gibt es eine legitime Theologie der Befreiung, sofern sie bestimmte Aspekte hervorheben will, die von der bisherigen Theologie vernachlässigt worden sind. Diese ist aber hier nicht gemeint. Gemeint ist hier jene Theologie der Befreiung, die sich an die Stelle der bisherigen Theologie setzt und die sich als Theologie schlechthin etabliert. Darum wurde sie seinerzeit auch zurückgewiesen durch das kirchliche Lehramt, musste sie seinerzeit zurückgewiesen werden.

Einen anderen Weg als die Theologie der Befreiung geht etwa die Theologie der Existenz. Formal gleicht sie der Theologie der Befreiung, wenn sie ebenfalls die Theologie reduziert. Hier geht die Reduzierung der Heilstatsachen nicht auf die gesellschaftliche Veränderung, sondern auf ihre menschlichen Bedeutungen. Hat die Theologie der Befreiung faktisch weithin ihre Bedeutung verloren, ist die Theologie der Existenz heute weithin präsent in den verschiedenen Akzentuierungen der hermeneutischen Theologie der Gegenwart, die als solche die objektive Theologie, die in der „*philosophia perennis*“ verwurzelt ist, verdrängt hat.

Wieder anders stellt sich die Theologie der Transzendentalität oder des Idealismus dar. Sie kommt mit den Ideen oder Strukturen im Menschen aus, so dass „das Mysterium das Selbst-

¹⁰³ Gotthold Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, 58.

verständliche¹⁰⁴ wird. Auch sie ist in nicht wenigen Fällen das Konzept einer hermeneutischen Theologie, die sich auf jeden Fall abkoppelt von der überkommenen Theologie und diese als steril und überholt qualifiziert. In all diesen Fällen - in der Theologie der Befreiung, in der Theologie der Existenz und in der Theologie der Transzendentalität oder des Idealismus - wiederholt sich formal das Gleiche, sofern immer wieder ein Teil, vielleicht ein legitimer Teil, für das Ganze gesetzt wird.

Eine innertheologische Gefährdung des Wissenschaftscharakters der Theologie resultiert noch grundsätzlicher aus der Unsicherheit der Theologie im Hinblick auf ihre eigene Wesensbestimmung, aus der Tatsache, dass man in der Theologie nicht nur die eigenen systemimmanenten Maximen missachtet, sondern sie auch grundsätzlich in Frage stellt, dass man prinzipiell von dem eigenen Wesensverständnis abrückt, ohne dabei ein neues Wesensverständnis an seine Stelle zu setzen. Ja, man verteidigt stattdessen nicht selten noch vehement ein pluralistisches Wesensverständnis, einen pluralen Theologiebegriff.

Dieser Punkt ist übrigens auch in der Kritik am Wissenschaftscharakter der Theologie von außen her wiederholt namhaft gemacht worden, die Missachtung der eigenen systemimmanenten Maximen durch die Theologie und ihr Abrücken von ihrer eigenen Wesensbestimmung. Das gilt nicht nur im Vergleich zwischen katholischer und evangelischer Theologie, sondern auch innerhalb der katholischen und auch innerhalb der evangelischen Theologie¹⁰⁵. Diese verschiedenen Wesensbestimmungen sind da zum Teil eindeutig widersprüchlich und somit unvereinbar, was deren Protagonisten freilich keinen Kummer bereitet. Bereits der Philosoph Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) spricht in seinem letzten Lebensjahrzehnt von den „Verwüstungen in der Theologie“. Das hat heute eine beklemmende Aktualität gewonnen. Das Wort von den „Verwüstungen in der Theologie“ geht auf den aufgeklärten, biblisch gebildeten Agnostiker sowie auf eine ohne Glauben betriebene Theologie¹⁰⁶.

Gerade aus diesem Tatbestand ergibt sich die dringende Notwendigkeit der Selbstkritik der Theologie im Hinblick auf ihre eigenen Grundlagenfragen. Geschieht das nicht, unterminiert die Theologie ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit systematisch. Ohne ein eindeutiges

¹⁰⁴ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1977; vgl. Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 136 - 142.

¹⁰⁵ Rütger Schäfer, Die Misere der theologischen Fakultäten. Dokumentation und Kritik eines Tabu, Schwerte 1970, 9 - 31.

¹⁰⁶ Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, Aufsätze und Reden, München 1974, Vorwort.

und klares Selbstverständnis kann die Theologie weder vor den anderen Wissenschaften noch vor sich selbst bestehen. Die Theologie muss ein eindeutiges und klares Selbstverständnis entwickeln oder bejahen, bzw. sie muss zu ihm zurückkehren. Das ist eine existentielle Frage für sie¹⁰⁷.

Jede Wissenschaft muss sich nach ihrer eigenen Methodik richten, erst recht darf sie nicht ihr eigenes Wesensverständnis grundsätzlich in Frage stellen oder gar pluralistisch konzipieren wollen. Andernfalls wird sie nicht mehr ernst genommen. Wenn alles richtig ist, wenn man alles sagen kann, auch wenn es sich dabei um kontradiktorische Gegensätze handelt, kann man auch alles bestreiten. Damit wird jedoch das Nachdenken und Reden schlechthin sinnlos. Das ist oft die unausgesprochene oder zuweilen auch ausgesprochene Grundposition der Theologen heute, dass man in der Theologie alles sagen kann, dass da im Grunde alles richtig oder zumindest bedenkenswert ist. Das kann es aber nur sein, weil man im Grunde nichts weiß und weil im Grunde alles falsch ist.

In dieser Gestalt ist der Pluralismus in der Theologie eindeutig eine Verfallserscheinung, gründet er letztlich im Agnostizismus bzw. in einer Theologie ohne Glauben, in der Resignation gegenüber der Wahrheitserkenntnis und in einer formalistischen Erstarrung dieser Wissenschaft.

Also: Legitim ist ein Pluralismus in der Theologie, bei dem es um verschiedene Aspekte der einen Wahrheit geht, nicht legitim ist er jedoch, wenn man in ihr nicht kompatible Glaubensinterpretationen nebeneinanderstellt. Es gibt nur einen Glauben, aber verschiedene Ausdrucksformen dieses Glaubens, dementsprechend gibt es nur eine Theologie, diese allerdings in verschiedenen Ausdrucksformen, sofern sie je verschiedene Aspekte des letztlich unbegreiflichen Mysteriums angehen.

Der Wissenschaftscharakter der Theologie wird von innen her in Frage gestellt und unterhöhlt, bewusst oder unbewusst - um das noch einmal hervorzuheben -, wo sich die Theologie in begrifflicher Unklarheit präsentiert, subjektivistisch, opportunistisch, wo sie sich modischen Trends verschreibt, wo sie sich anbiedert an den Zeitgeist und wo sie die ihr eigene Methodik missachtet. Wenn Theologie zur Beliebigkeit wird, so kann sie nicht mehr den Anspruch erheben, eine Wissenschaft zu sein. Wenn man die Unwissenschaftlichkeit zur Metho-

¹⁰⁷ Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 143 - 147.

de macht in der Theologie, kann man nicht gleichzeitig an ihrem Wissenschaftscharakter festhalten.

Damit komme ich zum dritten Kapitel dieser Vorlesung, zu dem Kapitel „Offenbarung und Glaube“.

III. KAPITEL: OFFENBARUNG UND GLAUBE.

1. Offenbarung.

a) Bedeutung und Begriff.

Der Begriff der Offenbarung ist deshalb für uns von grundlegender Bedeutung, weil die Offenbarung das Material für die Theologie ist. Wir sagten ja: Das Formalobjekt der Theologie ist der „Deus in quantum revelatus“. So drückt es die Scholastik aus. Demgemäß definiert Thomas von Aquin (+ 1274) die Theologie als „doctrina secundum divinam revelationem“¹⁰⁸, und er fügt hinzu: „Principia huius doctrinae per revelationem habentur“¹⁰⁹. An anderer Stelle sagt Thomas von Aquin: „Doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo“¹¹⁰. Deshalb wurde die Theologie im Mittelalter auch als „Sacra pagina“ bezeichnet. Also: „Doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo“. Die Antwort auf die Offenbarung ist der Glaube, weshalb Offenbarung und Glaube korrele Begriffe sind. In extenso beschäftigt sich der erste Traktat der Fundamentaltheologie mit der Offenbarung - so sollte es jedenfalls sein -, mit ihrem Wesen, mit ihrer Möglichkeit, mit ihrer Konvenienz und mit ihrer Erkennbarkeit. Deshalb wollen wir hier nur einen einen kurzen Blick werfen auf das, was Offenbarung meint.

Offenbarung meint nicht in erster Linie die Enthüllung verborgener gottbezoglicher Wahrheiten - das ist ein Missverständnis -, sondern „die Selbsterschließung des Überwelthaften, Welttranszendenten“¹¹¹. Offenbarung als Enthüllung verborgener gottbezoglicher Wahrheiten, das wäre eine intellektualistische Verkürzung des Offenbarungsbegriffs. Die Offenbarung ist daher richtiger als „die Selbsterschließung des Überwelthaften, Welttranszendenten“ zu defi-

¹⁰⁸ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 1, a. 1.

¹⁰⁹ Ebd., I, q. 1, a. 8, ad 2.

¹¹⁰ Ebd., I, q. 1, a. 2. Sacra pagina!

¹¹¹ Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1967, 134.

nieren. Dann müsste man hinzufügen, dass der Sinn oder das Ziel solcher Selbsterschließung die personale Gemeinschaft Gottes mit der rationalen Kreatur ist, die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Die Selbsterschließung Gottes, um die es hier geht, vollzieht sich in der Heilsgeschichte, die von Ewigkeit her von Gott geplant war und ihren Höhepunkt und ihren krönenden Abschluss im Geheimnis der Inkarnation bzw. in der Gestalt des Jesus von Nazareth gefunden hat.

Die Offenbarung ist somit eine historische Gegebenheit, die von Gott herkommt und in die Geistesgeschichte der Menschheit eingetreten ist und sich konkretisiert in einem sozialen Faktum, in dem sozialen Faktum der Kirche. In der Kirche entfaltet sich die Offenbarung gleichsam zur Gemeinschaft, nimmt sie die Gestalt der Gemeinschaft an. Das ist bedeutsam. Von Anfang an hat sich die Offenbarung Gottes in einem sozialen Gebilde, in der Offenbarungsgemeinde, konkretisiert, im Alten Testament in der nationalen Volksgemeinschaft Israel, im Neuen Testament in der internationalen oder universalen Kirche.

b) Revelatio activa und revelatio passiva.

Wir müssen den Vorgang der Offenbarung und die Belehrung darüber, die Offenbarung als Akt, die „revelatio activa“, von dem Inhalt der Offenbarung, von der geoffenbarten Offenbarung, von der „revelatio passiva“, unterscheiden. Wir müssen also die „revelatio“ qua Akt von der „revelatio“ qua Inhalt unterscheiden. Wichtig ist dabei: Geoffenbart werden Realitäten, nicht Sätze. Hier gilt das, was Thomas vom Glaubensakt sagt: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabilia, sed ad rem“ - „der Akt des Glaubenden ist nicht auf das gerichtet, was ausgesagt wird, sondern auf die Sache“¹¹².

c) Offenbarung und Inspiration.

Revelatio ist begrifflich nicht gleich „inspiratio“, wie man im Mittelalter oft meinte, weil man das Phänomen der Inspiration nicht genügend durchreflektiert hatte. Die Offenbarung vermittelt etwas Neues, das ist jedoch nicht bei der Inspiration der Fall. Die Offenbarung läuft der Inspiration voraus. Sie ist nicht an die Niederschrift gebunden. Inspiration im Sinne der entwickelten Theologie besagt nur den Empfang der Erleuchtung durch den menschlichen Empfänger mit dem Antrieb des Geistes zur Niederschrift und mit dem Schutz vor Irrtum. Dabei begleitet Gottes positiver Beistand die menschliche Rede oder Niederschrift, wobei die menschlichen Eigenschaften des Schreibenden oder des Redenden nicht ausgeschaltet oder

¹¹² Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 1, a. 2, ad 2.

eingeschränkt sind. Dabei braucht sich der Inspirierte nicht einmal der Tatsache der göttlichen Inspiration bewusst zu sein. Das Faktum des Inspiriertseins, allgemein und konkret, erfahren wir durch das Glaubensbekenntnis der späteren Gemeinde. Die Inspiration und ihr Ergebnis, die inspirierten Bücher, gehören in jedem Fall in den Bereich der Aneignung der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes, nicht zur geschichtlichen Konstituierung von Offenbarung und Heil. Das ist bedeutsam.

Wir sagen daher: Die ganze Heilige Schrift ist inspiriert, aber nicht jeder Satz ist offenbart in ihr, nicht jede Einzelheit enthält eine Offenbarung, die Glauben verlangt, so sehr sie auch inspiriert ist. Für gewöhnlich läuft die Offenbarung der Inspiration voraus. Für gewöhnlich, im Einzelfall können Offenbarung und Inspiration auch zusammenfallen.

Wir unterscheiden Verbal- und Realinspiration. Was heißt das? Was ist damit gemeint? Im Neuen Testament gibt es zwei Stellen, die von der Inspiration des Alten Testamentes sprechen: 2 Tim 3, 16 und 2 Petr 1, 21.

Die Stelle 2 Tim 3, 16 lautet: ‚Jede (oder: die ganze) von Gott eingegebene Schrift (pasa graphē theópneustos) ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit‘. Strittig ist bei der Interpretation dieser Stelle zweierlei: 1. ob pasa mit ‚jede‘ (distributiv) oder ‚die ganze‘ (kollektiv) zu übersetzen ist, und 2. ob theópneustos tatsächlich ‚von Gott eingegeben‘ (passiv) bedeutet - dies ist philologisch eher anzunehmen - oder ‚gotthauchend‘ (aktiv).

Die zweite Stelle im Neuen Testament, die von der Inspiration spricht, ist 2 Petr 1, 21. Sie lautet: ‚Vom Heiligen Geist getrieben (hypó pneúmatos hagíu pherómenoi), haben Menschen im Auftrag Gottes geredet‘. Diese Stelle ist für die Inspirationslehre nicht so ergiebig wie die erstgenannte, wurde aber früher gern angeführt, weil die Vulgata hier das Wort ‚inspiriert‘ hat, weil die Vulgata hier übersetzt: ‚Spiritu Sancto inspirati‘.

Wie das I. Vaticanum lehrt, haben die biblischen Bücher Gott zum Verfasser¹¹³. Was bedeutet das? Bedeutet das Verbalinspiration oder Realinspiration. Geschichtlich betrachtet, sind das die beiden Haupttheorien, Verbalinspiration und Realinspiration.

¹¹³ DS 3006.

Die Verbalinspiration in ihrer ganz strengen Richtung besagt, dass Gott unmittelbaren Einfluss nicht nur auf den Inhalt ausübt, sondern auch auf die Wortwahl. Diese Auffassung der Inspiration findet sich schon bei spätjüdischen Denkern, wie dem Philosophen Philon von Alexandrien (+ um 50 n. Chr.) und dem Geschichtsschreiber Flavius Josephus (+ um 100 n. Chr.). Der menschliche Verfasser ist nach ihrer Auffassung bloß ein materielles Werkzeug, mit dem Gott Ideen und Worte ausdrückt. Einige Kirchenväter des 2. Jahrhunderts sagen dem entsprechend, Gott benutze den menschlichen Verfasser wie ein Flötenspieler seine Flöte benutze. In der Frühscholastik meint der Abt Fredegis von Tours (+ 834), ein Schüler des Hoftheologen Karls des Großen Alkuin, der Heilige Geist habe sogar die Grammatikfehler in der Bibel intendiert und die einzelnen Worte im Munde der Propheten gebildet. Auch die protestantische Orthodoxie vertritt die Verbalinspiration.

Die andere Auffassung ist hier die Realinspiration. Als ihr Begründer gilt der Jesuit Leonhard Lessius (1554-1623). Seine Positionen waren für die damalige Zeit schlichtweg revolutionär. Er erklärte: 1. Damit etwas Heilige Schrift sei, ist es nicht notwendig, dass die einzelnen Worte vom Heiligen Geist inspiriert sind. 2. Es ist auch nicht notwendig, dass die einzelnen Wahrheiten und Aussagen unmittelbar vom Heiligen Geist dem Schreiber eingegeben sind. 3. Ein Buch, das durch menschlichen Fleiß ohne Beistand des Heiligen Geistes geschrieben wurde, wird dann Heilige Schrift, wenn der Heilige Geist nachher bezeugt, dass darin nichts Falsches ist, wenn also der Heilige Geist den Inhalt dieser Schrift nachträglich approbiert. Durch die ersten beiden Thesen wird die Verbalinspiration zurückgewiesen, die dritte These beschränkt den Einfluss des Heiligen Geistes auf eine nachträgliche Approbation der biblischen Schriften, so dass man nur noch von einer „inspiratio subsequens“ sprechen kann.

Das II. Vaticanum hat sich in der Konstitution „Dei Verbum“ über die Schriftinspiration in folgender Weise geäußert: „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ („... veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit...“)¹¹⁴.

Festzuhalten ist: 1. In der Heiligen Schrift geht es um Heilswahrheiten. 2. Die Schriftaussagen über Heilswahrheiten sind wahr. 3. Die traditionelle Redeweise von „völliger Inerranz“, von

¹¹⁴ Dei Verbum, Art. 11.

„völliger Irrtumslosigkeit“ der Schrift, wird aufgegeben. 4. Das Konzil hat es abgelehnt, die Inspiration auf einzelne Teile der Heiligen Schrift zu beschränken und in der Heiligen Schrift inspirierte (über Glaubenswahrheiten oder Glaubenswirklichkeiten) und nichtinspirierte Texte über profane Ereignisse zu trennen. 5. Dabei äußert sich das Konzil nicht über die „profanen Wahrheiten“ in der Schrift und über ihr Verhältnis zu den Heilswahrheiten und über ihren Wahrheitsanspruch¹¹⁵.

d) „Revelatio naturalis“ und „revelatio supernaturalis“.

Die Offenbarung begegnet uns als „revelatio naturalis“ und als „revelatio supernaturalis“. Von „revelatio naturalis“ sprechen wir, sofern Gottes Existenz, sein Wesen und seine Eigenschaften durch die Spuren, die sein Wirken in der Schöpfung zurücklässt, erkannt werden können. In der natürlichen Offenbarung offenbart Gott sich der rationalen Kreatur als Schöpfer und Herr. Diese ist mit der Natur des Menschen gegeben. Sie ist es, die die rationale Gotteserkenntnis ermöglicht. Man spricht hier auch von Werkoffenbarung. Sie ist streng genommen Offenbarung nur in einem analogen, das heißt: in einem uneigentlichen, in einem abgeleiteten Sinn. Die natürliche Offenbarung hat nicht den Charakter des Geheimnisvollen der übernatürlichen Offenbarung. Sie ist eine „gnósis“, das heißt: eine Erkenntnis, nicht eine „apokalýpsis“, das heißt: Sie ist nicht die Kundmachung von verborgenen Wirklichkeiten. Um den uneigentlichen Charakter der „revelatio naturalis“ stärker hervorzuheben, hat Karl-Hermann Schelkle vorgeschlagen, statt von natürlicher Offenbarung von Theologie der Schöpfung zu sprechen¹¹⁶. Demgegenüber ist die „revelatio supernaturalis“ Offenbarung im eigentlichen Sinn. Sie ist ein über die natürliche Offenbarung hinausgehendes gnadenhaftes Geschenk an die rationale Kreatur. In ihr teilt Gott sich selbst und seine Geheimnisse dem Geschöpf mit, er tut das, weil er die Kommunikation mit dem rationalen Geschöpf will.

Die Ansätze zur Reflexion über die natürliche Offenbarung reichen zurück bis ins Alte Testament (Weish 13, 1 ff). Im Neuen Testament stellt Paulus fest, dass auch die Heiden Gott hinreichend erkennen können aus der Schöpfung (Röm 1, 18 - 20) und aus den Regungen des Gewissens (Röm 2, 14 f), während man die christliche Offenbarung durch Christus und seinen Geist empfängt. Augustinus (+ 430) kennt bereits die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, und in der Scholastik ist sie schließlich unumstößlich. Thomas von Aquin (+ 1274) charakterisiert die natürliche Offenbarung als Aufstieg des menschlichen

¹¹⁵ Walter Kern, Franz Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 58 - 60.

¹¹⁶ Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes, Bd. II, Düsseldorf 1973, 26.

Verstandes, die übernatürliche Offenbarung als Herabsteigen der göttlichen Wahrheit. Das ist dann ein beliebter Gedanke in der späteren Theologie.

Der natürlichen Offenbarung entspricht die natürliche Theologie, die logisch der eigentlichen Theologie vorausgeht. Wie das I. Vaticanum festgelegt hat, gehört die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis zum Glauben¹¹⁷. Das I. Vaticanum hat somit eine philosophische Wahrheit zusätzlich zu einer unfehlbaren Glaubenswahrheit erklärt. Solche Wahrheiten fallen nicht, wie wir feststellten, unter die Kategorie der Dogmen, obwohl sie die Unfehlbarkeit mit ihnen gemeinsam haben, sondern unter die Kategorie der „katholischen Wahrheiten“.

Das, was wir als natürliche Offenbarung bezeichnen, bezeichnet die protestantische Theologie, soweit sie sie überhaupt anerkennt, als allgemeine Offenbarung, bei der übernatürlichen Offenbarung spricht sie dann von besonderer Offenbarung. Die natürliche Theologie ist im Raum der protestantischen Theologie weithin problematisch, das heißt: weithin, nicht in jedem Fall. So können wir etwa dem evangelischen Theologen Emil Brunner (+ 1966) durchaus zustimmen, wenn er sagt: „Die schwierige Frage ist also nicht, ob es zweierlei Offenbarung gäbe. Diese Frage ist vielmehr ein für allemal von der Schrift aus bejahend zu beantworten. Sondern die Frage ist, wie sich die beiden Offenbarungen, die aus der Schöpfung und die aus Jesus Christus, zueinander verhalten“¹¹⁸.

Genau das ist auch die katholische Position. Brunner sagt mit Recht, für uns sündige Menschen, die nicht nur in gestörter, rein natürlicher, sondern in zerstörter und in Christus wieder hergestellter Gnadenordnung lebten, sei auch die reinste und vollkommenste natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfungsordnung nicht eine heilvolle Erkenntnis. Es sei nicht der primäre Sinn der zweiten Offenbarung in Christus, uns die wahre „theologia naturalis“ wiederzugeben und uns daneben noch einige neue, über die natürliche Erkenntnis hinausreichende Wahrheiten zu offenbaren¹¹⁹, vielmehr gehe es um die Wiederherstellung der zerstörten Gnadenordnung. Indem das geschehe, werde es der natürlichen Vernunft wieder leichter, die Spuren in Gottes Schöpfung zu lesen. Zwar könne auch der gefallene Mensch eine sichere und wahre natürliche Gotteserkenntnis erlangen, aber diese Erkenntnis könne keinem Heiden

¹¹⁷ DS 3004 (I. Vaticanum).

¹¹⁸ Emil Brunner, *Natur und Gnade*, Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen ²1935, 13.

¹¹⁹ Ebd., 29.

zum Heil gereichen. Erst durch die zweite Offenbarung könne der gefallene Mensch die Spuren Gottes in der Schöpfung wieder leicht und ganz irrtumsfrei lesen¹²⁰.

Die übernatürliche Offenbarung baut auf der „revelatio naturalis“ auf. Wie die Natur der Gnade vorausgeht, so geht die natürliche Offenbarung der übernatürlichen Offenbarung voraus. Diese übernatürliche Offenbarung stellt sich dann wiederum dar als „revelatio in statu viae“ und als „revelatio in statu gloriae“. Anders ausgedrückt: die Offenbarung des Pilgerstandes ist durch das Dunkel des Glaubens bestimmt, die Offenbarung der Vollendung durch das Schauen. „Glauben“ und „Schauen“, das sind biblische Termini.

Während sich Gott in der Offenbarung des Pilgerstandes dem Begnadigten nicht durch sich selbst, sondern mittelbar, in der Beteiligung kreatürlicher Mittel, schenkt, offenbart er sich in der Offenbarung der Vollendung, in der Endoffenbarung, unverhüllt, „nude“, „clare“ et „aperte“, das meint: unverborgen, klar und offen, also durch sich selbst, „nulla creatura in ratione obiecti visi se habente“¹²¹. So drückt es das I. Vaticanum aus. In beiden Fällen geht es um die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, in der „revelatio viae“ wie auch in der „revelatio gloriae“. Verschieden ist für die „revelatio gloriae“ dabei der Weg und die Intensität, wenn man so will. Gerade für die Endoffenbarung gebraucht die Schrift gern den Ausdruck „Offenbarung“ (Röm 8, 18 f; 1 Petr 1, 5). Auch in dieser Offenbarung, in der Endoffenbarung, werden die Mysterien nur ihrem Umfang nach, nur „extensive“, erkannt, nicht ihrer Tiefe nach, nicht „intensive“, so dass die Inkomprensibilität Gottes auch hier gewahrt bleibt.

Diese drei Arten der Offenbarung („revelatio naturalis“, „revelatio viae“, „revelatio gloriae“) bilden eine aufeinander bezogene Ordnung. Die „revelatio viae“ knüpft an die „revelatio naturalis“ an und hat zum Ziel die „revelatio gloriae“.

e) Nichtamtliche übernatürliche und öffentlich-amtliche übernatürliche Offenbarung.

Bei der übernatürlichen Offenbarung ist zu unterscheiden zwischen der allgemeinen, nicht-amtlichen, übernatürlichen Offenbarung, die der allgemeinen Heilsgeschichte entspricht, und der besonderen öffentlich-amtlichen, übernatürlichen Offenbarung, die der speziellen Heilsgeschichte entspricht, wovon die Schriften des Alten Testaments und Neuen Testaments han-

¹²⁰ Ebd. Vgl. Jakob Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1939, 38 f.

¹²¹ Vgl. Benedikt XII., Konstitution „Benedictus Deus“ vom 29. Januar 1336 (DS 1000).

deln. Die Notwendigkeit der allgemeinen, nichtamtlichen, übernatürlichen Offenbarung ist zu folgern aus den ersten Kapiteln der Genesis, die bezeugen, dass Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat. Ferner ist sie zu folgern aus dem zeitlich allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2, 4) sowie aus der Unmöglichkeit, ohne Glauben Gott zu gefallen (Hebr 11, 6). Der Heilsglaube kommt aber nach Röm 10, 17 vom Hören, setzt also irgendwie eine autoritativ offenbarende Ansprache Gottes an den Menschen voraus. Dementsprechend lehrt auch das II. Vaticanum, dass die göttliche Offenbarung nicht erst mit Abraham begonnen hat, dass Gott von Anfang an die Menschen nie ohne ein Zeichen seiner selbst gelassen hat¹²².

Man darf die allgemeine, nichtamtliche, übernatürliche Offenbarung nicht ohne Weiteres begrifflich mit der „*revelatio naturalis*“, der sogenannten Werkoffenbarung, identifizieren, ebenfalls nicht mit der Uroffenbarung, deren Existenz übrigens nicht offizielle Lehre der Kirche ist. Gott kann sich aber bei der allgemeinen, nichtamtlichen, übernatürlichen Offenbarung sowohl der Uroffenbarung als auch der natürlichen Offenbarung bedienen. Die Uroffenbarung darf nicht als übernatürliches Ansprechen der ersten Menschen von Gott her verstanden werden. Sie ist vielmehr, wenn nicht qua Akt, so doch qua Inhalt mit der natürlichen Offenbarung identisch. Romano Guardini (+ 1968) erklärt, die Uroffenbarung stehe neben der Schöpfungsordnung „als eine zweite Form natürlicher Offenbarung“, die im Unterschied zur Werkoffenbarung eine Ansprache Gottes sei, die ihren Niederschlag gefunden habe in den Mythen, Sagen und Märchen der Völker¹²³. Michael Schmaus ist bezüglich der Frage der Existenz einer Uroffenbarung jedoch skeptisch¹²⁴. Recht verstanden kann sie nicht als ein abstrakt gedachtes Ansprechen der ersten Menschen durch Gott angesehen werden, sondern eher als „das der menschlichen Geistesentwicklung angepasste und der jeweiligen Entwicklungsstufe gemäße religiöse Nachdenken und Empfinden (wobei hier Nachdenken im weitesten Sinne zu verstehen ist, also z.B. auch das kultische Tun umfasst)“¹²⁵.

Die besondere öffentlich-amtliche, übernatürliche Offenbarung begegnet uns dabei als „*revelatio supernaturalis quoad modum tantum*“ und als „*revelatio supernaturalis quoad modum et ad materiam*“, je nachdem, ob es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die an sich dem Men-

¹²² Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Dei Verbum*“, Art. 3.

¹²³ Romano Guardini, *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940, 39 ff.

¹²⁴ Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 73.

¹²⁵ Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie II*, 104 bzw. 100 - 104.

schen nicht unzugänglich sind, oder um solche, die dem Menschen völlig unzugänglich sind, also um Mysterien im weiteren und engeren Sinne.

f) „Revelatio publica“ und „revelatio privata“.

Hinsichtlich der Verpflichtungsweite und des Personenkreises, mit der bzw. für den sich Gott kundtut, sind die „revelatio publica“ und die „revelatio privata“ zu unterscheiden. Die öffentliche Offenbarung ist an die ganze Menschheit gerichtet, direkt oder indirekt, und verpflichtet alle, die private Offenbarung ergeht an einzelne Personen, direkt oder indirekt, und verpflichtet auch diese nur bedingt. Die allgemeine, nichtamtliche, übernatürliche Offenbarung ist in diesem Sinne auch als „revelatio publica“ zu verstehen.

g) „Revelatio ad legatum“ und „revelatio per legatum“.

Sofern die Vermittlung der Offenbarung über Gottgesandte, also „per legatum“, erfolgt, sprechen wir von einer indirekten oder mittelbaren Offenbarung, sprechen wir von einer „revelatio mediata“ oder von einer „revelatio per legatum“, sofern sie jedoch unmittelbar erfolgt, sprechen wir von einer direkten oder unmittelbaren Offenbarung oder von einer „revelatio immediata“ oder von einer „revelatio ad legatum“. Direkt oder unmittelbar heißt die übernatürliche Offenbarung also, sofern sie an die Propheten und Apostel ergangen ist, indirekt oder mittelbar, sofern sie durch die Apostel und die Kirche an die übrige Menschheit ergeht. Jene, die unmittelbar die Offenbarung von Gott empfangen haben, sind dann Offenbarungsträger, und jene, die sie mittelbar von Gott empfangen haben, sind dann Offenbarungsmittler.

h) „Revelatio“ und „fides“.

Der Offenbarung entspricht auf Seiten des Menschen der Glaube. Die positive Antwort des Menschen auf die Offenbarung ist der Glaubensakt, nach der Überzeugung der Kirche die Quelle und Grundlage aller Rechtfertigung¹²⁶. Der Glaube richtet sich auf Gott, sofern dieser sich selbst und die zum religiösen Leben gehörenden Dinge offenbart. Der Bezugspunkt des Glaubens ist also Gott. Offenbarung und Glaube sind korrele Begriffe. Ihre Strukturen entsprechen sich demgemäß. Daher wird die Analyse des Glaubens zur Analyse der Offenbarung. Durch einen falschen Offenbarungsbegriff kommt man zu einem falschen Glaubensbegriff und umgekehrt.

i) Offenbarung in Taten und Worten.

¹²⁶ So sagt es das Konzil von Trient: DS 1532.

Offenbarung ist immer zugleich Enthüllung und Verhüllung, Gott begegnet ja dem Menschen immer, wenn er ihm begegnet, in geschöpflicher Weise: in seinem Wirken, in gestalthaften Phänomenen, in menschlichen Worten. Auch in der Theophanie bleibt Gott der Verborgene. Diese Verborgeneheit ist selbst in dem Christus-Phänomen nicht aufgehoben. Enthüllung und Verhüllung stehen in der Offenbarung immer in geheimnisvoller Spannung zueinander. Immer erscheint in der Offenbarung das Göttliche durch das Menschliche. Daher muss zum einen immer das deutende Wort zu den geschöpflichen Phänomenen hinzukommen, bleibt Gott und bleiben die göttlichen Dinge auch in der Offenbarung verborgen, verhüllt gleichsam in der Enthüllung. Die übernatürlichen Tatsachen oder Wirklichkeiten erscheinen als Vorgänge nach Art dieses Raumes der Schöpfungsordnung, das Transzendente manifestiert sich innerhalb der Immanenz. Das Göttliche erscheint in der Offenbarung im Menschlichen und durch das Menschliche. Dabei wird das Göttliche nicht in das Menschliche verwandelt, es bleibt in seiner Realität voll auf bestehen und bietet sich in dem Menschlichen und durch das Menschliche dem Menschen zur Gemeinschaft an. In sich bleibt es dem natürlichen Auge unerkennbar, aber es wird, durch das Menschliche verhüllt, in seiner Gegenwart irgendwie angezeigt. Wenn den Menschen die übernatürlichen Heilstatsachen, um die es hier geht, kundwerden sollten, musste Gott ihnen in der Weise zu Hilfe kommen, wie man im Raum der Schöpfungsordnung sich zu Hilfe kommt, wenn einer dem anderen etwas kundmachen will, wozu dieser selbst keinen erkennenden Zugang hat, nämlich durch die Kommunikationsweise des Wortes. Stets stellt sich in der Offenbarung das Göttliche in menschlicher Gestalt dar, stets begegnet uns in der Offenbarung das Göttliche in geschöpflichen Phänomenen. Anders ist es auch gar nicht möglich in der Offenbarung des Pilgerstandes, in der „revelatio viae“. In der Offenbarung tragen die Göttlichen bergenden Tatbestände oder Wirklichkeiten Züge an sich, die auf höhere Ursachen als auf rein geschöpfliche hinweisen - wir sprechen hier von „motiva credibilitatis“ -, bei denen aber die göttliche Tiefe, die sich in diesen Wirklichkeiten verhüllt, erst durch das deutende Offenbarungswort erschlossen wird. In der Ordnung des Seins ist das Offenbarungsgeschehen früher als das Offenbarungswort, in der Ordnung des Erkennens ist das Offenbarungswort das Primum. Sachlich jedoch geht dem Offenbarungswort das Offenbarungsgeschehen voraus. Ihm folgt das offenbarende Wort darüber, das die rätselhaften Vorgänge deutet. Dabei nimmt das Wort Gottes teil an der Eigenart des Offenbarungsereignisses. Es ist selbst eine göttliche Realität innerhalb der übernatürlichen Heilsordnung und partizipiert damit an der gottmenschlichen Doppelheit der Heilsökonomie. Die Richtigkeit der Deutung des Offenbarungsgeschehens, wie sie im Offenbarungswort er-

folgt, verbürgen dann die Glaubwürdigkeitskriterien, die Zeichen, die Gott mit seiner Offenbarung verbunden hat.

Nehmen wir ein Beispiel: Die Gestalt Jesu begegnet den Menschen ihrer Zeit in geheimnisvollen und rätselhaften Wirklichkeiten, in außerordentlichen Taten und Worten, die aufhorchen lassen, wo immer man ihnen begegnet. Ihre Deutung erfolgt dann durch die Offenbarung Gottes, wie sie etwa in dem Glaubensbekenntnis der Urgemeinde zum Ausdruck kommt: Christus ist der Kyrios. Die Deutung des Jesus-Geschehens durch die Urgemeinde hat noch Offenbarungscharakter. Die Zeit der Urgemeinde gehört noch in die Zeit der Offenbarung. Sie ist noch Geschichte der Offenbarung, an die sich dann die Geschichte der Dogmen, die Geschichte der Deutung der Offenbarung, anschließt. Die Richtigkeit der Deutung des Offenbarungsgeschehens in der Zeit der konstitutiven Offenbarung bestätigen die Wunder, die das Jesus-Geschehen begleiten, die äußeren und die inneren Wunder, die physischen und die moralischen Wunder. Die inneren Wunder werden sichtbar etwa in der Betrachtung der Persönlichkeit Jesu von Nazareth, sofern sie alle gewohnten Kategorien sprengt und sich gleichzeitig in einer solchen Harmonie darstellt, das sie, die Wirklichkeit der Persönlichkeit Jesu und ihre Schilderung, nicht als Fiktion verstanden werden kann.

j) Der analoge Charakter der Wortoffenbarung.

Über die Welt Gottes kann der Mensch nur analoge Aussagen machen, er kann über sie nur Aussagen machen mittels der geschöpflichen Wirklichkeiten, über sie kann er nur etwas erfahren und über sie kann er sich nur verständigen mit Hilfe der Vorstellungen dieser unserer endlichen Welt. Dabei gilt der Grundsatz, dass die Unähnlichkeit zwischen Gott und der geschöpflichen Wirklichkeit, worin sich Gott offenbart, immer größer ist als die Ähnlichkeit. So drückt es das Vierte Laterankonzil im Jahre 1215 aus. „... inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda ...“ - „... zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann nicht eine solche Ähnlichkeit festgestellt werden, dass nicht die Unähnlichkeit zwischen ihnen größer ist als die Ähnlichkeit ...“.

Von daher ist im Hinblick auf das Reden über transzendente Wirklichkeiten immer die Möglichkeit der Missdeutung und des Ärgernisses gegeben. Niemals ist die Offenbarung so deutlich, dass ihr gegenüber keine Ausflüchte, Täuschungen oder Irrtümer möglich wären. Dieser Tatbestand ist auch der Grund dafür, weshalb die Offenbarung mit Glaubwürdigkeitskriterien

ausgestattet sein muss, an denen der Mensch die Berechtigung ihres Anspruches erkennen kann, die jedoch nicht, das liegt in der Natur der Sache, zwingend sein können.

Zu den Wirklichkeiten, die in der Offenbarung in geschichtlichen Vorgängen, in weltimmanenten Gegebenheiten, offenbart werden, tritt das deutende Wort hinzu, das seinerseits nicht weniger auf Gott zurückgeht als die geoffenbarten Wirklichkeiten. Daher müssen wir in der Offenbarung unterscheiden zwischen der Selbsterschließung Gottes in den von ihm geschaffenen übernatürlichen Realitäten oder Vorgängen und dem sie erschließenden Wort. Gott kommt auf uns zu in seiner Tat und in dem erklärenden Wort.

Noch einmal ist dabei zu unterscheiden zwischen der Selbsterschließung Gottes durch sein Wort und durch sein Handeln und dem inspirierten Bericht darüber in den Schriften des Alten und des Neuen Bundes.

Es geht in der Offenbarung um die geoffenbarte Wirklichkeit selbst, nämlich um Gott und um das, was er zum Heil der Menschen ins Werk gesetzt hat, und um das diese geoffenbarte Wirklichkeit erschließende Wort, konkretisiert in Schrift und Überlieferung und in der aktuellen Predigt der Kirche. Dabei ist zu bedenken, dass Gottes Offenbarungshandeln stets Realitäten schafft.

Die Offenbarung Gottes besteht in Geschehen und im Wort, das dieses Geschehen deutet. Sie ist als solche nicht identisch mit der Heiligen Schrift, wenngleich sie aber auch nicht von ihr getrennt werden kann. In der Bibel ist das Offenbarungsereignis zur Schrift geworden. Es ist die Aufgabe des Auslegers, im hörenden Sich-Einlassen auf die Offenbarung diese aus der Schrift zu erheben. Die Schrift kann also nicht ohne Weiteres mit dem Offenbarungsgeschehen und mit dem das Offenbarungsgeschehen deutenden Wort gleichgesetzt werden. Man kann nicht die einzelnen Schriftstellen und Zeugnisse zusammenziehen, um dann das Evangelium zu haben. Die Vielgestaltigkeit des urchristlichen Kerygmas weist uns auf den Reichtum der Offenbarung hin und verbietet willkürliche dogmatische Fixierungen. Die entscheidende Frage ist also gewissermaßen auf das Evangelium hinter dem Evangelium gerichtet. Um dieses zu erreichen muss man stets auch die lebendige Tradition der Kirche befragen. Wir müssen in diesem Zusammenhang bedenken: Jeder Satz des Alten und des Neuen Testaments ist inspiriert, aber nicht jeder Satz ist geoffenbart oder nicht jeder Satz enthält eine Offenbarung.

k) Das II. Vaticanum und sein Offenbarungsverständnis.

Diese Thematik zusammenfassend, möchte ich noch auf das II. Vaticanum verweisen. Das II. Vaticanum betont mit Nachdruck, dass die übernatürliche Offenbarung im Kern darin besteht, dass Gott sich selbst der Menschheit erschließt, und zwar in geschichtlichen Akten, gipfelnd in Christus, dem Vollender der Offenbarung. Dieser enthüllt die Offenbarung, wie das Konzil ausführt, und schließt sie ab durch sein ganzes Dasein, durch seine Worte und Werke, durch seine Zeichen und Wunder, vor allem durch seinen Tod, seine Auferstehung und seine Geistsendung. Dabei bekräftigt er durch göttliche Zeichen die Wahrheit des Wirkens Gottes und bestätigt es uns, dass Gott selber mit uns ist und uns aus der Sünde und vom Tod befreit hat¹²⁷.

Es ist bedeutsam, dass das II. Vaticanum nachdrücklich den dialogischen Charakter der Offenbarung hervorhebt, die Einheit von Wort und Werk in der Offenbarung, den Ereignischarakter (von Gott her gesehen) und den Entscheidungscharakter (auf den Menschen hin gesehen). Demnach ist die Offenbarung Lebensaustausch zwischen Gott und der Menschheit, die durch die Offenbarungsgemeinde repräsentiert wird, freie Selbsterschließung Gottes an den geschaffenen Geist, der als Antwort der Glaube als Hingabe, als neue Beziehung zwischen Gott und dem Menschen entspricht. Dabei ist wohl zu bedenken: Die Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ denkt vom Akt der Offenbarung her, nicht vom Ergebnis dieses Aktes her. Im Vordergrund steht in „Dei Verbum“ die „revelatio activa“, nicht die „revelatio passiva“. Der Akt wird gesehen als Geschehen zwischen zwei Personen, als Begegnung, die freilich immer auch ein Sprechen einschließt.

Das ist ein Offenbarungsbegriff, der personalistisch ist, dynamisch und geschichtlich, konkret und biblisch, der nicht philosophisch, scholastisch und polemisch-lehrhaft ist. Das Ziel der Offenbarung ist demnach nicht nur Einsicht, sondern auch und in erster Linie die Kirche als solche und das Leben in der Gnade. Der Sinn der Überlieferung in Schrift und Tradition ist dann die Vergegenwärtigung des vergangenen Gotteshandelns. Sie geschieht in der Offenbarungsgemeinde, die ihrerseits durch die Offenbarung konstituiert wird.

2. Glaube.

¹²⁷ Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Nr. 3 f.

a) Glaube im Neuen Testament - persönliches Ergriffensein oder vernünftiger (vernunftgemäßer) Gehorsam.

Den Glauben möchte man vielfach gern als persönliches Ergriffensein, als Erfahrung, als religiöses Gefühl oder Erlebnis verstehen. Anders sind demgegenüber die klaren Aussagen der Heiligen Schrift. Apg 6, 7 heißt es: „... auch sehr viele von den Priestern unterwarfen sich im Glauben“. Nach Röm 12, 1 muss man den Glauben als „rationabile obsequium“ verstehen. Aber auch sonst wird im Neuen Testament Gehorsam als ein Synonym für Glauben verstanden. So Röm 15, 18; 2 Kor 9, 13; 10, 5. Dementsprechend spricht I. Vatikanische Konzil von einem „obsequium rationi consentaneum“, von einem „vernunftgemäßen Gehorsam“¹²⁸. Etymologisch betrachtet ist Gehorchen ein verstärktes Hören.

Man hat oft den Glauben als ein Wagnis bezeichnet, oder man hat von einem blinden Glauben gesprochen oder von einem Sich-fallen-Lassen in den Abgrund Gottes. Das sind fragwürdige Deutungen. Ein „rationabile obsequium“ ist kein Wagnis und auch keine blinde Entscheidung und auch kein Sich-fallen-Lassen.

In der Polemik gegen den Glauben hat man ihn vielfach als gewohnheitsmäßige und völlig unbegründete Bindung charakterisiert, als ein dem Wissen entgegengesetztes Verhalten. So lesen wir bei Friedrich Nietzsche (+ 1900), im Glauben begegneten wir einer „Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe“¹²⁹, oder der Appell zum Glauben sei „das Veto gegen die Wissenschaft“¹³⁰, oder das Bedürfnis nach Glauben sei „der größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit“¹³¹. Andere wieder haben den Glauben als ein Produkt der Phantasie und der Sehnsucht des Menschen gedeutet. Was nun ist der Glaube, wie ihn die katholische Theologie versteht?

b) Äquivoker Begriff.

Der Begriff „Glaube“ ist ein äquivoker Begriff, das heißt: ein mehrdeutiger. Wir sprechen von einem äquivoken Begriff, wenn ein und derselbe Begriff verschiedene Bedeutungen hat. Es

¹²⁸ DS 3009.

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 226 (Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. I, Hrsg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, 586).

¹³⁰ Ders., Der Antichrist, Aph. 47 (Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. II, Hrsg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, 1212)

¹³¹ Ders., Der Wille zur Macht, Aph. 337.

gibt nicht wenige solcher Wörter in unserer Sprache. So dient das Wort „Mönch“ etwa zur Bezeichnung eines Ordensmannes sowie eines Berges in der Schweiz, so kann mit dem Begriff „Hahn“ sowohl ein Tier als auch der Ausfluss der Wasserleitung gemeint sein, unter Umständen auch noch eine Person, die diesen Namen trägt. So verwendet man das Wort „Löwe“ für den König der Wüste und zugleich für ein Sternbild.

So ist es bei dem Begriff „glauben“. Auch der ist ein äquivoker Begriff. Berücksichtigt man das nicht, so läuft man Gefahr, sich gründlich in Irrtümern zu verstricken und ein Gespräch darüber unnötig zu verwirren.

Eine erste Bedeutung von „glauben“ ist vermuten. So sagen wir etwa: „Ich glaube, dass es morgen regnen wird“. Vermuten heißt, etwas nicht sicher wissen, etwas eben nur vermuten. Hier ist die Befürchtung nicht ausgeschlossen, dass es sich doch anders verhalten könnte. Ohne Frage kommt dem Vermuten im praktischen Leben wie in der Wissenschaft und in der Philosophie sehr große Bedeutung zu. Nicht selten beginnt der Weg der Wahrheitserkenntnis mit der Hypothese. Die Hypothese hat eine Vermutung zum Fundament. Aber „vermuten“ ist nicht „glauben“ im theologischen Sinn.

Eine zweite Bedeutung von „glauben“ geht auf philosophische Weltanschauungen, sie bezeichnet dann rational und intuitiv bedingte Gesamtansichten von Welt und Mensch. Wir sprechen dann von philosophischem Glauben. In diesem Sinne verwendet der Philosoph Karl Jaspers (+ 1969) den Begriff des Glaubens mit Vorliebe.

Eine dritte Bedeutung von „glauben“ besagt soviel wie „etwas nicht selbst erfahren“ oder „ergründen“, sondern „von einem anderen vernehmen“, und es ihm abnehmen oder „einer Person Vertrauen schenken“ und das, was sie bezeugt, „für wahr halten“, „fest für wahr halten“. Wir sprechen hier näherhin vom Zeugenglauben. In diesem Sinne wird das Wort „glauben“ etwa verwendet in dem Satz: Die Mutter glaubt ihrem Sohn, der ihr versichert, dass er zu Unrecht des Diebstahls beschuldigt wird. Zum Zeugenglauben gehört immer ein Dativ und ein Akkusativ; ein Dativ, das heißt: es wird jemandem geglaubt, bzw. es wird einer Person Vertrauen geschenkt, oder ein Akkusativ, das heißt: es wird etwas geglaubt, es wird etwas für wahr gehalten, was eine andere Person bezeugt. Durch den Dativ wird der Glaube formal bestimmt, so können wir von daher sagen, durch den Akkusativ material.

Manchmal versteht man gar auch die Anerkennung der obersten Denk- und Seinsprinzipien, die an sich evident sind, als Glaubensüberzeugungen. Das wäre noch eine vierte Bedeutung von „glauben“.

c) Übernahme von Fremdeinsicht.

Nach Thomas von Aquin (+ 1274) richtet sich das erste Interesse beim Glauben auf den Zeugen. Erst in zweiter Linie geht das Interesse auf das, was dieser bezeugt, auf das, dem man glaubend zustimmt. Er erklärt: „... quicumque credit, alicuius dicto assentit, (quod) principale videtur esse“ - „was in jedem Glaubensakt als das Entscheidende erscheint, das ist die Person, deren Aussage man seine Zustimmung gibt“¹³². Glaube ist Zustimmung zu Wahrheiten auf Grund einer Übereinstimmung mit einer Person. Er setzt immer ein Vertrauensverhältnis voraus. In diesem Sinne glauben, das ist etwas ganz anderes als vermuten, das unterscheidet sich aber auch wesentlich vom philosophischen Glauben. Es besagt, dass im Vertrauen auf eine andere Person das, was diese bezeugt, fest für wahr gehalten wird. Solcher Glaube hat mit Wissen die Gewissheit gemeinsam, aber während sich das Wissen auf Eigen-einsicht stützt, stützt sich das Glauben auf Fremdeinsicht.

Um einen solchen Glauben handelt es sich bei dem theologischen Glauben, der uns hier interessiert. Der theologische Glaube ist Zeugenglaube, er ist nicht Meinen, nicht intuitives Erfahren, nicht eine Option oder Ähnliches, erst recht nicht die Annahme der ersten Denkprinzipien als Seinsprinzipien, also dessen, was eigentlich evident ist, sondern einfach die Übernahme von Fremdeinsicht.

Auch hier gibt es zwei Momente, ein dativisches und ein akkusativisches. Die Scholastik nennt den Glauben dativisch verstanden die „fides qua“, akkusativisch verstanden die „fides quae“. Betont man die „fides qua“ übermäßig und einseitig, so kommt man zum protestantischen Fiduzialglauben. Der Dativ bestimmt den Zeugenglauben formal, der Akkusativ material. Damit wird der Glaubensakt zugleich zu einem intellektuellen und zu einem ethischen Akt.

Wenn wir theologisch korrekt vom Glauben sprechen, geht es nicht um Meinungen oder um philosophisch-weltanschauliche Optionen oder um die Anerkennung der obersten Denk- und Seinsprinzipien, sondern um den Zeugenglauben. Das will nicht heißen, dass man in der

¹³² Thomas von Aquin, Summa theologiae, II/II, q. 11, a. 1.

Theologie immer so über den Glauben spricht und ihn in diesem Sinne versteht. Aber nur so ist die Rede über den Glauben richtig.

Dativisch verstanden sprechen wir beim Glauben von der „fides qua“ - da handelt es sich gleichsam um das Glauben „in fieri“, um den Glaubensvollzug - , akkusativisch verstanden sprechen wir beim Glauben von der „fides quae“ - da handelt es sich um das Ergebnis des Glaubensvollzugs. Wird das dativische Moment verabsolutiert, so kommen wir zum Fidualglauben der Reformatoren.

Der theologische Glaube ist also Zeugenglaube. Im Zeugenglaube geht es um die Übernahme von Fremdeinsicht, wo die Eigeneinsicht nicht möglich ist, prinzipiell oder faktisch.

Der Zeugenglaube hat im natürlichen Bereich, für das praktische Leben, bereits eine umfassende Bedeutung. Bereits Aristoteles (+ 322 v. Chr.) - 20 Jahre war er ein Schüler Platons - erklärt: „Wer lernen will, muss glauben“¹³³. Von dem Stoiker Seneca (+ 65 n. Chr.) stammt das Wort: „Das Meiste von dem, was wir zu wissen meinen, wissen wir durch Glauben“. Das Kind glaubt, was die Eltern sagen, der Schüler glaubt seinem Lehrer, der Erwachsene den Mitmenschen, den Büchern, den Massenmedien usw. Wer nur anerkennen wollte, was er selbst erfahren und ergründet hat, müsste angesichts der Kürze seines Lebens und der Enge seines Geistes zugestehen, dass er einfach nicht zurechtkommt. Das, was wir aus eigener Erfahrung und eigenem Nachdenken wissen, ist im Grunde nicht sehr viel. Wer sich im praktischen Leben nur nach dem richten würde, was er durch eigenes Wissen erworben hat, würde nicht bestehen können. Also: Ohne Wissenserwerb auf Grund von Glauben kommen wir im menschlichen Leben nicht durch.

Im Alltag des Lernens ist der Zugang zu den Realitäten faktisch durch den Glauben gegeben, faktisch, nicht notwendig oder prinzipiell. Es gibt aber einen Bereich im natürlichen Leben, zu dem wir ausschließlich Zugang erhalten auf dem Weg des Glaubens, also nicht nur faktisch, sondern notwendig oder prinzipiell, das ist das Gebiet der personalen Beziehungen. Die Selbstmitteilung einer Person kann nur auf dem Weg des Glaubens erfolgen. Hier gibt es naturgemäß nicht ein Wissen auf Grund von Eigeneinsicht, sondern nur auf Grund einer Übernahme von Fremdeinsicht, das heißt auf Grund von Glauben auf dem Fundament von Glaubwürdigkeitskriterien. Die Glaubwürdigkeitskriterien lassen mich dann die Glaub-

¹³³ Aristoteles, Sophistische Widerlegungen (Organon, VI) 2, 2.

würdigkeit des Zeugen erkennen, sie vermitteln dann eine gewisse Eigeneinsicht, eine gewisse Eigeneinsicht, wenn nicht in die Sache, so doch in die Glaubwürdigkeit des Zeugen und damit in die Glaubwürdigkeit dessen, was ich in diesem Fall glaube.

Immer geht es beim Zeugenglauben um das Vertrauen zu einer Person. Dafür brauche ich Kriterien. Denn nicht immer ist das Vertrauen gerechtfertigt.

Es gibt viele Bereiche im natürlichen Leben, zu denen man Zugang erhält nur durch den Glauben, faktisch oder prinzipiell. Im personalen Bereich ist der Glaube auf dem Fundament des Vertrauens der einzig mögliche Weg, prinzipiell, das heißt: immer. Liebe und Treue können immer nur geglaubt werden. Unter diesem Aspekt kann man hier tatsächlich vom Wagnis des Glaubens sprechen. Man darf dabei aber nicht übersehen, dass dieses Wagnis in einer Gewissheit gründet, dass es in einer moralischen Gewissheit gründet oder gründen muss, wenn der Glaube verantwortlich geschenkt wird. Immer muss der Glaube irgendwie auf einer vernünftigen Gewissheit aufbauen. Weil dem aber so ist, weil das so genannte Wagnis des Glaubens in einer moralischen Gewissheit gründet, somit auf einer rationalen Begründung aufruhrt, deshalb ist es besser, wenn man die Rede vom Wagnis des Glaubens fallen lässt, damit nicht sozusagen im Handumdrehen aus dem Glauben so etwas wird wie meinen.

d) Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit.

Es ist unerlässlich im Alltag, dass wir Glauben schenken, dass wir glaubwürdigen Personen Glauben schenken. Das ist unerlässlich, faktisch aber auch prinzipiell. Die „*conditio humana*“ ist vom Glauben geprägt. Die Übernahme von Fremdeinsicht gehört zum Wesensbestand unseres Menschseins. Dabei ist die Voraussetzung der Übernahme von Fremdeinsicht allerdings immer die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit der Person, der wir Glauben schenken. Der Zeuge muss „*sciens*“ und „*verax*“ sein. So können wir es auch kurz und bündig sagen. Das heißt: Die Eigeneinsicht bezieht sich beim Zeugenglauben, bei der Übernahme von Fremdeinsicht, auf die „*scientia*“ und auf die „*veracitas*“ des Zeugen. Wir müssen jene Personen, denen wir Glauben schenken, auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfen, tun wir das nicht, sind wir leichtsinnig. Leichtsinns aber ist unmoralisch. Es ist sündhaft, der Mensch wird schuldig, wenn er unkritisch falsche Informationen übernimmt, wenn er das, was ihm gesagt wird, nicht prüft. Das gilt erst recht, wenn er sich bewusster Täuschung ausliefert. Leichtgläubigkeit ist keine Tugend. Stets ist sie ethisch fragwürdig.

Faktisch ist es so, dass wir oft nicht kritisch genug sind, dass wir uns oftmals versündigen durch mangelhafte Überprüfung der Informationen, mit denen wir konfrontiert werden. Vielmals ist es so, dass wir kritisch sind, wo wir Vertrauen schenken können, dass wir aber unkritisch sind, wo wir eigentlich kritisch sein müssten, wo das Vertrauen keineswegs angebracht ist. Immer wieder schenken wir Glauben, wo Unglaube richtiger wäre, und immer wieder sind wir ungläubig, wo wir Glauben schenken könnten, wo die Glaubwürdigkeit keine Frage ist. Das gilt zunächst im natürlichen Bereich, das gilt aber auch im übernatürlichen Bereich, im Bereich des theologischen Glaubens. Wer leichtfertig Glauben schenkt, versündigt sich durch seine Leichtfertigkeit, und er wird auch enttäuscht über kurz oder lang. Der Glaube darf nicht naiv oder blind sein. Eine leichtsinnige Glaubenszustimmung ist zum einen unwürdig und zum anderen unverantwortlich. Immer muss der Glaube kritisch gesichert und begründet sein. Das gebietet uns der Intellekt, das gebietet uns aber auch das Ethos.

Glaubwürdig ist eine Person nur dann, wenn man sicher sein darf, dass sie die Wahrheit sagen kann und will. Über die Eigeneinsicht muss Gewissheit darüber erlangt werden, dass der Redende glaubwürdig ist. Näherhin bedeutet das, dass geklärt werden muss, ob der Zeuge sachlich befähigt ist, die Wahrheit mitzuteilen, und ob er in sittlicher Verantwortung gewillt ist, das zu tun. Das bringt die Scholastik auf eine kurze Formel, wenn sie erklärt: „Der Redende muss ‚sciens‘ und ‚verax‘ sein“.

Besteht eine Person diese Prüfung, ist sie glaubwürdig. Im Rahmen ihrer Glaubwürdigkeit ist sie dann eine Autorität. Der Glaube, den man ihr entgegenbringt, ist dann nicht blind, sondern vernünftig, er ist dann die vernünftige Anerkennung einer Autorität. Wir sprechen von einem vernünftigen Autoritätsglauben oder vom begründeten Zeugenglauben. Dieser meint die vernünftige willentliche Übernahme von Fremdeinsicht, die ihrerseits voraussetzt, dass der Zeuge „sciens“ ist und „verax“. Die „scientia“ und die „veracitas“ muss der Glaubende durch Eigeneinsicht erkannt haben, immer, entweder vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich. Das gilt im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen ist die Voraussetzung auch für den übernatürlichen Glauben. Das ist gemeint mit dem „obsequium rationabile“. Nur ein solcher Glaube ist heilsrelevant.

Bei der Übernahme von Fremdeinsicht, die wesentlich zu unserer geistigen Orientierung in der Welt gehört, muss die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen gegeben sein, muss die Glaubwürdigkeit des Zeugen geprüft werden, normalerweise in einem abgekürzten Ver-

fahren. Daraus ergibt sich dann die Glaubspflichtigkeit gegenüber dem Zeugen, denn wir sind moralisch verpflichtet, da Glauben zu schenken, wo wir mit einer glaubwürdigen Person in Kontakt treten.

Glaubwürdigkeit ist eine personale Kategorie. Von Glaubwürdigkeit können wir nur bei Personen sprechen, nicht etwa bei der Rechenmaschine. Die Rechenmaschine ist nicht glaubwürdig, sondern zuverlässig.

Die Rechtfertigung des Glaubensaktes vor der Vernunft macht die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Redenden notwendig. Sie muss eine wirkliche Einsicht sein. Es ist zu wenig, wenn sie nur ein wahrscheinliches Für-möglich-Halten ist. Nur wenn hier Gewissheit gegeben ist, ist der Glaube ethisch zu verantworten. Diese Gewissheit kann allerdings nur eine moralische Gewissheit sein, eine freie Gewissheit, nicht eine physische oder gar eine metaphysische. Das liegt wiederum in der Natur der Sache.

Der Autoritätsglaube ist, wie gesagt, ein Wesensmoment der „conditio humana“. Niemals können wir im alltäglichen Leben auf ihn verzichten. Allgemein vertrauen wir Personen, die uns als zuverlässig bekannt sind, eben als wissend und wahrhaftig. Wir schenken ihnen Glauben, wenn sie berichten, was sie gehört und gesehen haben, vor allem schenken wir ihnen dann Glauben, wenn sie sich als Meister ihres Faches erwiesen haben. Nicht anders ist es beim übernatürlichen Glauben.

e) Theologischer Glaube.

Wegen des Vertrauensmomentes und weil die Fundierung dieses Vertrauens immer nur moralisch gewiss sein kann (die „scientia“ und vor allem die „veracitas“), deshalb ist der Glaube niemals nur ein Produkt unseres Verstandes, sondern immer auch des Willens, deshalb ist er ein, wie Augustinus (+ 430) es ausdrückt, ein „assensus intellectus a voluntate imperatus“. Demgemäß definiert Thomas von Aquin (+ 1274) den Glauben als zustimmendes Denken: „Credere est cogitare cum assensu“¹³⁴.

Wegen des Vertrauensmomentes ist der Glaube, interpersonal und theologisch, stets primär ein Produkt des Willens. Der Glaube ist eine personale Entscheidung, freilich auf der Grund-

¹³⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II/II, q. 2, a. 1.

lage der Vernunft. Weil der Glaube aber eine personale Entscheidung ist, deshalb ist er frei und verdienstlich.

Matthias Joseph Scheeben (+ 1888) erklärt: „Der Glaube ist ein ‘assensus’ zu Wahrheiten auf Grund des ‘consensus’ mit einer glaubwürdigen Person“. Weil der Glaube ein Produkt des Intellektes und des Willens ist, deshalb gibt es bei ihm nicht jene zwingende Gewissheit, wie sie in der physischen Gewissheit gegeben ist. Eine zwingende Gewissheit kann nur von einer Sache ausgehen¹³⁵. Die notwendige Gewissheit ist stets den Sachen zugeordnet, den Personen ist hingegen die freie Gewissheit zugeordnet. In der Fachterminologie sprechen wir hier von der „certitudo necessaria“ und von der „certitudo libera“.

Der Glaube ist stets eine personale, eine freie Entscheidung, idealiter jedenfalls, und er ist nur dann heilshaft, wenn er eine freie Entscheidung ist. Nur als ein freier Akt ist der Glaube verdienstvoll. In seiner inneren Struktur beinhaltet er Hochachtung, Hingabe, Gehorsam, Bereitschaft, Tapferkeit, Mut zur Entscheidung. Augustinus (+ 430) unterstreicht die Freiheit des Glaubensaktes, wenn er erklärt: „Cetera potest facere homo nolens, credere non nisi volens“¹³⁶. Also: Glauben kann man nicht, wenn man nicht will. Das hat der Glaube mit der Liebe gemeinsam. Eine Sache und vor allem eine Person kann noch so liebenswert sein, wenn man sie nicht lieben will, die Sache oder die Person, kann man sie nicht lieben.

f) Personale Entscheidung.

Weil der Glaube es immer auch mit dem Willen zu tun hat, deshalb kann er verweigert oder geleugnet werden. Das gilt für den zwischenmenschlichen Glauben, das heißt: für den Glauben im natürlichen Sinne, nicht weniger als für den Glauben im übernatürlichen Sinne, für den Offenbarungsglauben, den theologischen Glauben. Der Glaube kann verweigert oder geleugnet - wir sagen auch verleugnet - werden, nicht weil er in sich zweifelhaft wäre, sondern weil bei ihm keine Eigeneinsicht in die Sache möglich ist. Beim theologischen Glauben kommt dann noch hinzu, dass es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die auch nach der erfolgten Offenbarung dunkel bleiben.

¹³⁵ Ders., Summa contra gentiles lib. III, cap. 40.

¹³⁶ Augustinus, In Joannis Evangelium, hom. 26.

Der Glaube kann also immer geleugnet werden, anders als das bei mathematischen Wahrheiten der Fall ist. Der Möglichkeit des Geleugnet-werden-Könnens entspricht jedoch die Pflicht des Bekenntnisses. Mathematische Wahrheiten kann man nicht bekennen.

Weil der Glaube einerseits verweigert und geleugnet werden kann, deswegen kann und muss er andererseits auch bekannt werden. Mathematische Wahrheiten oder die Ergebnisse der Naturwissenschaften kann man nicht zum Gegenstand eines Bekenntnisses machen. Für sie kann man auch nicht sterben. Das aber kann und muss man für den Glauben, unter Umständen. Von einem Bekenntnis und von einem Zeugnis durch das Martyrium kann nicht die Rede sein bei Wahrheiten, die wir uns durch eigene Einsicht aneignen. Beides aber gilt für Wahrheiten, die wir uns durch Übernahme von Fremdeinsicht aneignen. Im Bekenntnis und im Martyrium geht es nicht um sachliche Wahrheiten. Nur zu einer Person kann ich mich bekennen, und nur für sie kann ich den Tod auf mich nehmen, für sie und für ihre Glaubwürdigkeit. Das Fundament des Bekenntnisses und des Martyriums ist, ethisch betrachtet, letzten Endes die Tugend der Treue.

g.) Stufen des Glaubens.

Glaube ist eine personale Entscheidung. Hinsichtlich der Tiefe dieser Entscheidung gibt es dabei Stufungen. Diese sind jeweils bedingt durch die geistige Nähe, in der Personen zueinander stehen. Die geistige Nähe oder das Glaubens- und Vertrauensverhältnis ist jeweils ein anderes zu einem Freund, zu den Eltern, zu dem Bräutigam oder zu der Braut usw. So kann ich sagen: Ich glaube etwas, ich kann aber auch sagen: Ich glaube einer Person, endlich kann ich aber auch sagen: Ich glaube an eine Person. An eine Person glauben, das ist die höchste Form des Glaubens. Das „glauben an“, das ist die äußerste Möglichkeit des Menschen. Streng genommen kann es das nicht gegenüber Menschen geben, weil diese immer unvollkommen sind, im eigentlichen Sinne kann es das nur Gott gegenüber geben, der vollkommen ist.

Also: Als personale Entscheidung ist der Glaube in seiner Intensität gestuft, ähnlich wie die Liebe, ein dem Glauben verwandter Habitus.

h.) Gottes Glaubwürdigkeit und die Glaubwürdigkeit seiner Zeugen („causa“- „conditio“).

Glauben im christlichen Verständnis bedeutet konkret Für-wahr-Halten auf Grund der Rede Gottes, das für wahr halten, was Gott uns mitgeteilt hat. In der Offenbarung werden uns Wahrheiten oder Wirklichkeiten geschenkt, die uns absolut unzugänglich sind. Wir sprechen

daher von Mysterien. In der übernatürlichen Offenbarung teilt Gott uns seine innersten Geheimnisse mit. Wir sagen: Gott spricht zu uns in der Offenbarung. Wenn aber Gott spricht, wer könnte dann den Glauben verweigern? Im Unterschied zu den Menschen kann Gott nicht getäuscht werden und kann er nicht täuschen, weil und sofern er Gott ist, so drückt es das Erste Vatikanische Konzil aus: Gott ist der, „qui nec falli nec fallere potest“¹³⁷. Deshalb braucht Gott sich nicht als glaubwürdig zu erweisen, er kann sich nicht irren, und er kann uns nicht täuschen. Deshalb ist, wenn Gott selber die Wahrheit einer Aussage verbürgt, die höchst denkbare Glaubwürdigkeit für diese gegeben, so dass in diesem Fall ihre moralische Gewissheit zu einer metaphysischen Gewissheit wird.

Wenn man einer glaubwürdigen Person den Glauben versagt, ist das ein Unrecht ihr gegenüber. Dieses Unrecht potenziert sich, wenn man Gott den Glauben versagt. Wenn man einer Person den Glauben versagt, setzt man sie ins Unrecht, weist man sie zurück. Geschieht das Gott gegenüber, lädt man größte Schuld auf sich. Stets hat man den Unglauben als die objektiv schwerste Schuld angesehen, die der Mensch auf sich zu laden fähig ist.

Das Problem ist bei der Glaubensentscheidung, wenn man genauer hinschaut, indessen nicht die Glaubwürdigkeit Gottes, sondern die Behauptung, dass Gott gesprochen hat.

Das Erste Vatikanische Konzil sagt: „Da der Mensch von Gott auf Grund dessen, dass dieser sein Schöpfer und Herr ist, in seiner Ganzheit abhängig ist, und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit vollständig unterworfen ist, sind wir gehalten, dem offenbarenden Gott vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens durch den Glauben zu leisten. Von diesem Glauben, der des menschlichen Heiles Anfang ist, ... bekennt die katholische Kirche, er sei die übernatürliche Tugend, durch die wir auf Antrieb und Beistand der Gnade Gottes glauben, dass das von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht weil wir die innere Wahrheit der (offenbarten) Realitäten mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauen, sondern um der Autorität des offenbarenden Gottes selbst willen, der weder getäuscht werden noch täuschen kann ...“¹³⁸.

Das Problem liegt beim Glauben in dem Faktum, dass wir Gott nicht unmittelbar begegnen, dass Gott sich in seiner Offenbarung der Offenbarungsmittler bedient: Im Alten Testament

¹³⁷ DS 3008 (Vaticanum I).

¹³⁸ Ebd.

sind das die Propheten, im Neuen Testament sind das Christus und die Apostel, heute ist das die Kirche. Braucht Gott sich auch nicht als glaubwürdig zu erweisen, so müssen es doch die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler. Gott muss mir als der sich Offenbarende in den Blick treten. Dass es die Offenbarung Gottes ist, mit der ich konfrontiert werde in der Schrift und in der Verkündigung der Kirche, dafür muss ich mir eine vernünftige Gewissheit verschaffen. Diese kann angesichts des Gegenstandes natürlich nur eine moralische sein. Wenn ich zu dieser Gewissheit gekommen bin, ruht die konkrete Glaubensentscheidung in dem Vertrauen, das ich Gott entgegenbringe, „qui nec falli nec fallere potest“, ruht sie in der metaphysischen Gewissheit von der Wahrhaftigkeit Gottes. Das will sagen, das der Glaube des gläubigen Christen letztlich nicht in der Glaubwürdigkeit der Zeugen gründet, sondern in der Autorität des sich offenbarenden Gottes. Dabei ist es die Aufgabe der Zeugen, dass sie dem zum Glauben Aufgerufenen diesen Gott in den Blick bringen.

Gott muss sich nicht als glaubwürdig erweisen - das leuchtet ein -, wohl aber müssen das die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler. Der Hörer der angeblichen Offenbarungssprache muss die Erkenntnis gewinnen: Die Offenbarungsträger und Offenbarungsmittler sind glaubwürdig, und ich bin ethisch verpflichtet, ihnen diesen Glauben zu leisten. Habe ich diese Erkenntnis gewonnen, so tritt Gott selbst in mein geistiges Blickfeld. Wenn ich dann erkenne: Hier handelt es sich wirklich um Gottes Boten, dann verbürgt Gott selbst die Wahrheit ihrer Botschaft.

In der öffentlich-amtlichen übernatürlichen Offenbarung begegnet Gott uns nicht unmittelbar, sondern durch die Offenbarungsträger und durch die Offenbarungsmittler, durch die Propheten, durch Jesus von Nazareth, durch die Apostel durch die Kirche. Würde er uns unmittelbar begegnen, wäre seine Glaubwürdigkeit kein Problem, brauchte er sich nicht als glaubwürdig ausweisen. Er kann nicht getäuscht werden und nicht täuschen. Anders ist das bei den Offenbarungsträgern und den Offenbarungsmittlern, sie müssen sich ausweisen. Wenn der Hörer der Offenbarungspredigt deren Glaubwürdigkeit erkennt, tritt Gott vor ihn hin. Steht die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsträger und Offenbarungsmittler fest, tritt Gott in sein geistiges Blickfeld. Dann aber sind es nicht mehr die menschlichen Autoritäten, die diesen Glauben motivieren, dann ist es vielmehr Gott selbst in seiner absoluten Wahrhaftigkeit.

Der katholische Christ glaubt demnach nicht, weil er die Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler als von Gott Gesandte erkennt, sondern weil Gott es ist, von dem sie, die

Offenbarungsträger und die Offenbarungsmittler ihm eine Kunde bringen. Das ist hier so wie bei dem das Kind, das seiner Mutter gehorcht, nicht weil die Mutter in das Zimmer kommt und dem Kind einen Befehl erteilt, sondern weil es die Mutter ist, die den Befehl erteilt.

Die Erkenntnis, dass die Offenbarungsmittler Gesandte Gottes sind, Gesandte des wirklichen Gottes, ist nicht der Grund für die Annahme ihrer Kunde, sondern die Bedingung oder die Voraussetzung, so, wie das Eintreten der Mutter in das Zimmer nicht der Grund für den Gehorsam des Kindes ist, sondern die Voraussetzung, die Bedingung. Das Kind kann ja erst dann den Gehorsam leisten, wenn es mit dem Befehl der Mutter konfrontiert wird.

Wir müssen also wohl unterscheiden zwischen dem Grund und der Bedingung, zwischen der „causa“ und der „conditio“. Die „conditio“ sind die Glaubwürdigkeitskriterien, die „causa“ ist Gott. Das heißt konkret: Der Grund für die Glaubensentscheidung des Gläubigen ist Gott, die Bedingung oder die Voraussetzung für sie ist die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Anspruchs.

Weil der Glaube eine freie Entscheidung des Willens ist, die in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung ruht, deshalb kann die Behauptung „ich kann nicht glauben“ nur in besonderen Fällen einen Sinn haben, nämlich dann, wenn psychische oder ethische Blockaden den Glauben erschweren oder gar unmöglich machen, die dann eben zuvor abgebaut werden müssen, etwa in einer Art von „Präkonversion“. Was der Behauptung „ich kann nicht glauben“ im Allgemeinen zugrunde liegt, das ist das Missverständnis, der Glaube müsse auch psychologisch erfahren werden, er müsse sich auch in seelischen Erlebnissen manifestieren.

i) Drei Faktoren.

Wenn die Glaubwürdigkeit der Botschaft der Heiligen Schrift oder der Botschaft der Kirche gesichert ist, ergibt sich daraus die moralische Pflicht, dieser Botschaft Glauben zu schenken. Wir sagen: Aus der „credibilitas“ der Offenbarung ergibt sich deren „credentitas“. Damit tritt entscheidend der Wille des zum Glauben Aufgeforderten in Aktion. Am Glaubensakt sind demnach die Vernunft und der freie Wille beteiligt. Das gilt aber nur insofern, als der Glaubensakt von außen betrachtet wird. Wird der Glaubensakt von innen her betrachtet, gesellt sich zu den zwei genannten Elementen noch ein drittes Element, nämlich die Gnade. Sie, die Gnade, liegt allerdings außerhalb des Gegenstandsbereiches der rationalen Rechtfertigung des Glaubens. Sie ist nur als Gegenstand des Glaubens zu erkennen, sie ist nur aus dem Glauben

heraus zu erkennen oder zu erfahren. Wenn die Gnade zusammen mit der Vernunft und dem freien Willen an der Entstehung des Glaubens beteiligt ist, so haben wir drei Faktoren beim Glaubensakt, bei der Glaubensentscheidung. Diese wirken nicht unabhängig voneinander oder in zeitlicher Reihenfolge hintereinander, sondern ineinander. Das heißt: Sie stehen im Verhältnis vielfacher Verschlungenheit zueinander, sie sind ineinander verwoben, und sie bedingen sich gegenseitig. Was wir hier - in der Analyse des Glaubensaktes - sorgfältig voneinander trennen, ist im praktischen Vollzug eine organische Einheit.

j) Persönliches Ergriffensein im Glaubensakt.

Somit ist Glaube in seinem Kern ein vernünftiger Gehorsam, Erkenntnis, die im Vertrauen zu Gott bzw. zu seiner bevollmächtigten Zeugin, der Kirche, gründet. Die Erfahrung, das persönliche Ergriffensein, kann dann noch hinzukommen, muss es aber nicht. Sieht man die Erfahrung und das persönliche Ergriffensein als wesentlich an, so wird man in Krisenzeiten, also wenn das ausbleibt, und das kann über Jahre hin ausbleiben, auch den Glauben aufgeben, etwa wenn man die Erfahrung der Gottesferne macht oder die Erfahrung der religiösen Trockenheit, wenn man die Erfahrung schwerer Prüfungen macht, wie unheilbarer Krankheit oder anderer Schicksalsschläge.

Weil der Glaube nicht der unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist, deshalb kann man aus dem Fehlen einer solchen Erfahrung nicht die Nichtexistenz seines Objektes folgern. Das aber geschieht faktisch oft, wenn man undifferenziert den Terminus „Glaubenserfahrung“ strapaziert. Es gibt Glaubenserfahrung, aber nur mittelbar, das heißt vermittelt des Glaubens, aber sie gehört auch nicht wesentlich zum Glauben hinzu. Das erlebnismäßige Angesprochenwerden, das Ergriffensein durch den Glauben kann zu der faktischen Glaubensentscheidung und zum Glaubensleben hinzukommen, muss es aber nicht, und zwar deshalb nicht, weil der Inhalt des Glaubens nicht unmittelbar zugänglich ist.

k) Krise der Autorität.

Was das Glauben in dem beschriebenen Sinn, also im kirchlichen Sinn, unpopulär macht, das ist das Moment der Autorität bzw. des Gehorsams, wovon nicht abgesehen werden kann, das notwendig mit dem Zeugenglauben und damit auch mit dem Glauben im theologischen Sinne verbunden ist. Der Glaube setzt Autorität voraus, ist Gehorsam gegenüber dem von Gott bevollmächtigten und ausgewiesenen Lehramt der Kirche. Die Autorität aber ist heute in eine

Krise geraten. Das aber hat weitreichende Folgen für die Bereitschaft und Fähigkeit zu glauben.

Der Autorität stellt man heute gern die Vernunft und das eigene Erleben entgegen. Im Hinblick auf die Bedeutung der autonomen Vernunft bzw. des subjektiven Empfindens in weiten Kreisen kann man zu Recht von einer zweiten Aufklärung sprechen. Die eigene Vernunft und das eigene Erleben möchte man als einzige Quelle und als letzte Richterin der Wahrheit erklären.

Nach Röm 10, 13 kommt der Glaube vom Hören. Von dem Verbum „hören“ aber ist das Substantiv „Gehorsam“ gebildet. In der Autorität der Kirche soll der Mensch der Autorität Gottes begegnen. Im theologischen Verständnis des Glaubens geht es um die Autorität des Lehramtes der Kirche, dem sich der Gläubige unterordnet. Das sichtbare Lehramt tritt im Selbstverständnis der Kirche an die Stelle des unsichtbaren Gottes.

Die Skepsis gegenüber der Autorität, gegenüber jeder Autorität, wird heute, eigentlich schon seit Jahrzehnten, vulgarisiert und propagiert durch die herrschende Pädagogik. Wir dürfen uns nicht täuschen, die antiautoritäre Bewegung ist weitaus bestimmender, als wir es oft wahrhaben wollen. Das gilt nach wie vor. Da erstrebt man die Freiheit des Subjekts von allen Autoritäten. Dieses Konzept haben sich weithin auch die Funktionäre der kirchlichen Jugendorganisationen zu Eigen gemacht. Stark geprägt von ihm war auch die Würzburger Synode von 1969. Die entscheidenden Stichworte lauten in der antiautoritären Bewegung: Emanzipation, Befreiung und Selbstverwirklichung. Sie verdrängen das Ideal der Entfaltung der christlichen Persönlichkeit und der Erfüllung des Willens Gottes, die Tugenden wie Gottesfurcht, Ordnung, Fleiß, Pflichterfüllung und Treue, ganz zu schweigen von Reinheit und Zucht. Der Begriff „Selbstbeherrschung“ ist heute geradezu zu einem Fremdwort geworden, er gehört zu den neuen Tabus.

In der Auseinandersetzung um den Tübinger Theologen Küng vor Jahrzehnten ging es in erster Linie um die Existenz und um die Kompetenz des Lehramtes der Kirche, also um die sichtbare Autorität im Kontext der Vermittlung der Offenbarung, obwohl es damals mit der Christologie anging.

Immer wieder gibt es heute Auseinandersetzungen zwischen dem Lehramt und den Theologen. Die kirchliche Autorität ist aufs Äußerste eingeschüchtert. Sie wird ironisiert oder in

offenem Ungehorsam überrannt oder durch, wie man gerne sagt, prophetischen Protest paralyisiert. Ein führender amerikanischer Theologe stellte vor einigen Jahren fest:

„Es herrscht ein derartiges Klima manchmal leidenschaftlicher Reaktion gegenüber der Autorität in der Kirche, dass es schwer wird, darüber im Ernst zu sprechen, ohne Ironie oder Hohn zu wecken“¹³⁹. Er fügt hinzu, die Einsetzung der kirchlichen Autorität gemäß dem Lukaswort: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10, 16) sei von allen Glaubensgeheimnissen des Neuen Testaments das am schwersten annehmbare geworden. Offener Ungehorsam oder, euphemistisch ausgedrückt, prophetischer Protest prominenter Theologen ist nichts Außergewöhnliches, ja, damit sichert man sich den Beifall der Massen und vor allem der Massenmedien. Gern spricht man hier von Experimentierfreudigkeit, Pluralismus, geistiger Regsamkeit. Baron Friedrich von Hügel - deutsch-schottischer Abstammung, einer der bedeutendsten Lientheologen in neuerer Zeit, er lebte in der Zeit von 1852 bis 1925, man hat ihn als den Modernisten-Bischof bezeichnet, - kennzeichnet bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts die Autorität grundsätzlich negativ. Seine Aussagen gelten heute nicht weniger als zu ihrer Zeit. Prinzipiell bringt er die Autorität in Verbindung mit Mumienstaub und Passivität, mit Philistergeist, mit mechanischem Tun und mit Statik. In diesem Geist kann man nicht verantwortungsvoll horchen und gehorchen, in diesem Geist ist man notwendigerweise allergisch gegen jeden Anspruch der Autorität, ob dieser Anspruch berechtigt ist oder nicht¹⁴⁰.

Man könnte leichthin eine Liste von Fällen offenen Ungehorsams zusammenstellen, angefangen bei dem englischen Theologen Charles Davis bis hin zu dem französischen Erzbischof Lefèbvre, mal kommt er von „rechts“, mal von „links“. Dabei bringt man die Lehrautorität der Kirche entweder theoretisch oder praktisch oder theoretisch und praktisch in Gegensatz zu selbständigem Denken, versteht man sie als Alleinkompetenz, als Allkompetenz, als Letztkompetenz, die an die Stelle der Sachargumente den Gehorsam setzt, an die Stelle des Überzeugens die Unterwerfung. Die Verstiegenheiten in der Auseinandersetzung um die Autorität in der Kirche sind teilweise grotesk. 1968 meinte ein amerikanischer Theologe, er könne nicht nur die „Hohlheit“ der bisherigen Gehorsamsauffassung anprangern, er müsse den Verantwortlichen in der Kirche vielmehr unterstellen, sie trieben immer noch „das große Spiel der

¹³⁹ O' Connor; vgl.: Theologisches 85, 1977, 2343 - 2347, hier: 2344.

¹⁴⁰ Vgl. Andreas Laun, Autorität und Gehorsam, in: Karl Hörmann, Hrsg., Verantwortung und Gehorsam, Innsbruck 1978, 63; Peter Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik, Frankfurt 1977, 58 - 62.

totalen Herrschaft in dieser Welt“¹⁴¹. Er erklärte, seit Konstantin dem Großen sei für die Träger des Amtes das Evangelium als „Legitimationsbasis für Herrschaftsansprüche“¹⁴² missbraucht worden.

Auch Karl Rahner (+ 1984) hat sich diesem Chor vor Jahren angeschlossen, wenn er seinerzeit die Forderung nach einem „antiautoritären Lehramt“ erhob, nach Gemeinden, in denen Christen, beispielhaft für die Profangesellschaft, in „Freiheit und ohne Zwang“ zusammenlebten. Er stellte dann allerdings - publikumswirksam - resignierend fest, das sei eine Utopie angesichts des Mangels an „Einsicht und Wille für tiefgreifende Veränderungen“¹⁴³ in der Kirche. Er meint damit natürlich die Amtsträger, die er für gewöhnlich mit einem negativen Akzent als „Amtskirche“ bezeichnet.

Weiter noch ging Gotthold Hasenhüttl, einer seiner Schüler, der im Jahr 2004 suspendiert wurde, nachdem er demonstrativ auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 die Interkommunion gepflegt und propagiert hatte, wenn er die gottgegebene Autorität der Kirche überhaupt in Abrede stellte und höchstens noch ein funktionales Ordnungsamt anerkannte¹⁴⁴. Er sehnte eine „herrschaftsfreie“ Kirche herbei, die keine unabänderlichen Dogmen und kein institutionell verankertes „Beherrschtwerden“, wie er es nannte, mehr kennen sollte. Das Buch, in dem er diese seine Position expliziert, endet dann mit dem Satz: „Die Kirche als Institutionalisierung der Anarchie könnte für sich selbst mehr Kirche Christi verwirklichen, den Menschen eine bessere Zukunft verheißen“.

1) Die Verzerrung des christlichen Menschenbildes.

Die Aversion gegen die Autorität hängt letztlich mit der Leugnung des christlichen Menschenbildes zusammen, in der man die Erbsünde übersieht und die Verwundung der menschlichen Natur, die Schwächung des Verstandes und des Willens (vgl. 2 Petr 2,19: „Knechte der Sünde sind wir“). Das gilt vor allem von der antiautoritären Pädagogik. Zugrunde liegt dem Ganzen aber die alles beherrschende antimetaphysische Grundhaltung unserer Zeit mit jener atheistischen Grundstimmung, die uns weithin beherrscht. Im Atheismus kann man die Auto-

¹⁴¹ Nicholas Lash, *Nennt euch nicht Meister*, Graz 1968, 13-24, hier: 16.

¹⁴² Vgl. Hans Joachim Türk, Hrsg., *Autorität*, Mainz 1973, 119.

¹⁴³ Karl Rahner, *Kirchliche Wandlungen und Profangesellschaft*, in: *Schriften XII*, Einsiedeln 1975, 513 - 528, hier: 524 bzw. 527.

¹⁴⁴ Gotthold Hasenhüttl, *Herrschaftsfreie Kirche*, Düsseldorf 1974, 116 - 150.

rität und den ihr geschuldeten Gehorsam in keiner Weise mehr begründen. Wenn es keinen Gott gibt, kann man überhaupt keine Autorität mehr begründen. Menschliche Autorität kann sich nur von Gott her legitimieren. Wenn es Gott nicht gibt und sich menschliche Autorität nicht ihm verdankt und sich vor ihm verantworten muss, dann ist sie in sich ohne Fundament. Dann ist alle Autorität nichts anderes als der subjektive Wille zur Macht.

Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Behauptung des berühmten (um nicht zu sagen „berühmten“) englischen Pädagogen Alexander Sutherland Neill, bei der Forderung des Gehorsams der Kinder durch die Eltern gehe es um nichts anderes als um die Befriedigung des Machtwunsches der Erwachsenen. Er fragt in diesem Zusammenhang: „Was für einen Grund gäbe es sonst?“ Einen anderen Grund als den, dass die Erwachsenen ihren Machtwunsch befriedigen, kann er sich nicht vorstellen¹⁴⁵. Man muss ihm allerdings Recht geben, wenn man der Meinung ist, dass es Gott nicht gibt, dass Gott nicht existent ist. Wenn das der Fall ist, dann ist jede Autorität in der Tat eine Anmaßung.

Neill lehnt jede Autorität und infolgedessen jeden Gehorsam ab und fragt, aus welchem Grunde jemand meinen sollte, es sei eine sittliche Pflicht, den Machtwunsch eines anderen zu befriedigen? Es ist klar, dass ein psychologischer Mechanismus nicht sakrosankt sein kann und dass nicht von einer bloßen Faktizität der sittliche Anspruch einer naturrechtlichen Verpflichtung ausgehen kann. Dann kann man schließlich nur noch eine rein funktionelle Autorität anerkennen, wie sie uns etwa als Notwendigkeit in der Organisation des Lebens oder in der Leitung einer Fabrik begegnet.

Von solcher Zerstörung der Autorität bzw. von solcher „Aufdeckung ihrer Pseudo-Ansprüche“ führt der Weg konsequent zur Revolution - das muss man sich auch klar machen -, zum Sturz aller Autorität, die in jedem Fall als „angemaßt“ qualifiziert wird, und zur Schleifung ihrer Bastionen. Wenn alle Autorität angemähte Autorität, dann gilt das auch für die Kirche. So ist es verständlich, wenn das, was die einen als Ungehorsam ansehen, von den anderen, eben von denen, die an der Autorität der Kirche grundsätzlich zweifeln, die diese Autorität grundlegend in Frage stellen, prinzipiell anders gesehen wird bzw. wenn sie den moralischen Mut jener preisen, die „sich ohne Rückendeckung durch irgendeine Autorität in neue Gebiete des Denkens und Handelns“ wagen und dann alle Schuld am etwaigen Austritt solcher Leute aus der Kirche auf die zurückbleibende Gemeinschaft der Christen schieben, weil „diese Kri-

¹⁴⁵ Vgl. Hans Joachim Türk, Hrsg., *Autorität*, Mainz 1973, 175 (G. R. Schmidt, *Autorität in der Erziehung*).

tiker ... die Last ihrer prophetischen Isolierung nicht länger ertragen konnten“¹⁴⁶. So träumen heute viele von einer geisterfüllten Kirche und empfehlen den „langen Marsch durch die kirchlichen Institutionen“¹⁴⁷ oder gar die Unterstützung einer „Widerstandsbewegung innerhalb der Kirche“¹⁴⁸.

Wenn heute so unterschiedliche Denker wie Karl Rahner (+ 1984) und Dietrich von Hildebrand (+ 1977) der gleichen Meinung sind, dass es gegenwärtig in der Kirche eine „fünfte Kolonne“ gibt, die den „Versuch“ macht, „die Kirche zu unterwandern und umzufunktionieren“¹⁴⁹, dann kann man meines Erachtens ohne Übertreibung wie „von einem förmlichen Aufstand gegen den Episkopat und gegen das hierarchische System“ der Kirche sprechen¹⁵⁰.

m) Folgen der Zerstörung jeder Autorität.

Es darf hier jedoch nicht übersehen werden: Wenn eine Autorität nicht mehr anerkannt wird oder wenn Autoritäten nicht mehr anerkannt werden, entsteht nicht ein Reich freier, unabhängiger Persönlichkeiten, wie man immer wieder vorgibt, sondern es wachsen neue Autoritäten heran, die sehr schnell und sehr gründlich den Platz der alten Autoritäten auffüllen. Dieses Prinzip, das sich immer neu bewahrheitet, trifft auch für die Kirche zu. Wenn man den früheren Klerikalismus anprangert, muss man sehen, dass der neue Klerikalismus, der sich an seine Stelle gesetzt hat, bei weitem totalitärer ist als der alte.

Die Folge der Zerstörung der Autorität ist zunächst die Revolution. Sie ruft auf zum Sturz aller wirklich oder angeblich angemessenen Autorität. Sind aber die alten Autoritäten gefallen, so wachsen neue Autoritäten heran, die in der Regel weitaus intoleranter sind als die alten Autoritäten, an deren Stelle sie treten. Auf diese Erfahrung hat bereits Friedrich Wilhelm Förster, der Altmeister der Pädagogik, hingewiesen¹⁵¹.

¹⁴⁶ Nicholas Lash, *Nennt euch nicht Meister*, Graz 1968, 169 - 194, hier: 182 (F. J. von Beeck, *Die Praxis des Gehorsams und der Autorität in der holländischen Kirche*).

¹⁴⁷ Karl Rahner, *Dritte Konfession?*, in: *Schriften XII*, Einsiedeln 1975, 568 - 581, hier: 577.

¹⁴⁸ Nicholas Lash, *Nennt euch nicht Meister*, Graz 1968, 194 (F. J. von Beeck, *Die Praxis des Gehorsams und der Autorität in der holländischen Kirche*).

¹⁴⁹ Dietrich von Hildebrand, *Der verwüstete Weinberg*, Regensburg 1975, S.11; Karl Rahner, *Opposition in der Kirche*, in: *Schriften V*, Einsiedeln 1975, 469 - 481, hier: 476.

¹⁵⁰ Harry Hoefnagels, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität*, Wien 1969, S.36.

¹⁵¹ Vgl. G. G. Friedrich, *Das Problem der Autorität im Neuen Testament*, in: Wilhelm Anz u.a., *Autorität in der Krise*, Regensburg 1970, 9 - 50, hier: 50; G. G. Friedrich zitiert Friedrich Wilhelm Förster: „Wird der Mensch von der großen Autorität gelöst, so wirft er sich völlig haltlos allen möglichen kleinen Autoritäten in die Arme“.

Die Träger der neuen Autoritäten sind in der Kirche heute die Theologen, die sich anstelle des bischöflichen Lehramtes ein theologisches Lehramt anmaßen, jene Theologen, denen die Massenmedien zur Verfügung stehen. Gewiss kommt der Theologie eine besondere Autorität zu. Diese wurde ihr auch immer zugebilligt in der Geschichte der Kirche, mehr oder weniger. Aber sie darf nicht an die Stelle der amtlichen Lehrautorität in der Kirche treten. Man kann es auch so sagen: An die Stelle des bischöflichen Lehramtes ist heute die öffentliche Meinung getreten - weitgehend -, die dann nicht selten durch die Theologen, genauer durch bestimmte Theologen, manipuliert wird. In jedem Falle arbeiten diese neuen Autoritäten - und das ist sehr wichtig - vielleicht trotz gegenteiliger Beteuerung weniger mit Argumenten als mit der Berufung auf ihre Autorität. Das wird etwa deutlich, wenn sie anstelle einer soliden Argumentation behaupten, „sie seien wissenschaftlich überlegen, ehrlicher, sensibler, mutiger, moderner und menschlicher als jene, die sie“ kritisieren¹⁵². Es ist eine Tatsache: Wenn die wirklich oder angeblich angemäße Autorität entthront wird, wachsen neue Autoritäten heran, die in der Regel weitaus intoleranter sind als die alten Autoritäten, an deren Stelle sie treten. Und die neuen kirchlichen Autoritäten argumentieren weniger sachlich als subjektiv, wenn sie sich auf ihre intellektuellen und ethischen Vorzüge berufen.

Dieser Exkurs zur Frage der Autorität sollte die Problematik des Autoritätsglaubens verdeutlichen. In einer Gesellschaft, in der die Autorität wenig Sympathie findet, begegnet der Glaube besonderen Schwierigkeiten, sofern die Autorität ein wesentliches Moment an ihm ist. Glaube ist im Verständnis der Heiligen Schrift ein „obsequium“, so sagte ich im Anschluss an Röm 12.

Glaube, Autorität und Kirche, diese drei Begriffe sind nicht voneinander zu trennen. Paulus sagt im Römerbrief: „... denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie sollte man ihn aber anrufen, wenn man nicht an ihn glaubt? Wie sollte man aber zum Glauben kommen, ohne von ihm gehört zu haben? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündet? Wie aber verkünden, wenn niemand gesandt ist? So kommt also der Glaube vom Hören - das Hören aber kommt vom Wort Christi“ (Röm 10, 13 ff).

Das will sagen: Glaube ist Übernahme von Fremdeinsicht, Annahme der Offenbarung Gottes im Vertrauen auf Gott selbst. Wir empfangen die Offenbarung nicht unmittelbar von Gott,

¹⁵² John Hitchcock, zitiert nach: Andreas Laun, Autorität und Gehorsam, in: Karl Hörmann (Hrsg.), Verantwortung und Gehorsam, Innsbruck 1978, S. 63; vgl. auch ebd. S. 57 - 63.

sondern durch die Kirche. Kraft des Beistandes des Heiligen Geistes verbürgt sie die Wahrheit des Gotteswortes in der Abfolge der Zeiten. In der Autorität der Kirche begegnet der Mensch der Autorität Gottes selber. Glaube ist Gehorsam, vernünftiger, das heißt: in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit Gottes und seiner Zeugen gründender Gehorsam. Dieser Gehorsam aber führt zur vollkommenen Freiheit. Der Protest gegen die Autorität der Kirche ist in der Regel nicht in der Sache begründet, sondern emotional und irrational, und erfolgt aus einem übersteigerten Autonomiestreben des modernen Menschen. Im Grunde ist er, der verbreitete Protest in der Kirche, ob er sich nun artikuliert oder ob er nur faktisch gegeben ist, wenn wir etwas weiter ausholen, Ausdruck einer (illegitimen) Kumpanei der Kirche mit der Welt, Ausdruck eines inneren Verfalls der Kirche und des Christentums.

n) Vermittlung in der Heilsgeschichte.

Dass Gott Menschen in Dienst nimmt, gehört zu den Grundgesetzen der Heilsordnung. „Bereits im Alten Bund erfolgt die Vermittlung der Offenbarung institutionell, durch die Vermittlung des blutsmäßigen Verbandes Israel. Gott selbst wählt die Führer seines Volkes aus ... Er bestimmt den, der das Volk vor ihm vertreten soll“¹⁵³ oder den, der für ihn vor das Volk hintreten soll. „In der Heilsordnung gilt durchgehend das Gesetz der Sendung und Bevollmächtigung: Vermittler kann nur der sein, den der Herr berufen und beauftragt und als seinen Boten beglaubigt hat“¹⁵⁴. Durch diese Abhängigkeit soll der Mensch an seine grundlegende geschöpfliche Abhängigkeit erinnert werden, an die Souveränität Gottes, der sich der Mensch willig zu unterwerfen hat, wenn er das Heil finden will¹⁵⁵. Das Gesetz der Vermittlung steht in der Heilsgeschichte im Dienste der Akzentuierung der Souveränität Gottes und der geschöpflichen Abhängigkeit des Menschen. Die Abneigung dagegen ist nicht sachlich begründet, sondern emotional, irrational.

Im Zeichen der In-Frage-Stellung von allem und jedem wird heute vielfach der unbeirrbar Glaube, der keinen Zweifel kennt, als bedenklich angesehen. Dazu schreibt der französische Oratorianer Louis Bouyer: „Wenn es schon so weit gekommen ist, dass die Merkmale intakter Gesundheit als besonders schwerwiegende Krankheitssymptome gedeutet werden, dann muss

¹⁵³ Joseph Schumacher, Kritik an der Kirche, in: Trierer Theologische Zeitschrift 88, 1979, 274 f.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

die Krankheit sehr weit fortgeschritten sein ... Aber offensichtlich ist hier nicht der Patient krank, sondern der Arzt - und zwar geistig“¹⁵⁶.

Ich möchte noch einmal mit Nachdruck betonen, dass wir den Autoritätsglauben wohl unterscheiden müssen von dem philosophischen Glauben, etwa im Verständnis von Karl Jaspers (+ 1969), und dass wir von diesem wieder das Glauben im Sinne von „vermuten“ unterscheiden müssen. Der Begriff „glauben“ ist ein äquivoker Begriff. Im Alltag verstehen wir „glauben“ oft als „meinen“ oder „vermuten“. Der philosophische Glaube ist eine Art Überzeugung von den letzten tragenden Gründen unseres Daseins bzw. von der Sinnerfüllung des menschlichen Daseins. Er ist eher eine Option denn eine vor der Vernunft gerechtfertigte Entscheidung des Willens. Der theologische Glaube ist ein Glaube auf Autorität hin. Er gründet in der Offenbarung Gottes. Im Unterschied dazu ist der philosophische Glaube eine Deutung des Daseins, die der Einzelne sich selber bildet, und ist die Anerkennung der ersten Denk- und Seinsprinzipien in der Evidenz fundiert, in der wir erkennen, dass ein Sachverhalt notwendig so ist, wie er ist, und dass das Gegenteil von ihm absurd wäre. Der theologische und der philosophische Glaube sind indessen zwei grundlegend verschiedene Weisen der Daseinsorientierung.

o) Credere - cor dare.

Glauben heißt im Lateinischen „credere“. Etymologisch bedeutet das soviel wie „cor dare“, sein Herz geben. Dieses „cor dare“ wird zugleich von der Vernunft und vom Willen getragen. Es gründet im Vertrauen, in einem Vertrauen, das vor der Vernunft verantwortet werden muss. Der Glaube beruht einerseits nicht auf formulierbaren Sachargumenten und ist daher auch nicht durch Sachargumente zu erschüttern, andererseits bedarf er aber doch der Verantwortung vor der Vernunft, einerseits ist er vernünftig, andererseits ist er aber nicht der Schlusssatz einer Argumentationsreihe. Der Glaube kann begründet werden und muss es auch, aber es gibt hier keine notwendige, keine zwingende Gewissheit, wie das in den Naturwissenschaften der Fall ist, sondern nur eine freie Gewissheit. Deswegen ist man logisch niemals gezwungen zu glauben. Es gehört zur Natur des Glaubens, dass er nicht eine zwingende Schlussfolgerung darstellt. Der Glaubende wird nicht durch die Wahrheit des zu Glaubenden genötigt, weil sich ihm der Sachverhalt, den er glaubend annimmt, nicht in sich zeigt. Glauben beruht auf der Glaubwürdigkeit einer Person, die mir versichert, dass es sich so verhält, wie sie es sagt. Dabei muss die Glaubwürdigkeit des Bezeugenden allerdings nach-

¹⁵⁶ Louis Bouyer, Der Verfall des Katholizismus, München 1970, 9.

prüfbar sein. Gegenfalls ist es dann unvernünftig oder unter Umständen gar unanständig, den Glauben zu verweigern.

Man kann es auch so ausdrücken: Zwischen der Einsicht in die Glaubwürdigkeit eines Menschen und dem tatsächlich ihm entgegengebrachten Glauben liegt ein freier Willensakt. Ein Mensch kann noch so liebenswürdig sein, ohne dass ich ihn lieben müsste. Ethisch ja, in Freiheit, aber gezwungen bin ich nicht, kann ich auch gar nicht werden, denn eine gezwungene Liebe ist keine Liebe. Wenn aus der „credibilitas“ die „credentitas“ folgt, so ist das ein ethischer Appell. Man kann widerwillig, also gegen seinen Willen, zugeben, dass etwas sich so oder so verhält. Nicht aber ist es möglich, dass man widerwillig jemanden liebt oder dass widerwillig jemandem Glauben schenkt.

Zwischen der Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit einer Person und dem ihr entgegengebrachten Glauben liegt stets ein freier Willensentscheid. Der Glaube hat seine objektiven Gründe. Weil aber die Glaubensentscheidung eine freie ist, deswegen spielt in ihr auch die persönliche Geschichte des Einzelnen eine Rolle, deswegen dürfen wir im Blick auf die Glaubensentscheidung nicht die subjektiven Gründe des Einzelnen gering schätzen. Faktisch ist es so, dass dem einen etwa die Glaubensgewissheit zuteil wird in der Betrachtung der Kathedrale von Rouen - in der Fülle und in dem geistigen Ausdruck dieses Bauwerkes erkennt er dann beispielsweise das Wirken des unsichtbaren und transzendenten Gottes -, dem anderen wird die Glaubensgewissheit etwa zuteil durch die Faszination eines Gottesdienstes, wie das der Fall gewesen ist bei Paul Claudel (+ 1955), der in einem Weihnachtsgottesdienst die entscheidende Wende zum Glauben fand. Die französische Schriftstellerin Simone Weil (+ 1943) berichtet davon, dass sie die Christuswahrheit angenommen habe, als sie in Erschütterung auf dem Gesicht eines jungen Kommunikanten die Nähe Gottes habe aufleuchten sehen. Solche Argumente können natürlich einen, der nicht oder noch nicht zum Glauben gekommen ist, nicht überzeugen, für ihn zählen nur die objektiven Gründe, aber für den Einzelnen sind sie von unersetzbarem Gewicht. In der Praxis der Seelsorge spielen sie immer eine große Rolle, speziell in der Gestalt der subjektiv erfahrenen Entsprechung von Erwartung und Erfüllung.

Im Deutschen hängen die Worte „glauben“ und „lieben“ und „geloben“ etymologisch zusammen. John Henry Newman (+ 1890) erklärt einmal: „Wir glauben, weil wir lieben“ – „we be-

lieve because we love“¹⁵⁷. Auch die Liebe hat ihre rationalen Grundlagen, wie überhaupt jede ethische Entscheidung ihre rationalen Grundlagen hat. Aber ihr eigentliches Zentrum, das eigentliche Zentrum der Liebe, liegt im Bereich des Willens. Das ist bei der Liebe nicht anders als beim Glauben.

Es ist bemerkenswert, dass der Unglaube da mit den stärksten Affekten verbunden ist, wo ihm echter Glaube vorausgeht. Das liegt daran, dass das religiöse Problem, wenn es den Menschen einmal wirklich erfasst hat, ihn nicht mehr losläßt¹⁵⁸. Auch hier sehen wir, dass der Unglaube so vielschichtig ist wie der Glaube und dass der Glaube als Vertrauen und in seiner geistigen Nachbarschaft zur Liebe eine Entscheidung des ganzen Menschen ist.

Zum Glauben kann ich einen Menschen nicht zwingen, der Glaube ist nicht der Schlusssatz einer Argumentationsreihe, dennoch hat er rationale Grundlagen und muss sie haben. Das ist beim Glauben nicht anders bei der Liebe. Auch die Liebe hat ihre rationalen Grundlagen, sie sollte jedenfalls ihre rationalen Grundlagen haben wie der Glaube, ja, muss sie haben, wie überhaupt jede ethische Entscheidung, die als solche eine verantwortete Entscheidung ist. Aber auch bei ihr liegt das eigentliche Zentrum wie beim Glauben im Willen.

Der Glaube, der äußerlich vom Hören kommt, ist endlich innerlich ein Geschenk der Gnade. Daran erinnert Thomas von Aquin (+ 1274), wenn er erklärt: „Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo per catechismum instruitur“ - „der Glaube ist in erster Linie etwas Eingegossenes, und unter diesem Aspekt wird er durch die Taufe geschenkt, aber was seine Bestimmung angeht, geht er aus dem Hören hervor, und unter diesem Aspekt wird der Mensch durch den Katechismus instruiert“¹⁵⁹.

Man kann die Sache des theologischen Glaubens auch auf folgende Weise illustrieren: Wir sprechen von „credere Deum“, „credere Deo“ und „credere in Deum“. Im ersten Fall ist Gott

¹⁵⁷ John Henry Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens I, Mainz 1936, 82.

¹⁵⁸ Vgl. Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig ⁴1920, 3.

¹⁵⁹ Thomas von Aquin, In IV Sententiarum, dist. 4, q. 2, a. 2, fol. 3, ad 1.

der Gegenstand des Glaubens, im zweiten ist er der Beweggrund des Glaubens und im dritten Fall ist er das Ziel des Glaubens¹⁶⁰.

IV. KAPITEL: WAHRHEIT UND GEWISSHEIT.

1. Wahrheit.

Im Glaubensakt geht es um die Wahrheitserkenntnis, genauer gesagt: um die Wahrheit der Glaubwürdigkeit des Zeugen und um die Wahrheit, dass Gott gesprochen hat. Diese doppelte Wahrheit aber muss gewiss sein. Der Grund dieser Gewissheit, dass der Zeuge „sciens et verax“ ist, muss die Wahrheit, die Wirklichkeit dieser Gegebenheit sein. Da stellen sich zwei Fragen: Was ist Wahrheit (philosophisch gesprochen)? Und: Ist der Mensch überhaupt zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt? Auch diese Frage ist hier als philosophische Frage zu verstehen.

a) Ontologische und logische Wahrheit.

Wir unterscheiden zwischen der ontologischen und der logischen Wahrheit, zwischen der Sachwahrheit und der Erkenntniswahrheit.

Die Sachwahrheit ist die Wahrheit in den Dingen und in den Gegebenheiten. So sprechen wir von wahren Gold und von wahrer Freundschaft. Hier wird die Sache mit der ihr zugrunde liegenden Idee verglichen, mit ihrem Wesensbegriff, die Sache oder das Bild wird hier mit seinem Urbild verglichen und entsprechend qualifiziert. In diesem Verständnis ist das Gegenteil von Wahrheit der Schein, die Imitation, die Nachahmung oder die Ähnlichkeit. Hier geht es um die Wahrheit im ontologischen Sinne. Wahr sind in diesem Sinn die Dinge, die wirklich sind, was sie zu sein scheinen, die also ihre Wesensidee verwirklichen.

Die ontologische Wahrheit der Dinge besagt, dass diese, „weil sie aus göttlichem Entwurf stammen und selber logosartig (wortartig) sind, sich uns überhaupt als sie selbst zur Erkenntnis zu bringen vermögen ...“. Alle Dinge verdanken ihr Sein und ihr Wesen dem Logos, durch den sie geschaffen worden sind. „Wer die Herkunft der Dinge aus dem Logos leugnet,

¹⁶⁰ Vgl. Augustinus, Liber de verbo Domini, sermo 61, bzw. 144, PL 38,788; Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate, PL 120, 1403 f. Darauf, auf diese Möglichkeit, das Verbum „credere“ auf dreifache Weise zu verwenden, weist Augustinus, weisen nach ihm die Scholastiker immer wieder hin, auch Thomas und Bonaventura übernehmen diesen Gedanken.

dem zerrinnt die Substanz der wirklichen Welt zwischen den Fingern ...“. Bei Jean Paul Sartre (+ 1980) lesen wir: „Es gibt keine Natur des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sie entworfen haben könnte“¹⁶¹. Wenn Gott die Welt nicht geschaffen hat, wenn die Dinge nicht aus Gott hervorgegangen sind, wenn es also keine Natur der Dinge gibt, dann kann man auch nicht sagen, wieso und weshalb sie verstanden werden können in ihrem Wesen. Wenn sie kein Wesen haben, können sie nicht verstanden werden.

Die Erkenntniswahrheit oder die logische Wahrheit meint im Unterschied zu der ontologischen Wahrheit die Übereinstimmung unserer Bewusstseinsinhalte mit der objektiven Wirklichkeit - Thomas von Aquin (+ 1274) spricht von der „adaequatio rei et intellectus“¹⁶², von der Übereinstimmung der Sache mit dem Intellekt. In seiner Schrift „De veritate“ stellt er fest: „Convenientiam ergo entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum“ - „es ist die Übereinkunft des Seienden mit dem Intellekt oder mit der Erkenntnis, die die Bezeichnung ‚Wahrheit‘ zum Ausdruck bringt“¹⁶³.

Wenn wir von der Wahrheit sprechen, so geht es uns im Allgemeinen um diese logische Wahrheit. Träger der Wahrheit sind hier unsere Erkenntnisse, unsere geistigen Stellungnahmen. Der Maßstab ihrer Wertung ist hier die reale Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen. Wahr sind in diesem Sinne die intentionalen Bewusstseinsinhalte, die der objektiven, realen Wirklichkeit entsprechen.

In beiden Fällen, im Falle der ontologischen wie der logischen Wahrheit, meint die Wahrheit die Beziehung zwischen einer objektiven Gegebenheit und ihrer im Bewusstsein gegebenen Gestalt, einmal die Beziehung zwischen der objektiven Gegebenheit und ihrer im Bewusstsein gegebenen idealen Gestalt, zum anderen die Beziehung zwischen der objektiven Gegebenheit und ihrer im Bewusstsein gegebenen intentionalen Erfassung.

b) Pragmatische Deformierung der Wahrheit.

Es gibt in der Gegenwart die Tendenz, die Wahrheit pragmatisch zu relativieren. Diese Tendenz ist eigentlich sehr verbreitet. Als Wahrheit möchte man verstehen, was den Menschen

¹⁶¹ Josef Pieper, Was heißt „Gott“, Vorüberlegungen zu einer kontroverstheologischen Diskussion, in: Catholica 19, 1965, 190.

¹⁶² Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q. 16, a. 1; q. 21, a. 2.

¹⁶³ Ders., De veritate I, 1.

am besten mit seiner Wirklichkeit fertig werden läßt. In diesem Sinne bedeutet Wahrheit soviel wie Geltung. Man sieht nicht entscheidend auf die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern auf die Brauchbarkeit. Diese Auffassung hat ihre tieferen Wurzeln in einer Skepsis hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die allerdings unabsehbare Folgen hat. Wenn der Mensch nämlich nicht eine objektive sittliche Wahrheit erkennen kann, dann kann man alle Verbrechen rechtfertigen. Aber der „common sense“, der gesunde Hausverstand, belehrt uns eines Anderen. Wir können die Wahrheit erkennen, die metaphysische und die ethische. Das wissen wir im Grunde, auch wenn wir das Gegenteil behaupten. Die Auffassung, dass wir die Wahrheit erkennen können, die metaphysische Wahrheit, intellektuell und ethisch, diese Auffassung vertritt auch die Schrift, wenn sie für das Ethos feststellt, dass das Gesetz Gottes auch den Heiden ins Herz geschrieben ist (Weish 13 und Rö 1 u. 2)

c) Defizienz der religiösen Wahrheitserkenntnis.

Wenn wir von Wahrheit sprechen, so meinen wir also, dass dem Inhalt unserer Erkenntnis bzw. unserer Aussagen objektive Wirklichkeit zukommt. Eine Aussage ist also wahr, sofern ihr eine objektive Wirklichkeit entspricht. Das gilt auch für die theologische Wahrheit. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass unsere Erkenntnis immer defizient, unvollkommen, stückweise, fragmentarisch ist. Vor allem erkennen wir, das ist hier zu berücksichtigen, die übernatürlichen Wirklichkeiten nur per analogiam, das heißt: nur vergleichsweise durch ihre Ähnlichkeit mit den Gegenständen und Sachverhalten unserer Erfahrungswelt. Darum ist im Hinblick auf die theologische Wahrheitserkenntnis immer noch eine Vertiefung der Erkenntnis möglich. Die theologische Erkenntnis ist von ihrer Natur her unvollkommen, aber unvollkommen erkennen heißt nicht, dass man die Wahrheit überhaupt nicht erkennen kann.

Wenn wir von einer wahren Religion im ontologischen Sinn sprechen, meinen wir eine wesensechte Religion. Bei einer wesensechten Religion handelt es sich um eine solche, die sich nicht als eine Kümmerform von Religion oder als eine Ersatzreligion darstellt. Im logischen Sinn wahr ist dann eine Religion, die inhaltlich objektiv wahr ist, deren Inhalte der Wirklichkeit entsprechen.

Die logische Wahrheit einer Religion bezieht sich also auf die Wahrheit der Überzeugungen, die der religiöse Mensch von den Inhalten seines Glaubens hat. Hier geht es also nicht um die Ernsthaftigkeit der subjektiven Religiosität, das ist eine Sache des Gewissens, nicht des Wissens, eine Sache der ethischen Einstellung, nicht der intellektuellen Erfassung der Religion.

Logisch wahr im Vollsinn ist demgemäß eine Religion, die die transzendente Wirklichkeit Gottes restlos und voll erfasst. Das ist jedoch dem Menschen niemals möglich, da unsere Erkenntnis immer defizient ist, wie schon gesagt, unvollkommen und stückweise, speziell im Hinblick auf die transzendenten Realitäten. Unvollkommen bedeutet jedoch nicht unwahr.

Als wahr bezeichnen wir eine Religion, wenn sie keinerlei irrige oder falsche Lehren enthält. In diesem Sinne kann es natürlich, abgesehen von der geoffenbarten Religion, keine wahre Religion geben. In diesem Sinne gibt es nur eine wahre Religion, nämlich die christliche.

d) Das natürliche Streben des Menschen nach der Wahrheitserkenntnis.

Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt in seiner „Summa contra gentiles“: „Jedem Menschen wohnt von Natur aus das Verlangen inne, die Ursachen der Dinge zu erkennen, die er wahrnimmt. Aus dem Verwundern über die Dinge, die sie sahen und deren Ursachen ihnen verborgen waren, begannen die Menschen zu philosophieren. Erst wenn sie die Ursachen fanden, beruhigten sie sich. Die Forschung steht nicht still, bis wir zur ersten Ursache gelangen; nur dann sind wir überzeugt, vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Der Mensch verlangt also von Natur aus danach, die erste Ursache gleichsam als höchstes Ziel zu erkennen. Die Erstursache aller Dinge aber ist Gott. Also ist es das letzte Ziel des Menschen, Gott zu erkennen“¹⁶⁴.

Mit dem Hinweis auf das Sich-Wundern kann Thomas sich auf Platon (+ 347 v. Chr.) berufen, der in seinem Dialog Theaitetos in ähnlicher Weise das Staunen als den Anfang des menschlichen Wahrheitsstrebens bezeichnet, und auf Aristoteles (+ 322 v. Chr.), der feststellt, dass das Sich-Wundern die Menschen zu allen Zeiten zur Wahrheit geführt habe; begonnen habe man, so stellt Aristoteles fest, bei den alltäglichen Rätseln und von dort aus sei man zu immer tieferen Problemen geführt worden bis hin zur Entstehung der Welt und zum Sinn des Lebens.

Wenn der Intellekt des Menschen auf die Wahrheit ausgerichtet ist, so ist es unangemessen und gar unsittlich, mit Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781) den „immer regen Trieb nach Wahrheit“ der Wahrheit selbst vorzuziehen¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. III, c. 25.

¹⁶⁵ Vgl. Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg ²1976, 117.

Die Funktion der Wahrheit ist es, die Dinge so wiederzugeben, wie sie wirklich sind. Die Wahrheit hat die Aufgabe, Abbild und Nachbild dessen zu sein, was wirklich ist.

Der Mensch kann vor der Wahrheit fliehen, aber sie ist doch immer schneller als er selbst. So sagen wir mit Recht, dass die Lügen kurze Beine haben. Die Wahrheit ist schneller. Sie verfolgt den fliehenden Menschen, sofern er die Anlage zur Wahrheit mit sich herumträgt und sich ihrer nicht entledigen kann. Im Grunde verlangt jeder in den Tiefenschichten seines Wesens nach der Wahrheit, und zwar mit einer unzerstörbaren Sehnsucht. Von seinem Wesen her ist der Mensch auf die Wahrheit hin ausgerichtet. Die Erkenntnis der Wahrheit ist das höchste Glück des Geistes. In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium antwortet Augustinus (+ 430) auf die Frage, ob nur die körperlichen Sinne ihre Freuden hätten, dass es auch die Freuden des Geistes gebe und verweist dabei auf das Verkosten der Wahrheit, das sich als freudiges Entzücken des Geistes darstelle. Er stellt dann die rhetorische Frage: „Was verlangt denn die Seele stärker als die Wahrheit?“¹⁶⁶.

Kein Interesse an der Wahrheit hat das Tier, weil es im Augenblick lebt und nur das Triebverlangen kennt. Das Sich-Wundern und die damit verbundene Frage nach der Wahrheit ist ein Wesenskonstitutiv des Menschen. Das kann man schon beim Kind erkennen. Das Streben nach Wahrheitserkenntnis ist ein Urtrieb des Menschen. Der Wahrheitstrieb unterscheidet den Menschen vom Tier. Der Wahrheitstrieb aber ist sinnlos, wenn er grundsätzlich nicht befriedigt werden kann. Das Suchen nach der Wahrheit geht letztlich auf Gott, den Urgrund der Wahrheit. Das Finden Gottes, des Urgrundes der Wahrheit, ist für den Geist des Menschen der Inbegriff des Glücks. Die „visio beatifica“ ist nichts anderes als das unmittelbare Anschauen der letzten und höchsten Wahrheit. Dante sagt in seiner göttlichen Komödie: „Wohl seh' ich, unser Geist wird nie gesättigt, bevor nicht jene Wahrheit ihn erleuchtet, von der getrennt sich keine Wahrheit findet. Doch wie des Waldes Tier in seiner Höhle ruhet, so ruht auch unser Geist in der erkannten Wahrheit. Erreichen kann er sie; sonst wäre nichtig uns'res Herzens Sehnsucht. Drum keimt der Zweifel wie ein Schößling an dem Fuß der Wahrheit, und so jagt Natur von Hügel uns zu Hügel bis zum Gipfel“¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Augustinus, In Joann. 26, tract. 2, 6.

¹⁶⁷ Dante Alighieri, Göttliche Komödie, Paradies IV, 124 - 132. Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 10 - 17.

Also: Das Streben nach Wahrheit ist ein Urtrieb des Menschen. Die „Philosophia perennis“ verbindet das menschliche Wahrheitsstreben mit dem Staunen. Der Wahrheitstrieb unterscheidet den Menschen wesentlich vom Tier. Der Trieb aber ist sinnlos, wenn er prinzipiell nicht befriedigt werden kann. Die Organe haben ihre Funktionen. Sie können sie auch zumindest bis zu einem gewissen Grad ausüben, prinzipiell jedenfalls. Die Augen verweisen darauf, dass der Mensch sehen kann, die Ohren verweisen darauf, dass er hören kann. Das Wahrheitsstreben verweist darauf, dass er die Wahrheit erkennen kann, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad. Die Befriedigung des Wahrheitstriebes ist nach Augustinus das höchste Glück des Geistes, und das Glück des Geistes übertrifft das Glück der Sinne um ein Vielfaches. Und das Suchen nach der Wahrheit richtet sich letztlich auf Gott, den Urgrund der Wahrheit.

e) Der Irrtum und seine Beziehung zur Wahrheit.

Die Erkenntnis des Menschen strebt natürlicherweise dahin, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind. Als erkennendes Wesen hat der Mensch keinerlei Interesse am Irrtum. Dem Irrtum verfällt er, gegebenenfalls, er will ihn nicht. Wenn der Mensch dem Irrtum verfällt, so geschieht das deshalb, weil der Irrtum sich oftmals sehr nahe bei der Wahrheit findet, weil er oftmals nicht leicht von der Wahrheit zu unterscheiden ist. Zudem ist es so, dass in jedem Irrtum ein Bruchstück von Wahrheit steckt. Außerdem setzt der Irrtum sich stets die Wahrheit als Maske auf, verbirgt er sich stets hinter der Wahrheit, tritt er auf mit dem Anspruch, die Wahrheit zu sein. Stets gibt sich der Irrtum als Wahrheit aus. Nur dann, wenn er sich als Wahrheit ausgibt, nur als vermeintliche Wahrheit, wird er ernst genommen. Die reine Lüge kann den Geist des Menschen nicht anlocken. Am reinen Irrtum und an der reinen Lüge ist niemand interessiert. Der Kirchenvater Irenäus von Lyon (+ um 220) sagt in der Vorrede zum ersten Buch seines Werkes „Adversus haereses“: „Die Lüge zeigt sich nicht als solche und lässt sich nicht in ihrer Nacktheit erblicken. Geschickt versteht sie es, sich in ein ehrbares Gewand zu kleiden, um nach außen für die urteilslose Menge wahrer zu erscheinen als die Wahrheit selbst“¹⁶⁸.

Weder der Irrtum noch die Lüge können das Interesse des Menschen wecken. Dieses Faktum unterstreicht die Ausrichtung des Menschen und seines Geistes auf die Wahrheit. Einerseits trägt der Irrtum stets die Maske der Wahrheit, erhebt er stets den Anspruch der Wahrheit, und andererseits enthält auch der Irrtum stets einen Splitter der Wahrheit. In diesen zwei Fakten

¹⁶⁸ Irenäus von Lyon, Adversus haereses, lib. I, Vorrede.

besteht der Grund, weshalb der Irrtum und auch die Lüge so vielfältig sind und so oft Einfluss gewinnen auf den Menschen.

Die Möglichkeiten des Irrtums sind allerdings nicht unbegrenzt. Sie bewegen sich vielmehr stets zwischen zwei Extremen, die sich ihrerseits als entgegengesetzte Irrtümer bekämpfen und verzehren. Immer steht die Wahrheit in der Mitte zwischen zwei Irrtümern, ähnlich wie die Tugend in der Mitte steht zwischen zwei Lastern. So steht etwa die Tapferkeit zwischen der Feigheit und der Tollkühnheit. Diesen Gedanken haben Augustinus (+ 430) und Thomas von Aquin (+ 1274) mit Nachdruck hervorgehoben, wenn sie die katholische Wahrheit jeweils als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmten. So sagt Augustinus, der katholische Glaube fahre vorsichtig durch die schmale Straße zwischen Skylla und Charybdis¹⁶⁹. Dieses Prinzip des Weges der Mitte haben die beiden größten Lehrer der Kirche besonders beispielhaft in der Christologie verwirklicht gesehen. Dieses Prinzip des Weges wollten sie aber auf alle anderen Glaubenswahrheiten ausgedehnt wissen. Unter diesem Aspekt ist die Christologie für sie sozusagen der klassische Fall des Prinzips des Weges der Mitte. Also: Die Wahrheit liegt je-weils in der Mitte, nicht anders als die Tugend, in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extre-men, die jeweils durch ein Zuviel oder Zuwenig aus dem rechten Maß heraustreten. Nur eine Ausnahme gibt es für sie hier, das ist die Gottesliebe¹⁷⁰. Das christologische Dogma steht zwischen seiner monophysitischen und seiner nestorianischen Verfälschung. Die Formel, die das Konzil von Chalcedon (451) hier findet, lautet „unvermischt und unverwandelt und ungetrennt und ungeteilt“. Das Eine richtet sich gegen den Monophysitismus, das Andere gegen den Nestorianismus. Die Aussage ist hier die, dass der Unterschied der Naturen infolge der Einigung niemals aufgehoben wird, sondern die Eigentümlichkeit einer jeden der beiden Naturen erhalten bleibt.

Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt in seiner „Summa contra gentiles“: „Fides ergo catholica, media via incedens confitetur ... Ex quo etiam indicium veritatis catholicae sumi potest: nam vero, ut philosophus dicit, etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant“ – „der katholische Glaube geht einen mittleren Weg ... von daher kann man die katholische Wahrheit ergründen ... denn, wie Aristoteles sagt, werden auch falsche

¹⁶⁹ Vgl. Augustinus, Sermo de tertia feria Paschae, in: Tractatus sive Sermones inediti detexit ... primus edidit G. Morin OSB, Monachi 1917, ???

¹⁷⁰ Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 43 f.

Ansichten bezeugt, aber die falschen Aussagen rücken nicht nur von der Wahrheit, sondern auch voneinander ab“¹⁷¹.

f) Die Propagierung des Irrtums.

Der Irrtum hat immer eine gewisse Attraktivität, diese verdankt er der Tatsache, dass er stets einem bestimmten Zeitbedürfnis entspricht, dass er stets im Augenblick modern ist und dass er sich stets der Propaganda-Methoden der Zeit bedient. Er beruft sich auch gern auf die Modernität seiner angeblichen Wahrheit und bezeichnet die wirkliche Wahrheit gern als veraltet, um jedoch schon bald die Kurzlebigkeit des Irrtums zu erfahren. Der eine Irrtum stirbt ab, um dem entgegengesetzten Platz zu machen, der seinerseits in gleicher Weise die Wahrheit als veraltet und überlebt diskreditiert, bis er selber wieder den Lebensodem aushaucht und verschwindet und einer neuen alten Falschheit den Platz räumt¹⁷².

g) Die Anmaßung als Mutter und Gefährtin des Irrtums.

Festzuhalten ist, dass die Irrtümer kurzlebig sind und in kürzester Zeit einander ablösen und vor allem das, dass sie das Stigma der Anmaßung tragen. Ein wichtiges Kennzeichen des Irrtums ist im Allgemeinen die Anmaßung. Thomas von Aquin (+ 1274) sagt: „Die Anmaßung ist die Mutter des Irrtums. Dann ist sie naturgemäß auch seine Gefährtin“. Bei Johann Wolfgang von Goethe (+ 1832) lesen wir: „Die Wahrheit widerstrebt unserer Natur, der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, dass wir uns für beschränkt erkennen sollen, der Irrtum schmeichelt uns, wir seien auf die eine oder die andere Weise unbegrenzt“¹⁷³.

h) Die Bedeutung der Demut für die Wahrheitserkenntnis.

Es kommt hinzu, dass die Wahrheit dem Menschen immer wieder als zu simpel erscheint. Daher ist die Demut die beste Vorbereitung für die Erkenntnis der Wahrheit und zugleich die beste Prophylaxe gegenüber den Verlockungen des Irrtums, schon im natürlichen Bereich.

¹⁷¹ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, lib. IV, c. 7.

¹⁷² Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 45.

¹⁷³ Zitiert nach: Ebd., 45 f.

Nach Irenäus von Lyon haben viele Irrtümer ihren Grund darin, dass den Menschen die Wahrheit oft zu simpel und zu einfach erscheint¹⁷⁴. Daher macht bereits im natürlichen Lebensbereich die Suche nach der Wahrheit die Demut des Geistes erforderlich, in der man nicht den eigenen Einfällen folgt, sondern der Wirklichkeit nachgeht, sich an die wahre Natur der Dinge anpasst, sich öffnet für die Wirklichkeit, wie sie sich darstellt, alle persönlichen Interessen und Vorurteile ablegt. Deshalb sind Sachgemäßheit, Sachlichkeit, Selbstkontrolle und Selbstverleugnung, Wachsamkeit gegenüber Vorurteilen und gegenüber Propaganda-Parolen, aber auch gegenüber dem offenen oder latenten Streben, sich persönliche Vorteile zu verschaffen, bedeutende Voraussetzungen für die Wahrheitserkenntnis. Man muss die Wahrheit mehr lieben als die Sophistik des Alltagslebens, als die Trugbilder des praktischen Nutzens, als die Lügen der Macht und des Erfolges.

Ohne demütige Wahrheitsliebe kann es zwar Gelehrsamkeit und Fachwissen geben, manchmal in einem geradezu erstaunlichen Maß, aber nicht ganzheitliches Wissen und Weisheit, die nach Aristoteles (+ 322 v. Chr.) die höchste aller Tugenden ist. Vor allem bewahrt die demütige Wahrheitsliebe den Forscher vor vielen Irrtümern.

Wenn schon die Erkenntnis der Wahrheit im weltimmanenten Bereich die Demut zur Voraussetzung hat, so gilt das in weit größerem Maße für die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens, der es ja mit den welttranszendenten Wirklichkeiten zu tun hat. Die spezifische Versuchung ist hier jene, dass man die göttlichen Geheimnisse mit oder an dem eigenen Verstand messen will¹⁷⁵.

Bonaventura (+ 1274) stellt mehr das ethische Moment heraus, wenn er erklärt: „... Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae aut ex perverso intellectu Sacrae Scripturae aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae“ - „alle falschen und abergläubischen Erfindungen der Irrtümer aber kommen entweder aus einer gottlosen oder vorlauten Philosophie oder aus einer verdorbenen Einsicht in die Schrift oder aus der ungeordneten Begierde des Fleisches, also aus der Sünde“

¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, lib. III, cap. 24, 2.

¹⁷⁵ Vgl. Eduard Stakemeier, *Göttliche Wahrheit und menschliches Irren*, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 46 f.

¹⁷⁶ Bonaventura, III. Sent., dist. 23, a. 1, q. 4, ad 4. Ed. min. S. 369; *Opera omnia*, t. III, p. 472.

Mit dem II. Vaticanum spricht man heute gern von der Hierarchie der Wahrheiten, missversteht dabei aber den eigentlichen Sinn dieser Formulierung. Das wird deutlich, wenn wir etwa bei Paul Michael Zulehner lesen: „Nicht jede Abweichung auf der Ebene vorformulierter Glaubenssätze kann daher vom erneuerten Glaubensverständnis aus schon eo ipso als persönlicher Unglaube beurteilt werden, zumal unter den Glaubenssätzen selbst noch einmal - heute deutlicher als früher - eine Hierarchie der Wahrheiten gesehen wird“¹⁷⁷.

Man übersieht immer wieder, dass es sich bei der Hierarchie der Wahrheiten um eine Hierarchie der Wahrheiten handelt. Die Hierarchie der Wahrheiten erlaubt nicht, dass man periphere Wahrheiten unter den Tisch fallen lässt, denn auch die Peripherie gehört zum Kreis, auch die peripheren Wahrheiten gehören zu den Wahrheiten. Andernfalls wäre auch die Rede von der Hierarchie der Wahrheiten sinnlos.

Die Erkenntnis der Wahrheit hängt wesentlich an dem ethischen Verhalten des erkennenden Subjektes. Schon nach Platon gilt: „Wer sich der Lust hingibt und dem Zornmut, der wird auch nur sterbliche Gedanken haben, wer aber aus Liebe zur Wahrheit bestrebt ist, Unsterbliches und Göttliches zu denken, der wird zur Unsterblichkeit gelangen, der wird die höchste Seligkeit erreichen, weil er das Göttliche in sich gepflegt und Gott in seiner Seele getragen hat“¹⁷⁸.

Die notwendige Folge der sittlichen Verirrung ist die intellektuelle, weil ja der Verstand seine tiefsten und letzten Wurzeln im Herzen hat. Vgl. auch 1 Tim 1, 19: „Sie haben ihr gutes Gewissen verloren und darum im Glauben Schiffbruch gelitten“. Johannes Chrysostomus bemerkt dazu: „Ganz mit Recht, denn wie das Leben, so die Lehre; darum sind viele selbst wieder in die heidnische Abgötterei zurückgefallen, damit sie nicht gequält würden durch die Furcht vor der Zukunft, gaben sie sich Mühe, sich um jeden Preis zu überreden, alles sei falsch, was unsere Religion lehrt“¹⁷⁹.

Die intellektuelle Verirrung ist nicht selten die Folge der sittlichen Verirrung, weil der Verstand seine tiefsten und letzten Wurzeln im Herzen hat, weil die Sünde oder das Unrecht den

¹⁷⁷ Paul Michael Zulehner, Religion nach Wahl, Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 53 f.

¹⁷⁸ Platon, Timaios.

¹⁷⁹ Johannes Chrysostomus, Homilia V, 1 in Epistulam I. ad Timotheum

Intellekt unter Umständen verdunkelt. Wie das leibliche Auge getrübt sein kann durch irgendwelche äußere oder innere Einflüsse, so kann es auch das geistige.

Der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) bricht eine Lanze dafür, dass der Wahrheit immer und in allem der Primat zukommt, wenn er feststellt: „Ist es nicht deutlich, dass, ebenso wie es ein Verbrechen ist, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert, es ein Verbrechen ist, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört? Es gibt also Zeiten, wo der Friede gerecht ist, und andere, wo er unrecht ist. Es steht geschrieben, es gibt Zeiten des Friedens und Zeiten des Krieges, und das Gesetz der Wahrheit ist es, das hier entscheidet. Es gibt aber nicht Zeiten der Wahrheit und des Irrtums, und im Gegensatz hierzu heißt es in der Schrift: dass die Wahrheit Gottes ewig sein wird. Und deshalb sagt Jesus Christus auch, der gesagt hat, dass er den Frieden bringen will, dass er gekommen ist, den Krieg zu bringen. Er sagt aber nicht, dass er gekommen ist, die Wahrheit und die Lüge zu bringen. Die Wahrheit ist demnach die erste Richtschnur und das letzte Ziel aller Dinge“¹⁸⁰. Also: Es ist ein Verbrechen, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert, es ist ein Verbrechen, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört. Die Wahrheit ist demnach die Richtschnur und das letzte Ziel aller Dinge¹⁸¹.

Der altchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220) schreibt: „Dominus noster Jesus Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit“ - „unser Herr Jesus Christus nannte sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit“¹⁸²; das ist nach Ratzinger einer der wirklich großen Sätze der Vätertheologie¹⁸³.

Wenn wir von der Wahrheit der Dinge sprechen, von der ontologischen Wahrheit der Dinge, so wird damit gesagt, „dass die Dinge, weil sie aus göttlichem Entwurf stammen und selber logosartig (wortartig) sind, sich uns überhaupt als sie selbst zur Kenntnis zu bringen vermögen ... Wer die Herkunft der Dinge aus dem Logos leugnet, dem zerrinnt die Substanz der wirklichen Welt zwischen den Fingern ... In der Tat lesen wir bei Jean Paul Sartre (+ 1980):

¹⁸⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, Frg. 949; zitiert nach: Dietrich von Hildebrand, *Zölibat*, Regensburg 1970, 45.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Tertullian, *De virginibus velandis*, lib I, cap. 1.

¹⁸³ Vgl. Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 106.

Es gibt keine Natur des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sie entworfen haben könnte¹⁸⁴.

Von Augustinus (+ 430) bemerkt einmal: „Lieber mit der Wahrheit fallen als mit der Lüge siegen“.

Das Problem der objektiven und absoluten Wahrheit ist für alle lebendigen Religionen von entscheidender Bedeutung, weil die Religionen uns über die Sphäre der Subjektivität, in die wir als Glieder der Sinnen- und Erscheinungswelt eingeschlossen sind, erheben und zu der Welt der objektiven Wahrheit in Beziehung setzen wollen. Sie wollen uns mit der jenseitigen Welt verbinden, die ja nichts anderes sein will als die Welt der objektiven und absoluten Wahrheit¹⁸⁵.

Für die Erkenntnis der Wahrheit aber ist immer das Leben von großer Bedeutung, denn die Wahrheit ist nicht nur ein intellektuelles Problem.

John Henry Newman (+ 1890) richtet den Blick auf die Absolutheit der Wahrheit, wenn er schreibt: „... es gibt nur eine Wahrheit ... Die Suche nach der Wahrheit ist nicht Befriedigung der Neugier; ihre Erlangung hat nichts vom erregenden Reiz einer Entdeckung, der menschliche Geist steht unter der Wahrheit und nicht über ihr; er ist verpflichtet, statt großspurig über sie zu reden, ihr in Ehrfurcht zu begegnen“¹⁸⁶.

Thomas von Aquin (+ 1274) erklärt einmal im Blick auf die Wahrheit: „Man kann die Menschen nicht verpflichten, richtig zu denken, aber man kann sie dazu verpflichten, sich darum zu mühen“¹⁸⁷. In seiner „Summa contra gentiles“ stellt er fest: „Jedem Menschen wohnt von Natur aus das Verlangen inne, die Ursachen der Dinge zu erkennen, die er wahrnimmt. Aus dem Verwundern über die Dinge, die sie sahen und deren Ursachen ihnen verborgen waren, begannen die Menschen zu philosophieren. Erst wenn sie die Ursachen fanden, beruhigten sie sich. Die Forschung steht nicht still, bis wir zur ersten Ursache gelangen; nur dann sind wir

¹⁸⁴ Josef Pieper, Was heißt „Gott“? Vorüberlegungen zu einer kontroverstheologischen Diskussion, in: Catholica 19, 1965, 190.

¹⁸⁵ Vgl. Emil Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, Leipzig 1912.

¹⁸⁶ John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke, Bd. VII), Mainz 1961, 218.

¹⁸⁷ Leo Hamburger, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form, München 1930, 20.

überzeugt, vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Der Mensch verlangt also von Natur aus danach, die erste Ursache gleichsam als höchstes Ziel zu erkennen. Die Erstursache aller Dinge aber ist Gott. Also ist es das letzte Ziel des Menschen, Gott zu erkennen¹⁸⁸.

Wenn Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781), ein Vertreter der rationalistischen Aufklärung, Philosoph und Schriftsteller, den „immer regen Trieb nach Wahrheit“ der Wahrheit selbst vorzieht, ist das als unangemessen und unsittlich zu qualifizieren¹⁸⁹.

Der Begriff der Wahrheit ist dem gesunden Menschenverstand so selbstverständlich, dass man ihn gar nicht zu erklären braucht. Wahrheit meint die Übereinstimmung des Gedachten oder Gesagten mit der gemeinten Sache. Und die menschliche Erkenntnis strebt natürlicherweise dahin, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind.

Die Funktion der Wahrheit, der logischen Wahrheit, besteht darin, dass sie die Dinge so wiedergibt, wie sie wirklich sind. Die Wahrheit hat die Aufgabe, Abbild und Nachbild eines wirklichen Sachverhaltes zu sein.

Die Fundamentaltheologie erhebt den Anspruch, die Wahrheit des Glaubens gewiss zu machen. Über das Wesen der Wahrheit haben wir reflektiert, nun geht es um den Begriff bzw. um die Wirklichkeit der Gewissheit. Was ist damit gemeint?

2. Gewissheit.

Die Glaubensentscheidung setzt die Gewissheit voraus, dass der Zeuge „sciens et verax“ ist. Das gilt subjektiv für den einzelnen Glaubenden, objektiv für die Fundamentaltheologie als Einzeldisziplin der Theologie. Der Anspruch der Fundamentaltheologie geht dahin, Gewissheit zu vermitteln, und zwar die Gewissheit, dass Gott fordernd vor dem Menschen steht. Ist diese Gewissheit erreicht, so ist die Vorbedingung dafür geschaffen, dass die Glaubensentscheidung des Menschen als eines rationalen Wesens möglich und dass sie ethisch gefordert ist. Wenn wir eine verantwortliche Glaubensentscheidung fällen wollen, muss die Wahrheit der Offenbarung oder die Glaubwürdigkeit der Zeugen gewiss sein. Es muss mit genügender

¹⁸⁸ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. III, c. 25.

¹⁸⁹ Vgl. Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg ²1976, 117.

Gewissheit feststehen, dass Gott wirklich in der von der Kirche verkündigten Offenbarung zu den Menschen gesprochen hat. Diese Gewissheit muss mit natürlichen Verstandeskräften gewonnen sein. Das schließt freilich nicht aus, dass dabei Gott unterstützend tätig ist durch seinen inneren geheimnisvollen Gnadeneinfluss. Die Gewissheit, um die sich die Fundamentaltheologie als Wissenschaft bemüht, muss eine objektive, vollständige und allseitig begründete, vernünftige Gewissheit von der Tatsache der Offenbarung bzw. von dem Anspruch der Kirche sein, dass sie Gottes Botin ist. Sie muss sich nicht aufdrängen, wie das in der Mathematik der Fall ist oder bei den Gegenständen der unmittelbaren Erfahrung. Mit der begründeten Gewissheit ist ein etwa zurückbleibendes Gefühl der Unruhe durchaus vereinbar, denn dieses ist ja nicht dem Intellekt zuzuordnen. Für das einzelne Individuum genügt eine relativ begründete Gewissheit, eine solche, die der geistigen Lage und Fähigkeit des jeweils Glaubenden entspricht.

a) Vernünftiger Zweifel („dubium prudens“ – „dubium imprudens“).

In einer allseits begründeten Gewissheit müssen die Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht auch subjektiv den höchsten Grad von Gewissheit haben. Es muss sich also nicht um eine zwingende, sich aufdrängende Gewissheit handeln. Sie muss auch nicht ohne Rücksicht auf eine besondere geistige und sittliche Disposition des zum Glauben Gerufenen bestehen. Die Disposition spielt gerade bei der Erreichung der Gewissheit auf diesem Gebiet eine große Rolle. Die Gewissheit ist vollauf genügend, wenn die Zeichen, auf die in diesem Zusammenhang verwiesen wird, objektiv geeignet sind, die unbedingte Berechtigung und Pflicht einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewissheit augenscheinlich zu machen.

Bei der Wahrheitserkenntnis müssen wir immer unterscheiden zwischen der objektiven Gewissheit eines Sachverhaltes, der subjektiven Klarheit, mit der die objektive Gültigkeit des Sachverhaltes erfasst wird, und der Festigkeit der Zustimmung, mit der man den erkannten Sachverhalt bejaht und sich aneignet. Die subjektive Klarheit und die Festigkeit der Zustimmung sind von Wert- und Willensmotiven abhängig bzw. von den willentlichen und gefühlsmäßigen Widerständen, worauf die Wahrheit trifft, die ihrerseits positiv oder negativ, fördernd oder hemmend das Urteil des Individuums beeinflussen. Diese Einflüsse sind weniger stark, wenn es sich um rein naturwissenschaftliche oder geschichtliche Feststellungen handelt. Sehr stark aber machen sie sich geltend auf weltanschaulich-religiösem Gebiet. Hier spielt der persönliche Faktor eine bedeutende Rolle, weil die religiösen Wahrheiten einerseits zutiefst in

das persönliche Leben einschneiden, tiefer als alle anderen Wahrheiten, und weil sie das ganze Ich des Einzelnen beanspruchen, weil sie sich andererseits jedoch nicht mit voller Durchsichtigkeit dem Verstand aufdrängen. Gerade hier, auf dem religiösen Gebiet, sind indessen die Festigkeit der Zustimmung und die Entschiedenheit in der Aneignung der Wahrheit von besonderer Dringlichkeit.

Durch die Unterscheidung von objektiver Gültigkeit des Glaubwürdigkeitsurteils und seiner subjektiven Einsichtigkeit lässt sich einerseits die Zuverlässigkeit des Urteils deutlich machen, andererseits die Freiheit, ihm die Zustimmung zu geben oder zu verweigern. Die Gewissheit, um die es hier geht, ist einerseits objektiv hinreichend, andererseits beansprucht sie die freie Zustimmung. Sie ist fundiert im Intellekt und dennoch ein ethischer, das heißt ein freier, Akt.

Aber was ist nun genauer mit dieser Gewissheit gemeint? Gewissheit habe ich, wenn ich einem Urteil, einer These, zustimme unter Ausschluss der Befürchtung, dass ich mich im Irrtum befinden könnte. Dabei gibt es psychologisch und erlebnismäßig verschiedene Grade der Gewissheit. Bei manchen Sachverhalten ist man sich sicherer, bei anderen ist man sich weniger sicher, aber sicher ist man sich in beiden Fällen, denn der Sicherheit voraus liegt die Wahrscheinlichkeit. Wir unterscheiden zwischen einer größeren oder geringeren Sicherheit wie auch zwischen einer größeren und geringeren Wahrscheinlichkeit. Was für uns nicht sicher ist, das ist wahrscheinlich für uns. Von Gewissheit kann ich sprechen, wenn jede vernünftige Furcht vor Irrtum ausgeschlossen ist. Bleibt eine vernünftige, nicht eine gefühlsmäßige Befürchtung, also eine Befürchtung, die ernsthafte Gründe für das Gegenteil hat, zurück, so kann von Gewissheit nicht mehr die Rede sein. Dann handelt es sich statt ihrer um eine Wahrscheinlichkeit, um eine Probabilität, die in sich wiederum gestuft ist. Eine vernünftige Befürchtung dafür, dass sich ein Sachverhalt anders darstellt als ich im Augenblick annehme, nennen wir ein „dubium prudens“. Solange also ein „dubium prudens“ besteht, kann nur von einer Wahrscheinlichkeit die Rede sein, von einer „probabilitas“.

Um das Gesagte noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Gewissheit bedeutet die Absenz eines „dubium prudens“. Die Gewissheit, um die es sich hier handelt, muss mit natürlichen Verstandeskraften gewonnen werden. Es muss mit den natürlichen Kräften des Verstandes die Gewissheit gewonnen werden, dass Gott gesprochen hat. Das schließt nicht den unterstützenden Gnadeneinfluss Gottes aus. Mit dieser Gewissheit ist durchaus eine zurückbleibende gefühlsmäßige Unsicherheit vereinbar, sie wird nicht durch eine gefühlsmäßige Unruhe und

durch gefühlsmäßige Zweifel zerstört. Die vernünftige Gewissheit muss sich nicht aufdrängen, wie das bei mathematischen Erkenntnissen der Fall ist oder bei den Gegenständen der unmittelbaren Erfahrung. Dabei genügt für das einzelne Individuum eine relativ begründete Gewissheit, entsprechend der geistigen Lage und Fähigkeit des jeweils Glaubenden.

b) „Certitudo“ und „probabilitas“.

Wir müssen also unterscheiden zwischen einer Gewissheit, einer „certitudo“ und einer Wahrscheinlichkeit, einer „probabilitas“. Wenn wir von Wahrscheinlichkeit reden, sprechen die meisten Gründe für eine These. Aber es bleiben begründete Zweifel zurück. Eine Wahrscheinlichkeit kann nur ein vorübergehender Zustand sein für den Erkenntnis Suchenden, nicht ein bleibender Zustand. Wahrscheinlichkeit ist noch nicht Gewissheit. Bei der Wahrscheinlichkeit bleiben noch vernünftige Zweifel oder Gegenstände zurück.

c) „Certitudo obiectiva“.

Wir müssen unterscheiden zwischen einer „certitudo obiectiva“ und einer „certitudo subiectiva“. Die „certitudo obiectiva“ meint das Objekt, das geeignet ist, eine feste Zustimmung im erkennenden Subjekt hervorzurufen. Hier kann freilich nur von einer Gewissheit im analogen Sinn geredet werden. wie wir das beispielsweise auch tun, wenn wir von einer gesunden Medizin sprechen. Um es genauer zu sagen, handelt es sich bei der Rede von einer objektiven Gewissheit um eine Attributionsanalogie.

Eine „certitudo obiectiva“ ist beispielsweise gegeben, wenn ein von mir wahrgenommener Baum vorhanden ist. Die „certitudo obiectiva“ ist das Motiv für die „certitudo subiectiva“, sie ist also das Motiv für die Gewissheit der Zustimmung.

Die objektive Gewissheit geht aus von den jeweiligen Gegenständen, auf die diese Gewissheit Bezug nimmt. Dabei unterscheiden wir eine „certitudo metaphysica“, eine „certitudo physica“ und eine „certitudo personalis“.

aa) „Certitudo metaphysica“.

Im Fall der „certitudo metaphysica“ ist die Notwendigkeit und Unumgänglichkeit, mit der das Objekt da ist, in seinem Wesen begründet. Das Objekt kann also nicht nicht da sein.

bb) „Certitudo physica“.

Im Fall einer „certitudo physica“ ist das Objekt da auf Grund der positiven Naturgesetze. Es handelt sich hier um eine physische Notwendigkeit, um eine Notwendigkeit, die sich nicht aus dem Wesen des Objektes ergibt, die also nur eine faktische ist.

cc) „Certitudo personalis“.

Im Fall einer „certitudo personalis“ stützt sich die Gewissheit auf die Konstanz der freien Entscheidung der mit Vernunft und Freiheit begabten personalen Wesen. Sie stützt sich auf die Zuverlässigkeit einer Person, auf die Konstanz ihres Verhaltens. Die personale Gewissheit fußt also auf der Zuverlässigkeit eines in Frage stehenden personalen, der Erkenntnis und Entscheidung mächtigen Wesens. Hier spielt das Vertrauensmoment eine große Rolle, dass der Redende seiner Verantwortung als sittliche Persönlichkeit gerecht wird.

d) „Certitudo subiectiva“.

Wie wir die „certitudo obiectiva“ differenziert betrachtet haben, so können wir auch die „certitudo subiectiva“ differenziert betrachten. Sie stellt sich näherhin dar als „certitudo necessaria“ und als „certitudo libera“.

aa) „Certitudo necessaria“.

Bei der „certitudo necessaria“ handelt es sich um eine Zustimmung, die in keiner Weise den Willen des Zustimmenden bemüht. Diese Art der Gewissheit liegt vor beispielsweise bei überschaubaren mathematischen Wahrheiten oder bei den obersten Denkprinzipien, die evident sind, oder bei den einfachen Sinneswahrnehmungen.

bb) „Certitudo libera“ („certitudo libera in causa“ - „certitudo libera in causa et effectu“).

Eine „certitudo subiectiva libera“ liegt im Unterschied zu einer „certitudo subiectiva necessaria“ in all jenen Fällen vor, oder sie ist in all jenen Fällen nur erreichbar, wo der Wille bei der Zustimmung eine Rolle spielt. Diese Tätigkeit des Willens kann sich nun nur auf die Aufspürung der Gründe, also auf die Lenkung der Aufmerksamkeit auf eine Sache oder auf einen Sachverhalt, oder auch auf die Zustimmung zu dieser Sache, zu diesem Sachverhalt, die als eine freie Zustimmung selbst nach der Aufspürung der Gründe erforderlich ist. Der Wille ist im einen Fall nur an der Aufspürung der Gründe für die Zustimmung beteiligt, im anderen Fall ist er auch an der Zustimmung und ihrer Festigkeit beteiligt. Die freie Gewissheit ist im einen Falle eine indirekte, da die Tätigkeit des Willens sich nur darauf bezieht, den Intellekt anzutreiben, die objektiven Gründe für eine fragliche These aufzuspüren. Hier

sprechen wir auch von einer „certitudo libera in causa“. Wenn aber der Wille an der Aufspürung der Gründe und an der Zustimmung und an der Festigkeit der Zustimmung zu einem Sachverhalt beteiligt ist, dann sprechen wir von einer „certitudo libera in causa et in effectu“ oder von einer direkten freien Gewissheit. Genau das ist aber die Situation beim theologischen Glauben. Beim ihm handelt es sich um eine „certitudo subiectiva libera in causa et in affectu“. Wir definierten den Glauben ja mit Augustinus als eine Zustimmung des Intellektes, die vom Willen befohlen wird, als einen „assensus intellectus a voluntate imperatus“.

Wichtig ist für uns, dass der Unterschied zwischen der „certitudo necessaria“ und der „certitudo libera“ nicht durch das Objekt bestimmt wird, worüber Gewissheit gewonnen werden soll, sondern durch das Verhältnis, in dem der erkennende Intellekt im konkreten Fall zu dem Objekt steht. Es gibt diese beiden Formen der „certitudo subiectiva“ im Hinblick auf die drei Formen der „certitudo obiectiva“, im Hinblick auf die „certitudo metaphysica“, im Hinblick auf die „certitudo physica“ und im Hinblick auf die „certitudo personalis“.

In allen drei Fällen der „certitudo obiectiva“ kann die erreichbare oder wirklich erreichte Gewissheit subjektiv betrachtet eine „certitudo necessaria“ oder eine „certitudo libera“ sein. Also auch auf metaphysischer und physischer Gewissheit beruhende Wahrheiten können der freien Zustimmung unterliegen, dann nämlich, wenn sie anspruchsvoll und kompliziert sind und schwerwiegende Entscheidungen vom Subjekt verlangen. In solchen Fällen verbirgt sich das Zaudern und der Widerstand des Willens gern hinter rationalen Einwänden. Diese sind jedoch nicht das eigentliche Problem. Sie verschleiern es vielmehr. Es liegt in diesen Fällen aber am Verhältnis des Subjektes zu dem in Frage stehenden Objekt, wenn die Gewissheit hier Entscheidungscharakter hat und der freien persönlichen Verantwortung anheimgegeben ist. Im Falle der personalen Gewissheit ist die subjektive Gewissheit eine „certitudo necessaria“ etwa bei der Auskunft des Auskunftsbeamten der Eisenbahn. Andererseits fällt die Erkenntnis der Existenz Gottes in das Gebiet der freien Gewissheit, obwohl die Existenz Gottes metaphysisch gewiss ist, obwohl evident notwendig ist.

Weil die certitudo libera eine Folge unserer unvollkommenen Erkenntniskraft ist, deshalb gibt es für Gott keine „certitudo libera“. Weil die freie Gewissheit bedingt ist durch unsere unvollkommene Erkenntniskraft, deshalb gibt es für Gott nur eine notwendige Gewissheit, wie sie uns bei den mathematischen Erkenntnissen, bei den obersten Denkprinzipien, bei einfachen

Sinneswahrnehmungen und unter Umständen bei den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gegeben ist.

Noch einmal anders ausgedrückt, die „certitudo (subiectiva) libera“ ist bedingt durch die Komplexität der konkreten Erkenntnisgegenstände und - gegebenenfalls - durch die existentiellen Konsequenzen, die mit den relevanten Erkenntnissen verbunden sind. Man darf nicht vergessen, dass der Intellekt und der Wille, verschiedene Momente der geistigen Struktur des Menschen, zuweilen gegeneinander stehen und dass unsere Erkenntnisse oft dunkel sind.

e) John Henry Newman: „Congeries probabilitatum“.

Kardinal Newman (+ 1890) hat in seinem Entwurf einer Zustimmungslehre darauf hingewiesen, dass es im konkreten menschlichen Erkennen oft so ist, dass mehrere oder viele einzeln unzureichende Gründe für den Erkennenden zu einer Einheit zusammenwachsen. Wir sprechen hier von einer „congeries probabilitatum“. Eine „congeries“ ist ein Haufen, ein Holzstoß, eine Masse oder abstrakter ausgedrückt: eine Vielzahl. Bei der „congeries probabilitatum“ kommt eine Vielzahl von Wahrscheinlichkeiten zusammen, die faktisch eine Gewissheit herbeiführen können oder herbeiführen. Wir sprechen hier auch vom Bündelargument oder vom Konvergenzargument. Wenn wir etwa zehn Stäbe haben, kann der einzelne Stab leicht zerbrochen werden, zusammen genommen können die Stäbe dann jedoch nicht zerbrochen werden. Dem entsprechend geben bei der „congeries probabilitatum“ die einzelnen Gründe jeder für sich nicht eine hinreichende Sicherheit, wachsen sie aber zu einer Einheit zusammen, sind sie mehr als die bloße Summe der einzelnen Wahrscheinlichkeitsgründe, wird aus der Vielzahl der „probabilitates“ eine „certitudo“, eine „certitudo libera“, das heißt: die Wahrscheinlichkeiten wachsen zu einer Gewissheit zusammen. Das ist eine legitime Weise, um Sicherheit und Gewissheit zu erlangen. Dieser Weg ist kirchenamtlich ausdrücklich anerkannt worden.

Den Gedanken, dass die Glaubensbegründung in keinem Fall eine nötige Evidenz herbeiführen kann, drückt Blaise Pascal (+ 1662) so aus: „Für die, die nichts wünschen als zu sehen, ist Licht genug, und Finsternis genug für die, die entgegengesetzt gestimmt sind“¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Blaise Pascal, Fragment 430.

Dabei ist zu bedenken, dass eine unbedingt nötige Evidenz keineswegs zum Begriff des Wissens und der Wissenschaft gehört, was vielfach nicht genügend beachtet wird. Würde man sie fordern, könnte man in der Kategorie der Geisteswissenschaften ausschließlich die Logik und die Mathematik als Wissenschaften bezeichnen. Bei tieferem Nachdenken zeigt sich jedoch, dass, je bedeutender und wertvoller der Inhalt des Denkens des Menschen ist, sich ihm umso mehr Blicke ins Dunkel auftun, unter Umständen Blicke in scheinbare Widersprüche oder auch Blicke in das Irrationale. Dann aber kann sich der Geist nicht mehr allein auf das abstrahierende Denken berufen, dann muss er noch andere Kräfte seines Geistes mit ins Spiel bringen, um die Tiefe des Gegenstandes zu bewältigen, sein Wollen und Fühlen. Das gilt nicht nur für die Philosophie, speziell für die Metaphysik und die Theologie, sondern auch für andere Wissenschaften mit großen Forschungszielen, im Grunde gilt das für alle Geisteswissenschaften.

V. KAPITEL: DAS LEHRAMT DER KIRCHE

Der Gegenstand der Theologie ist nach katholischer Auffassung die lebendige Verkündigung der Kirche. Diese wird letztlich verantwortet durch das Lehramt. Im Zusammenhang mit der Glaubensverkündigung sprechen wir vom kirchlichen Lehramt. Treffender und weniger missverständlich wäre es, wenn man statt vom kirchlichen Lehramt vom kirchlichen Lehrapostolat sprechen würde, wie es Matthias Joseph Scheeben (+ 1888) im 19. Jahrhundert vorgeschlagen hat. Die Offenbarung wird vermittelt durch die Kirche. Die Kirche ist als solche die authentische Verkünderin der Offenbarung Gottes. In ihren amtlichen Vertretern, sofern sie die höchste Stufe des Ordo verkörpern, kommt der Kirche ein oder das Lehramt oder besser: die Lehrvollmacht zu. Hier in diesem fünften Kapitel geht es uns daher um: Die Kirche als authentische Verkünderin der Offenbarung, um die Lehrverkündigung der Kirche, um das kirchliche Lehramt.

1. Der „Denzinger“.

Die Offenbarung Gottes finden wir heute konkret im Glauben der Kirche. Aber wo ist der Glaube der Kirche greifbar? - Eine bestimmte Richtung der Theologie würde darauf antworten: „Im 'Denzinger'“ Diese Auffassung stellt eine theologische Veräußerlichung dar, einen theologischen Formalismus, den man heute gern als „Denzinger-Theologie“ artikuliert. Kein Geringerer als Karl Rahner (+ 1984) hat immer wieder die „Denzinger-Theologie“ als den In-

begriff einer unfruchtbaren neuscholastischen Schultheologie geschmäht. Tatsächlich würde eine „Denzinger-Theologie“ in diesem Sinne einen theologischen Formalismus darstellen, der an der Wirklichkeit vorbeigeht. So sehr der „Denzinger“ noch heute seine Bedeutung für die Darstellung des positiven Glaubens der Kirche hat, ist er alles andere als ein Kompendium des verbindlichen Glaubens der Kirche. Er muss differenzierter gesehen werden, als das im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer wieder geschehen ist.

Wenn jemand nach dem verbindlichen Glauben der Kirche fragt, müsste man ihn zunächst - richtiger - auf die Heilige Schrift verweisen, auf die 72 Bücher der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments, auf die Glaubenssymbole, auf die Dogmen als konkrete Fassungen bestimmter Glaubensinhalte, auf den lebendigen Glauben der Kirche, auf die Liturgie und auf die Katechismen.

2. Ordentliches und außerordentliches Lehramt.

Der „Denzinger“ enthält den Text der Glaubenssymbole der Alten Kirche, er enthält die dogmatischen Entscheidungen des kirchlichen Lehramts in den Jahrhunderten, speziell die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien, und darüber hinaus eine Reihe von Dokumenten, die zum ordentlichen Lehramt gehören, vornehmlich zum ordentlichen Lehramt des Papstes, nämlich Erklärungen, Enzykliken, Briefe, Ansprachen usw. Der „Denzinger“ enthält aber auch Entscheidungen von Partikular-Konzilien, Entscheidungen der päpstlichen Kongregationen und Kommissionen, deren Verbindlichkeitsgrad sehr verschiedenartig ist. Der „Denzinger“ enthält nicht wenige kanonistische Bestimmungen und disziplinäre Anordnungen der Kirche, die keineswegs glaubensverbindlich sind. Im „Denzinger“ stehen vor allem auch die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission, die am Ende des 19. Jahrhunderts und am Beginn des 20. Jahrhunderts ergangen sind, die als solche mit Sicherheit überholt sind, die auch überholt sein können, weil sie nicht glaubensrelevant sind und weil sie es auch nie gewesen sind. .

Es ist bezeichnend, dass es eine „Geschichte des 'Denzinger'“ gibt, die im Lauf der verschiedenen Auflagen eine außerordentliche Verschiedenheit aufweist, speziell im Hinblick auf die Dokumente des ordentlichen Lehramtes. Die Dokumente sind zum einen sehr verschiedenartig und zum anderen müssen sie im Kontext ihrer Zeit gelesen werden.

Im „Denzinger“ findet sich - das darf nicht übersehen werden - eine Reihe von Aussagen, die rein disziplinärer Natur sind, die Antworten auf bestimmte Zeitfragen geben, die nicht den Anspruch erheben können und diesen Anspruch auch nicht erheben wollen, für immer gültig zu sein. So findet sich beispielsweise im „Denzinger“ die Verurteilung des Satzes von Martin Luther: „Es ist gegen den Willen des Heiligen Geistes, dass Ketzer verbrannt werden“¹⁹¹. Oder es findet sich da der Satz: „Mag einer noch so viel Almosen geben, ja selbst sein Blut für den Namen Christi vergießen, so kann er doch nicht gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit mit der katholischen Kirche bleibt“¹⁹². Oder es findet sich da das Wort „von der falschen Meinung oder vielmehr dem Wahnsinn, jedermann sei die Freiheit des Gewissens zuzuerkennen“¹⁹³, ganz zu schweigen von den Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission¹⁹⁴ - ich erwähnte sie schon -, die sich eindeutig als unhaltbar erwiesen haben und auch stillschweigend zurückgenommen wurden.

Zudem hat der „Denzinger“ eine gewisse Einseitigkeit. Das liegt in der Natur der Sache, da er eine Auswahl von Texten darstellt, freilich von wichtigen Texten, aber jede Auswahl ist naturgemäß nicht frei von dem persönlichen, von dem subjektiven Ermessen dessen, der die Auswahl verantwortet.

Von den zehn „loci theologici“ des Melchior Cano - wir sprachen davon, Sie erinnern sich - enthält der Denzinger nur drei, nämlich die allgemeinen Konzilien, die römische Kirche und die Symbola, die man gewissermaßen der Tradition unterordnen könnte, die aber allein nicht die Tradition darstellen können. Nicht enthält der „Denzinger“ die übrigen sieben „loci“ oder Fundorte: Die Schrift, die katholische Kirche, die Kirchenväter, die scholastischen Theologen, die menschliche Vernunft, die Philosophen und die menschliche Geschichte.

Endlich stehen die Texte im „Denzinger“ undifferenziert nebeneinander, als ob sie alle gleich wichtig seien, und - nicht zuletzt - fehlt bei ihnen der historische Kontext.

Es wäre auf jeden Fall völlig verfehlt, den „Denzinger“ wie einen Katechismus zu benutzen oder ihn gar an die Stelle der Heiligen Schrift oder des Neuen Testaments zu setzen. Die im

¹⁹¹ Vgl. DS 1483.

¹⁹² DS 1351.

¹⁹³ DS 2730.

¹⁹⁴ Vgl. DS 3568 - 3578.

„Denzinger“ gesammelten Dokumente des Lehramtes der Kirche sind sehr zu verschiedener Natur. Die vielfältigen Aussagen dieser Sammlung kann man nicht alle über einen Kamm scheren. Sie müssen jeweils in ihrer Eigenart betrachtet werden. Darüber hinaus dürfen sie nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgelöst werden, in dem sie ursprünglich stehen, wie es oft geschehen ist in der Geschichte der Theologie.

3. „Regula fidei proxima“.

Der Glaube des Einzelnen wird in erster Linie durch die Verkündigung der Kirche bestimmt. Dieser Verkündigung entnimmt er das, was Gott der Menschheit geoffenbart hat, zunächst. Deshalb bezeichnen wir die aktuelle kirchliche Lehrverkündigung als die formelle und nächste Glaubensregel („regula fidei formalis et proxima seu principium regulativum fidei proximum“). Dabei darf man nicht übersehen oder vergessen, dass die Kirche ihre Verkündigung aus der Schrift und der Tradition schöpft. Um das zum Ausdruck zu bringen, nennen wir diese beiden Fundorte des Glaubens der Kirche, die Schrift und die Tradition, sofern sie die Grundlage der Verkündigung der Kirche sind, die materielle und entferntere Glaubensregel, die „regula fidei materialis et remota seu principium regulativum fidei remotum“).

Die Brücke zwischen der „regula fidei proxima“ und der „regula fidei remota“ herzustellen, das ist unter anderem eine wichtige Aufgabe der Theologie.

Wenn wir zwischen der „regula fidei proxima“ und der „regula fidei remota“ unterscheiden, so begegnet uns darin, in dieser Unterscheidung, ein wesentlicher Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Verständnis des Christentums (in formaler Hinsicht, sc.). Die Gemeinschaften der Reformation unterscheiden nicht zwischen der „regula fidei proxima“ und der „regula fidei remota“. Hier dreht sich alles um die Heilige Schrift. Immer steht hier im Vordergrund und im Mittelpunkt das „sola-scriptura-Prinzip“. Wegen des „sola-scriptura-Prinzips“ gibt es für den Protestantismus kein Lehramt, jedenfalls gibt es für ihn kein Lehramt in der Theorie, praktisch sieht das dann anders aus. An seine Stelle tritt bei den reformatorischen Christen die Schriftunmittelbarkeit des Einzelnen. Für die reformatorischen Christen gilt weithin, dass die letzte Entscheidung in Glaubensfragen nicht bei der Kirche, sondern bei der Theologie liegt. Für eine starke Stellung der Theologie im Protestantismus, für ein theologisches Lehramt im Protestantismus macht sich Rudolf Bultmann (+ 1976) stark, wenn er in seinem Briefwechsel mit Karl Barth (+ 1969) feststellt: „ ... die

Entscheidung darüber, was rechte Lehre und was Irrlehre ist, kann nur in der theologischen Arbeit selbst fallen ... Die Theologie hat das Lehramt in der Kirche inne, und sie ist deshalb ihrerseits Kontrollinstanz für das Kirchenregiment“¹⁹⁵.

Theoretisch gilt das. Faktisch gibt es jedoch auch bei den Protestanten so etwas wie ein Lehramt, das nicht bei den Theologien liegt, sondern bei der Kirche als Institution, das über Glaubensfragen befindet: Das beweisen die verschiedenen Lehrzuchtverfahren, die die evangelische Kirche in den letzten Jahrzehnten durchgeführt hat. Die Lehrzuchtverfahren betrafen zwar, anders als in der katholischen Kirche, weniger Theologen oder Theologieprofessoren als praktische Seelsorger.

Es ist bemerkenswert, dass ein Lehramt der Theologen heute auch in der katholischen Kirche in wachsendem Maße reklamiert wird, wenn die Theologen das Lehramt mehr und mehr zurückzudrängen versuchen, und wenn sie dabei nicht ganz erfolglos sind, sofern sie zumindest das Lehramt der Kirche einschüchtern oder veranlassen können, sich zurückzuhalten. In dem Maß jedoch, in dem das Lehramt der Kirche zurücktritt, sich zurückhält und untätig wird, aus Rücksicht oder aus Angst oder aus Diplomatie, entsteht ein Lehrchaos in der Kirche, wodurch die Botschaft als solche in verhängnisvoller Weise belastet wird, ja unglaubwürdig wird.

4. Vieldeutigkeit der Schrift.

Das eigentliche Aufgabe des Lehramtes ist es, die Vieldeutigkeit der Schrift auf einen Nenner zu bringen, die Glaubensverkündigung zu ordnen, die Vielfalt der Möglichkeiten der Interpretation der Heiligen Schrift zur Einheit des Glaubensbekenntnisses der Kirche zu führen. Erfüllt das Lehramt der Kirche diese Aufgabe nicht oder kann es sie nicht mehr erfüllen oder ist es aus irgendeinem anderen Grund untätig, ist ein Lehrchaos bzw. ein Glaubenschaos die unausbleibliche Folge. Das dem so ist, das kann man, wenn man es nicht aus vernünftigen Überlegungen erschließen kann, an der alltäglichen Wirklichkeit in den Gemeinschaften der Reformation ablesen, zumindest an der alltäglichen Wirklichkeit in vielen Gemeinschaften der Reformation.

¹⁹⁵ Briefwechsel 1922-1966, Karl Barth und Rudolf Bultmann, Zürich 197, 245 f; vgl. Joseph Barbel, Einführung in die Dogmengeschichte (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, V, 15 a / b), Aschaffenburg 1975, 174.

Joachim Kahl stellt in seinem Buch „Das Elend des Christentums“ fest, dieses Elend des Christentums liege nicht zuletzt in dem Chaos der Theologie und des Glaubens¹⁹⁶. Zu dieser Erkenntnis kommt Kahl aus der Sicht des Ungläubigen. Es leuchtet ein: Eine Kirche, die in Lehrfragen keine verbindlichen Aussagen mehr machen kann, kann die Menschen nicht mehr ansprechen. Es zeigt sich allerdings, dass man heute auch im evangelischen Raum mehr und mehr die Wichtigkeit lehrhafter Aussagen betont¹⁹⁷.

Erasmus von Rotterdam (+ 1536) fragt: „Was soll ich machen, wenn seitens mehrerer Leute verschiedene Sinndeutungen vorgebracht werden, und jeder Einzelne schwört, er habe den Heiligen Geist“?

John Henry Newman (+ 1890), der sich mühsam den Weg zur katholischen Kirche gebahnt hat durch das Studium der Geschichte, sagt: „Eines ist gewiß, entweder gibt es keine Offenbarung oder sie ist mit Mitteln ausgestattet worden, um der Welt ihren objektiven Charakter einzuprägen“¹⁹⁸.

Die Notwendigkeit eines Lehramtes drängt sich angesichts der Vieldeutigkeit der Schrift bereits der natürlichen Vernunft auf.

5. Zwei Aufgaben des Lehramtes (positiv und negativ).

Es ist nicht die Aufgabe des Lehramtes, Theologie zu treiben, es hat vielmehr den Glauben vorzutragen und das zu Glaubende zu schützen.

Das kirchliche Lehramt versteht sich zunächst positiv, von der Bezeugung des depositum fidei her, nicht von der Ablehnung der Irrlehren her. Das wird oft übersehen. Dieser Gesichtspunkt wird stärker hervorgehoben, wenn man den Terminus „Lehrapostolat“ verwendet. Dieser ist weniger belastet durch die negative Aufgabe der Abwehr von Fehlhaltungen und falschen Meinungen. Dabei darf die Abwehr von Irrlehren allerdings nicht allzu gering veranschlagt

¹⁹⁶ Vgl. Joachim Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek b. Hamburg 1993, 19 f und passim.

¹⁹⁷ Vgl. Gerhard Ebeling, Hermeneutische Theologie, in: Kirche in der Zeit 20, 1965, 484 ff.

¹⁹⁸ John Henry Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung (Kap. II, Abschn. 2), München 1922, 89; vgl. auch die Seiten 70 - 90 (Kap. II, Abschnitt 2).

oder gar geleugnet werden. Sie ist zwar sekundärer Natur, gehört aber dennoch zum Lehrapostolat oder zum Lehramt.

Die Aufgabe des Lehramtes der Kirche besteht darin - so bestimmt es das Erste Vatikanische Konzil -, die Offenbarung Christi treu zu bewahren und allen Generationen lebendig zu verkünden. Wie das Konzil feststellt, besteht die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes in dem „sancte custodire“ und in dem „fideliter exponere“ der Offenbarung oder des Glaubens¹⁹⁹. Das Eine ist die negative, das andere die positive Aufgabe. Das „fideliter exponere“ ist dabei das entscheidende Moment. Aus dem „sancte custodire“ und dem „fideliter exponere“ ergibt sich freilich eine gewisse Spannung, die bedingt ist durch die Gebundenheit der Offenbarung an die Überlieferung und durch ihre Entfaltung in der Geschichte. Das darf nicht übersehen werden. Die Gebundenheit an die Überlieferung und die Entfaltung dieser Überlieferung, das sind zwei Momente, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Die Lehre darf nicht wesentlich verändert werden, dennoch muss sie jeweils in die Zeit hinein verkündet werden und eine Antwort auf die jeweiligen Fragen der Zeit geben. Die Offenbarung ist abgeschlossen und kann keine Vermehrung mehr erfahren, in substantieller Hinsicht, aber sie kann auch nicht vermindert werden in substantieller Hinsicht. Zwar können einzelne Wahrheiten im Glaubensbewusstsein der Kirche zurücktreten, aber aufgegeben werden können sie nicht²⁰⁰.

Es ist die erste und grundlegende Aufgabe der Kirche, dem Gotteswort einen der jeweiligen Zeit und den jeweiligen Menschen verständlichen Ausdruck zu geben. Das Gotteswort darf nicht schablonenhaft tradiert werden, sondern es muss geisterfüllt verkündet werden. Dafür trägt das kirchliche Lehramt die erste Verantwortung.

Die Entfaltung der Glaubenswahrheit folgt indessen schon aus dem Erkenntnistrieb des menschlichen Geistes, der darauf angelegt ist, immer tiefer in die Wahrheit einzudringen, die er erkannt hat, und immer neue Wahrheiten zu erfassen. Deshalb hat man auch seit eh und je die spekulative Durchdringung des Glaubensgutes als eine bedeutende Aufgabe der Theologie betrachtet.

Aber auch die Notwendigkeiten des kirchlichen Lebens, die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse verlangen immer wieder gebieterisch eine Antwort aus der Offenba-

¹⁹⁹ DS 3070 (Vaticanum I)

²⁰⁰ Vgl. DS 2495. 2601.

rung, die auch deshalb tiefer durchdrungen werden muss. Im Laufe der Zeit treten immer wieder Situationen ein, die die Kirche zwingen, bestimmte Glaubenswahrheiten in endgültigen Entscheidungen zu verkünden. Auch das ist bedeutungsvoll. Das ist speziell dann notwendig, wenn häretische Bewegungen oder theologische Missdeutungen den Glauben bedrohen, oder wenn Verzerrungen und Vergröberungen der Heilswahrheiten Entartungen und Missbräuche in der Kirche hervorrufen²⁰¹.

Das Lehramt kann diese seine doppelte Aufgabe (das „fideliter exponere“ und das „sancte custodire“) nur erfüllen mit Hilfe der Theologie und des Heiligen Geistes.

Die Entfaltung der Offenbarung meint zum einen die immer tiefere Erfassung der Wahrheit, die als der Wahrheitstrieb dem Menschen in die Wiege hineingelegt worden ist, und zum anderen die Anwendung dieser Wahrheit auf die jeweilige konkrete Situation. Dabei muss das Lehramt einer doppelten Gefahr entgegentreten, der Verkürzung des Glaubensdepositums und seiner unberechtigten Erweiterung. Immer gilt: Man kann zu viel glauben, aber auch zu wenig. Das eine Extrem ist der Unglaube, der partielle Unglaube, das andere Extrem ist der Aberglaube.

Das Glaubensdepositum darf also nicht nur nicht verkürzt werden, es darf auch nicht ergänzt werden durch Aussagen, die keine Grundlage im Offenbarungswort haben. Die letztere Gefahr wird im Allgemeinen zwar weniger bedacht, ist aber nicht von der Hand zu weisen. Ein aktuelles Beispiel ist hier die Frauenordination.

6. Das theologische Fundament.

a) Autorität Jesu, messianisches Vikariat.

Das theologische Fundament des Lehramtes ist die bevollmächtigte Sendung im Neuen Testament. Das Lehramt oder der Lehrapostolat der Kirche gründet darin, dass Jesus bestimmte Jünger bevollmächtigt hat, an seiner messianischen Aufgabe zu partizipieren. Das hat er bereits in den Tagen seines irdischen Wirkens getan, nach seiner Auferstehung hat er diese Sendung dann erneuert. Sie findet ihren Reflex in dem großen Missionsauftrag Mt 28, 18 ff. Vom Pfingstfest an haben die Apostel ununterbrochen ihren Lehrapostolat ausgeübt, ohne sich durch irgendeine Drohung oder durch ein menschliches Verbot von dieser Aufgabe

²⁰¹ Vgl. Albert Lang, Fundamentalttheologie II, München⁴1967, 265 f.

abbringen zu lassen. Sie erklären gemäß der Apostelgeschichte: „Wir können nicht schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4, 20), denn „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29). Paulus erachtet nicht das Taufen als seine erste Pflicht, sondern das Predigen, das Verkünden der Botschaft (vgl. 1 Kor 9, 16), denn, so stellt er fest, Christus hat ihn „nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1, 17). Dem-gemäß heißt es (wiederum) in der Apostelgeschichte: „Sie hörten nicht auf, Tag für Tag im Tempel und in den Häusern zu lehren und die Frohe Botschaft von Christus Jesus zu verkünden“ (Apg 5, 42). Im sekundären Markusschluss wird in ähnlicher Weise festgestellt: „Sie zogen aus und predigten überall“ (Mk 16, 20).

Also: Der historische Jesus hat bestimmte Jünger zum messianischen Vikariat berufen und bevollmächtigt. Dazu hat er aus dem größeren Kreis der Jünger, die mit ihm umherzogen, zwölf ausgewählt. Nach Lukas nannte er sie Apostel. Sie verstehen die bevollmächtigte Sendung als Grundlage ihrer apostolischen Verkündigung. Sie sehen darin aber auch das Fundament ihres apostolischen Selbstbewusstseins. Sie geben diese apostolische Vollmacht weiter im Zeichen der Handauflegung. Bei der Verkündigung und bei der Weitergabe des Amtes wissen sie sich als Träger der Autorität Jesu. Sie fühlen sich dabei ganz und gar gebunden an die Offenbarung, die durch ihn ergangen ist.

Jesus hat den Aposteln das Lehramt oder den Lehpapstolat nicht als eine persönliche Auszeichnung übergeben, die mit ihrem Tod erlöschen sollte, er hat das Lehramt oder den Lehpapstolat vielmehr als eine dauernde Einrichtung für die Kirche gewollt. Das geht bereits aus der Tatsache hervor, dass die Kirche nach der Intention ihres Stifters nicht nur für die erste Generation, sondern für alle Völker und Zeiten bestimmt ist²⁰².

Die Apostel verstehen ihre bevollmächtigte Sendung als die Grundlage ihrer apostolischen Verkündigung und ihres apostolischen Selbstbewusstseins. Sie geben sie weiter im Zeichen der Handauflegung. Bei der Verkündigung wie auch bei der Weitergabe des Amtes wissen sie sich als Träger der Autorität Jesu. Das heißt: In ihrer Sendung fühlen sie sich gebunden an ihn und seine Offenbarung.

Dass die Autorität der Kirche gemäß ihrem Selbstverständnis die Autorität Christi und damit die Autorität Gottes ist, wird deutlich in ihrem Amtsverständnis. Von Anfang an versteht die

²⁰² Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 222 f.

Kirche das Amt als messianisches Vikariat und begründet es von daher. Hier spielt das semitische Verständnis der Sendung eine Rolle. Der Gesandte steht in diesem Denken für den Sendenden. Was immer er ist, ist er durch den, in dessen Auftrag er kommt. Dieses Denken manifestiert Jesus, wenn er erklärt: „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich, wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16).

Im Lehrapostolat wirkt die Autorität Christi weiter, weshalb die Boten Christi williges Gehör verlangen können, weshalb sie keine Angebote machen, sondern heroldhaft verkünden und den Glaubensgehorsam fordern. Sie haben das Bewusstsein, dass in ihrer Autorität die Autorität Christi in der Welt lebendig bleibt (vgl. Mt 28, 18), dass der, der sie, die Apostel, zurückweist, Christus selber zurückweist (vgl. Lk 10, 16). Deshalb kann der Apostel, so die Überzeugung der Kirche von Anfang an, „in Christi Namen ... in den Gehorsam des Glaubens nehmen“ (Röm 1, 5), kann er „alles Denken gefangen nehmen, um es Christus dienstbar zu machen“ (2 Kor 10, 5), verkündet er das Evangelium „in der Kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes“ (1 Petr 1, 12; vgl. Apg 15, 28). Deshalb kann gegen seine Autorität selbst ein Engel des Himmels nicht aufkommen (vgl. Gal 1, 8 f).

Dabei kann das Lehramt nicht neue Wahrheiten bringen, sondern lediglich den überkommenen Schatz der geoffenbarten Wahrheiten bewahren und weitergeben. Die Boten Christi müssen darum „lehren, was Christus ihnen geboten hat“ (Mt 28, 20), denn er allein ist der „Lehrer und Meister“ (Mt 23, 10), während die Apostel nichts anderes sein dürfen als seine Zeugen (Apg 1, 8; Lk 24, 48; Apg 10, 41). Sie sollen predigen, was sie gesehen und gehört haben (vgl. Apg 4, 20). Paulus, der dem irdischen Jesus nicht begegnet war, entnahm den Inhalt seines Evangeliums deshalb der Überlieferung und bemühte sich, die lebendige Verbindung mit dem durch die anderen Apostel verkündeten Glauben, die Augenzeugen waren, aufrecht zu erhalten, wie er eigens betont (vgl. Gal 1, 1; 2 Kor 1, 1; Gal 1, 18; 2, 2). Das war für ihn von entscheidender Bedeutung, andernfalls wäre er ins Leere gelaufen (vgl. Gal 1, 18)²⁰³.

b) Absolute Glaubensforderung, absolute Sendung.

Der innere Grund für die Lehrvollmacht der Kirche liegt in der Unbedingtheit der Glaubensforderung, die von Gott her an den Menschen ergeht. Diese Unbedingtheit verlangt, dass der Glaubensgehalt unverfälscht und unverkürzt weitergegeben wird, sie verlangt nach einer

²⁰³ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 223 f.

göttlichen Garantie der Wahrheit. Die absolute Glaubenszustimmung, die über Heil und Unheil des einzelnen entscheidet, verlangt die absolute Wahrheitsbürgschaft: „Wenn Gott sich in seiner unbegreiflichen Freiheit auf so etwas einläßt wie die Offenbarung, die Glauben einfordert, dann kann er nicht anders, als Sorge dafür tragen, dass sein Wort uns Menschen im wesentlichen unverkürzt und unverfälscht erreicht“²⁰⁴.

Demnach gilt: Zur rechtmäßigen Verkündigung bedarf es im christlichen Verständnis einer Sendung, die nicht rein subjektiv mit der Berufung auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes begründet werden kann. Im Römerbrief heißt es: „Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt, wie aber sollen sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind?“ (Röm 10,15). Die Sendung bedarf eines Auftrags. Da der Kirche als solcher die Sendung anvertraut ist, kann auch die rechtmäßige Verkündigung nur im amtlichen Auftrag der Kirche geschehen.

7. Verpflichtung auf den Glauben der Kirche.

Weil die Offenbarung in der lebendigen Tradition der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche weitergetragen und interpretiert wird, deshalb ist „für den Verkündenden sowohl der Auftrag der Kirche wie auch seine Treue zu diesem Auftrag in bewußtem Zusammenhang mit dem Lehramt der Kirche notwendig; sonst droht der Irrtum, ja der Verrat am Evangelium“²⁰⁵. „Rechte Glaubensverkündigung lebt vom bewusst gepflegten Zusammenhang mit dem Lehramt der Kirche“²⁰⁶. Das ist nur möglich, wenn sie zutiefst bestimmt ist von eindringlichem Studium einerseits, von Betrachtung, Gebet und dem Mühen um den Willen Gottes andererseits²⁰⁷.

Das Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967 stellt fest: Dieser enge Zusammenhang der Glaubensverkündigung mit der Kirche ist deshalb notwendig, weil die Offenbarung nicht dem

²⁰⁴ Walter Kern, Franz Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 152.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., 152.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 152.

einzelnen, sondern der Kirche anvertraut ist, welche durch ihr Lehramt unter dem Beistand des Heiligen Geistes verbindlich entscheidet, was kirchliche Lehre ist und was nicht“²⁰⁸.

Und das Schreiben fährt fort: „Der Gesandte, der im Auftrag der Kirche lehrt, wird keine privaten Meinungen vortragen, sondern den Glauben der Kirche bezeugen. Gewiss muss die Verkündigung zeugnishaft sein, sie muss von dem persönlichen Denken, Beten und Leben des Verkündenden durchformt sein. Aber schon diese Verarbeitung kann nur im Geist der Kirche erfolgen und in Verantwortung vor ihr“²⁰⁹.

Der einzelne Verkünder ist auf das Lehramt angewiesen in seiner Verkündigung, das Lehramt aber ist angewiesen auf den Glauben der Kirche. Damit sind auch die Träger des Lehramtes auf den Glauben der Kirche verpflichtet, sind sie im letzten, dürfen sie im letzten nichts anderes sein als ein Sprachrohr des „sensus fidelium“, in dem sich der Glaube der Kirche artikuliert. Der „sensus fidelium“ ist der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Auch die Träger des Lehramtes müssen zunächst und in erster Linie Hörende sein. Deshalb ist auch die Unterscheidung von hörender und lehrender Kirche verfehlt. Alle sind Hörende, Gläubige und Amtsträger. Nicht weniger verfehlt ist das merkwürdige Wortgebilde „Amtskirche“. Was sollte diesem Begriff entsprechen, etwa die „Gläubigenkirche“? Die Unmöglichkeit dieses Begriffs unterstreicht den theologischen Unfug einer Begriffsbildung, wie sie uns in dem Begriff „Amtskirche“ begegnet. Dieser Begriff - er geht wohl auf Karl Rahner (+ 1984) zurück - ist allerdings wohl bewusst gebildet worden im Geiste der Polemik. Diejenigen, die lehren in der Kirche, sind zunächst Hörende, und diejenigen, die ein Amt in der Kirche haben, sind zunächst Gläubige, also auch sie sind zunächst Hörende. Im Übrigen hat das Lehramt keine andere Aufgabe als die, dass es den Glauben der Kirche artikuliert.

Letztlich lebt und arbeitet das Lehramt, aber auch die Theologie, aus dem „sensus fidelium“, dem Glaubenssinn des Gottesvolkes. Es ist „Sprachrohr“ des „sensus fidelium“.

Der tiefere Sinn des Lehramtes der Kirche und die eigentliche Wirklichkeit des Lehramtes der Kirche besteht nicht in der Gebundenheit des einzelnen, es geht hier um die Geborgenheit seines Glaubens. Dieser wird der individuellen Enge und Einseitigkeit enthoben, ohne dass er

²⁰⁸ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, Nr.14, vgl. Nr.13.

²⁰⁹ Ebd., Nr.16.

von der verantwortlichen Entscheidung und Mitarbeit entbindet. Dabei darf man nicht übersehen, dass auch die Inhaber des Lehramtes zunächst und in erster Linie Hörende zu sein haben, dass alle den Glauben in horchender Bereitschaft von der Kirche entgegennehmen müssen²¹⁰.

8. Geheimnischarakter der Kirche.

Die Kirche hat ihre Autorität von ihrem Stifter und stellt sich im tiefsten als ein übernatürliches Geheimnis dar, als gottmenschliche Realität, wie das II. Vaticanum es ausdrückt²¹¹. Was der Autorität der Kirche letztlich zugrunde liegt, das ist ihr Geheimnischarakter. Wo immer dieser in Frage gestellt wird, wo die Kirche als eine rein weltimmanente soziologische Größe verstanden wird, da wird auch ihre Autorität fragwürdig, da wird man ihren Autoritätsansprüchen immer verständnislos gegenüberstehen.

Das aber ist das Problem in der Kirche der Gegenwart. Auch wo das so nicht ausdrücklich gesagt wird, wird sie nicht selten unterschwellig als eine soziologische Gegebenheit im rein menschlichen Sinn verstanden und wird die übernatürliche Wirklichkeit, das eigentliche Wesen der Kirche, übersehen.

Das Fundament der Autorität der Kirche ist also ihr Geheimnischarakter, die Tatsache, dass sie, wie das II. Vaticanum sagt, eine gottmenschliche Realität ist²¹². Ihre Autorität ist selbstverständlich relativer Natur, wie alle irdische Autorität relativer Natur ist. Aber immerhin ist die Kirche mehr als eine soziologische Gegebenheit, und ihre Autorität in der Lehre gründet in Gott. Das Verständnis der Kirche als rein soziologische Gegebenheit, die Verkennung ihres Glaubenscharakters oder ihres Mysteriencharakters ist ein Missverständnis, das heute nicht selten den Kirchenbegriff verfälscht, latent oder offen, und ihn von Grund auf relativiert. Damit wird aber die reformatorische Ekklesiologie übernommen. Das bedeutet wiederum: Das Amt ist nicht ontologischer Natur und das Petrusamt ist nicht mehr ein Wesensmoment der Kirche Christi. In diesem Sinne wird dann auch das „subsistit“ von Artikel 8 der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ interpretiert.

²¹⁰ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, 225 f.

²¹¹ Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Art. 8.

²¹² Vgl. ebd.

Dabei ist die Autorität der Kirche relativer Natur, das ist klar, sie ist wesentlich abhängig von der absoluten Quelle und existiert allein in der ständigen Beziehung zu ihr. Das Haupt der Kirche ist Christus, ihre Seele ist der Heilige Geist. Wird der pneumatologische Aspekt der Kirche hervorgehoben, so tritt die Mysterienhaftigkeit stärker in den Blick. Dabei darf man allerdings keinen Gegensatz konstruieren zwischen der Autorität und dem Geist, vielmehr ist dieser Geist das eigentliche Prinzip, das hinter jeder konkreten Autorität steht und sie begründet. Man darf den Geist nicht einseitig mit den frei wirkenden Charismen verknüpfen. Auch das Amt ist ein Charisma.

Das geheimnisvolle Wesen der Kirche kommt auch gut zum Ausdruck, wenn man sie als den fortlebenden Christus bezeichnet, als den mystischen Leib Christi, eine Deutung, die eine lange Tradition hat.

Also: Die Autorität in der Kirche ist christozentrisch und theozentrisch. Deswegen hat sie Dienstcharakter, deshalb muss jede Autoritätsausübung in der Kirche als ein „ministerium“, als ein Dienst verstanden werden, ist sie nicht in erster Linie ein „munus“, sondern eben ein „ministerium“. Das darf jedoch nicht die Qualität der kirchlichen Autorität als solche mindern, etwa in dem Sinne, wie es in der Reformation geschehen ist. Die Kirche partizipiert als gottmenschliche Wirklichkeit an der Majestät Gottes. Deshalb gibt es auch keine einzige weltliche Autorität, die so viel Macht besitzt wie die Kirche, wenn sie gar das menschliche Gewissen in Pflicht nimmt. Das greift freilich nur, soweit das Gewissen noch vorhanden ist. Immerhin ist die Autorität der Kirche von einzigartiger Größe. Deshalb stellt sie auch hohe Ansprüche an den Träger dieser Autorität, deswegen ist es auch so schwer, die kirchliche Autorität in rechter Weise auszuüben²¹³.

Bis zu diesem Punkt ist die Vorlesung im SS 2006 gekommen.

²¹³ Vgl. John M. Todd, Hrsg., Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, 68 f.