

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).

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.

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

² Ebd.

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 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.

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).

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 Bischofssynode von 1985. Diese Glaubenwirklichkeit 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.

⁶ Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, 202.

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 Glaubens. 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

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

sie nicht mehr existieren, und doch (nach Formel) immer wieder überwunden werden müssen“⁸.

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

⁸ Ebd., 21.

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

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.

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 anfangen.

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

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

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 denkerisch 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.

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 (Generaldogmatik) 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 recht-

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.

¹³ Freiburg 1874, Neuausgabe Freiburg 1948.

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

fertigt 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 „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.

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,

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

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.

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 Dogmenentfaltung 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

²⁰ Vinzenz von Lerin, Commonitorium, c. 2.

²¹ Ebd., c. 23.

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 Wissenschaftscharakter 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 Toting von Oyta (+ 1397), einem Ostfriesen, der in Wien, 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.

²² Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, 199 - 201.

²³ Ebd., 201.

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 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 pro-grammatischer 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 offenbarende 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 römischen 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.

²⁴ Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, 323 - 326.

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 constituentem“), und als solche, die ihre Interpretation enthalten („loci revelationis interpretationem continentem“). 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 geringere 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

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

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.

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 Melancthon (1497-1560) haben ihn benutzt. Erasmus und Melancthon 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.

²⁶ Ebd., 52.

²⁷ Ebd., 49.

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

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.

²⁸ Ebd., 40 f. 46.

²⁹ Rudolf Agricola, De inventione dialectica.

[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 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 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.

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

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

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, 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 das 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 Wissen-schaft 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: „πάντες άνθρωποι ...“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 Meta-

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

physik. 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.

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 Ausgangs-

³³ Ebd.

³⁴ Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster ²1963, 124.

punkt 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 Geschichtsstudium, 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.

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

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.

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, 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.

³⁶ DS 3016.

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.

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

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 weltanschau-ich 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, 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.

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.

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

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 natürlichen 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 verkündigt. 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 frei

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

schwebendes 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 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

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

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 Geglaubten, 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 verblassen.

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.

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 hingeeordnet 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

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

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 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

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

⁴³ Ebd.

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 (+ 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

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.

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.

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.

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, Münster ²1963, 112 - 116.

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.

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.

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 mitein-

⁵² DS 3016 (Vaticanum I).

ander, 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.

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 Erkenntnis-

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).

material 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 augustianischen „credo ut intelligam“ zu verwenden.

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

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.

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

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

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.

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,

⁵⁸ DS 3016.

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.

In der Frage der „*analogia entis*“ begegnen wir einem wesentlichen Dissens zwischen der katholischen Theologie und der reformatorischen. Die Reformatoren leugnen die Hinordnung

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.

un-serer 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?

⁶¹ Vgl. DS 3016.

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 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

⁶² Vgl. DS 3016 (Vaticanum I).

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 mitbestimmt von der Fehlbarkeit 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

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

⁶⁴ Ebd., 119 f.

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 Konklusionen 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*“

⁶⁵ Ebd., 120.

⁶⁶ Ebd., 120 f.

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 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 Nor-

men“ 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 Gegläubten 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 Gegläubten 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.

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

⁶⁸ DS 3016 (Vaticanum I).

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. 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 Geglauten, 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 miss-achten, 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

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

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.

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 Geglauten, 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.

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

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

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 „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

⁷² Vgl. die knappe und informative Darstellung bei Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg 1975, 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).

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, verschriebe 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 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.

⁷⁴ Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg⁴1975, 216.

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

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.

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

⁷⁶ Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster²1963, 138 f.

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 zunächst 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 übensinnende 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 begehren, irren vom Glauben ab und peinigen sich selbst mit vielen Schmerzen“ (1 Tim 6, 5 - 10).

Von grundlegender Bedeutung für die theologische Erkenntnis ist endlich die Liebe. Das Wissen blüht 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.

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

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.

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 prie-

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

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

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

sterliche 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 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.

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.

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

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 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.

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

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 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

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.

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.

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“.

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.

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.

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.

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

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

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.

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 Liebenswürdigkeit 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 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.

⁹² Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie, Münster 1963, 131 - 135.

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

⁹⁴ Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1975, 126; vgl. Leo Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 88 - 90.

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 Arationalität 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 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.

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

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

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.

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

⁹⁷ Ebd., 94 - 96.

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.

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

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.

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 Selbsterstörung 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 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

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

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 Hasenhüttl in seiner „Kritischen Dogmatik“ vertreten, wenn er da feststellt, das Dogma könne „niemals eine absolute, 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

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.

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

ist. Es handelt sich hier - teilweise erklärmaßen - 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 Selbstverständliche“¹⁰⁴ 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

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

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 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.

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.

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

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 Methode 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 korrelierte 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 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 definieren. 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

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.

Höhepunkt und ihren krönenden Abschluss im Geheimnis der Inkarnation bzw. in der Gestalt des Jesus von Na-zareth 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 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

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

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 Testaments 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.

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

¹¹³ DS 3006.

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 „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

¹¹⁴ *Dei Verbum*, Art. 11.

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

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

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

menschlichen 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

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).

handeln. 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 auto-ritativ 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*

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.

ad materiam“, je nachdem, ob es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die an sich dem Menschen 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.

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

i) Offenbarung in Taten und Worten.

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 vollauf 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 Göttliches 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 erfolgt, 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, dass 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 vermittelt 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 Anspruchs 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 Geist-sendung. 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 begegnen 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 Gesamtsichten 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

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

Seinsprinzipien, sondern um den Zeugenglauben. Das will nicht heißen, dass man in der 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

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

Übernahme von Fremdeinsicht, das heißt auf Grund von Glauben auf dem Fundament von Glaubwürdigkeitskriterien. Die Glaubwürdigkeitskriterien lassen mich dann die Glaubwürdigkeit 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, das 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 Glaubenzustimmung 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 wesenhaft 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 Verfahren. 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.

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

Wegen des Vertrauensmomentes ist der Glaube, interpersonal und theologisch, stets primär ein Produkt des Willens. Der Glaube ist eine personale Entscheidung, freilich auf der Grundlage der Vernunft. Weil der Glaube aber eine personale Entscheidung ist, deshalb ist er frei und verdientlich.

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

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

¹³⁶ Augustinus, In Joannis Evangelium, hom. 26.

kommt dann noch hinzu, dass es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die auch nach der erfolgten Offenbarung dunkel bleiben.

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 die-sem 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

¹³⁷ DS 3008 (Vaticanum I).

¹³⁸ Ebd.

unmittelbar begegnen, dass Gott sich in seiner Offenbarung der Offenbarungsmittler bedient: Im Alten Testament 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, dass 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 Offenbarungrede 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, et-wa 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 be-

vollmächtigten 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 anfang.

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 paralytisiert. 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 Laientheologen 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

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

aus der Kirche auf die zurückbleibende Gemeinschaft der Christen schieben, weil „diese Kritiker ... 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 Auto-

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.

ritäten, an deren Stelle sie treten. Auf diese Erfahrung hat bereits Friedrich Wilhelm Förster, der Altmeister der Pädagogik, hingewiesen¹⁵¹.

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 angemessene 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

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“.

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.

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, 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.

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

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

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 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 phi-losophische Glaube sind indessen zwei grundlegend verschiedene Weisen der Daseinsorien-tierung.

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

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

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 nachprüfbar 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 believe 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 Eingossenes, 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.

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.

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 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.

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.

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, 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.

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.

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 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 irriige 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.

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

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.

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. Der italienische Dichter und Philosoph Dante Alighieri (+ 1321) 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 fin-

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

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

det. 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.

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 (+ 430) 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

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.

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 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 jeweils in der Mitte, nicht anders als die Tugend, in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, 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

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

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.

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 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.

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.

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.

Nach dem Kirchenvater Irenäus von Lyon (+ um 202) 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 investi-

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.

gationis 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.

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 wie-

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

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

¹⁷⁸ Platon, Timaios.

der 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 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.

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

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.

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): Es gibt keine Natur des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sie entworfen haben könnte“¹⁸⁴.

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

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.

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 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“¹⁸⁸.

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

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

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

¹⁸⁹ Vgl. Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg²1976, 117.

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 Gewissheit feststehen, dass Gott wirklich in der von der Kirche verkündigten Offenbarung zu den Menschen gesprochen hat. Diese Gewissheit muss mit natürlichen Verstandeskraften 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 Zustim-

mung 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 Gegengründe 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 beziehen 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 nece-

ssaria“ 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.

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

¹⁹⁰ Blaise Pascal, Fragment 430.

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 Inbegriff 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

¹⁹¹ Vgl. DS 1483.

¹⁹² DS 1351.

¹⁹³ DS 2730.

¹⁹⁴ Vgl. DS 3568 - 3578.

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 „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 Interpre-

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.

tation 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.

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).

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).

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 oder gar geleugnet werden. Sie ist zwar sekundärer Natur, gehört aber dennoch zum Lehr-apostolat 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.

¹⁹⁹ DS 3070 (Vaticanum I)

²⁰⁰ Vgl. DS 2495. 2601.

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 Offenbarung, 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 Vergrößerungen 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.

²⁰¹ Vgl. Albert Lang, Fundamentalttheologie II, München⁴1967, 265 f.

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 Lehapostolat 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 Lehapostolat ausgeübt, ohne sich durch irgendeine Drohung oder durch ein menschliches Verbot von dieser Aufgabe 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 Lehapostolat nicht als eine persönliche Auszeichnung übergeben, die mit ihrem Tod erlöschen sollte, er hat das Lehramt oder den Lehapostolat 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 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

²⁰² Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 222 f.

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 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

²⁰³ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 223 f.

²⁰⁴ Walter Kern, Franz Joseph Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, 152.

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 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

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., 152.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 152.

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.

„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.

Letzlich 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 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.

²¹⁰ Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München⁴1967, 225 f.

²¹¹ Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Art. 8.

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.

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

²¹² Vgl. ebd.

Ge-wissen 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.

9. Unfehlbarkeit.

a.) Das Wesen der Unfehlbarkeit.

In Angelegenheiten des Glaubens kann niemand sagen, er besitze die Wahrheit, auch nicht der Papst oder die Bischöfe. Der Glaube geht auf die göttliche Wahrheit, die der Mensch nicht besitzen kann. Nicht wir besitzen die göttliche Wahrheit, vielmehr ist es die göttliche Wahrheit, die uns besitzt. Sie fordert unsere Zustimmung, bedeutet für uns Leben und Kraft und übersteigt unsere Aufnahmefähigkeit und Ausdrucksmöglichkeit.

Auch von der Kirche können wir nicht sagen, sie besitze die Wahrheit des Glaubens. Dennoch ist diese ihr in einem besonderen Sinne anvertraut. Also niemand, weder die Amtsträger, noch die Kirche als ganze, kann je den Reichtum der Wahrheit Gottes ausschöpfen. Die Kirche muss sich "unaufhörlich in Anbetung und Glauben läutern und durch die Erneuerung des christlichen Lebens diese Wahrheit vor der Welt bezeugen, diese Wahrheit, die ihr Leben gibt und sie doch übersteigt"²¹⁴.

Das II. Vaticanum war in gewisser Weise eine Überraschung, weil viele der Meinung waren, nach der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes und seines Jurisdiktionsprimates werde es in Zukunft keine Konzilien mehr geben. Praktische Gründe gibt es auch in der Tat nicht mehr für solche Versammlungen, da die Regierung der Kirche nun auch so funktionieren kann. Aber es gibt theologische Gründe für die Einberufung von Konzilien auch in Zukunft, Gründe, die sich aus der Struktur der Kirche ergeben. Durch die Konzilien muss immer wieder die kollegiale Verantwortung in der Kirche, die Bedeutung des Bischofsamtes bzw. des Bischofskollegiums der Weltkirche hervortreten²¹⁵.

²¹³ Vgl. John M. Todd, Hrsg., Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, 68 f.

²¹⁴ Ebd., 65.

²¹⁵ Vgl. ebd., 62 f.

Die Kirche ist unfehlbar, als ganze. Das ist eine Überzeugung, die bereits in apostolischer Zeit galt, und zwar explizit. An dieser Überzeugung geht kein Weg vorbei:

„Das Charisma der Unfehlbarkeit preiszugeben, würde für die katholische Kirche Bundesbruch, Ehebruch, Ungehorsam bedeuten und zugleich aber eine Degradierung der Schrift als des unfehlbar an uns ergehenden Wortes Gottes. Es leuchtet ein, dass diese Überzeugung ihrem Kontakt mit der heutigen ökumenischen Bewegung unvermeidlich eine besondere Färbung gibt“²¹⁶.

Die Unfehlbarkeit gibt in sich eine absolute Sicherheit. Sie bedarf ihrerseits nicht wiederum der Sicherung, wenn immer sie in einer konkreten Frage tätig wird. Wäre das der Fall, so wäre der Gläubige letzten Endes doch wieder auf seine eigene Subjektivität zurückgeworfen und das Charisma der Unfehlbarkeit würde seinen eigentlichen Sinn verfehlen. Deshalb kann auch die Frage der Zuständigkeit und des Nichtüberschreitens der Grenzen seiner Zuständigkeit nur durch das Lehramt selber konstatiert werden²¹⁷.

b) Infallibilitas activa - infallibilitas passiva.

Um die Reinheit der Offenbarungswahrheit zu sichern, um die Offenbarungswahrheiten vor menschlichem Irren zu bewahren, hat Gott seiner Kirche (nicht „unserer“ Kirche) das Charisma der Unfehlbarkeit verliehen. Es besteht darin, dass Gott darüber wacht, dass die Kirche in ihrem Glauben und das Lehramt bei seiner Verkündigung der Glaubenswahrheiten nicht in Irrtum fallen, dass in der Glaubensverkündigung und im Glauben der Kirche kein Irrtum aufkommt.

Dieses Charisma kommt zunächst der ganzen Kirche zu (als „infallibilitas passiva“, „in credendo“), dann aber sekundär dem Lehramt (als „infallibilitas activa“, „in docendo“). Die Unfehlbarkeit meint nicht Unsündigkeit und nicht das Bewahrtwerden der Amtsträger vor moralischen Defekten. Sie hat nichts mit dem ethischen Verhalten der Amtsträger zu tun, sondern bezieht sich lediglich auf den intellektuellen Bereich und steht im Dienst der Sicherung der Glaubenswahrheit, ihrer Verkündigung und ihrer Bewahrung. Durch die Unfehl-

²¹⁶ Nikolaus Appel, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem, Paderborn 1964, 370.

²¹⁷ Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, 277 f.

barkeit werden keine neuen Offenbarungsinhalte mitgeteilt. Sie bedeutet auch nicht einen positiven Antrieb Gottes, wodurch etwa die Vermittlung der Offenbarung zu einer göttlichen Tätigkeit erhoben würde, wie das bei der Inspiration der Fall ist. Es handelt sich hier vielmehr um eine negative Assistenz. Es wird durch Gottes Gnade verhindert, dass bei der Verkündigung der Offenbarung letztbindende Fehlentscheidungen vorkommen können und dass der verbindliche Glaube der Kirche auf Abwege geraten kann²¹⁸.

c) Assistentia negativa.

Durch das Charisma der Unfehlbarkeit werden also keine neuen Erkenntnisinhalte und erst recht keine übernatürlichen Erkenntniskräfte vermittelt. Vielmehr wird nur die irrtumsfreie Anwendung der verfügbaren Kräfte garantiert. Es handelt sich um eine negative Assistenz des Heiligen Geistes, die vor Irrtum bewahrt.

Die Unfehlbarkeit des Papstes ist ein Sonderfall der Unfehlbarkeit des Lehramtes, wie die Unfehlbarkeit des Lehramtes ein Sonderfall der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche ist. Die Unfehlbarkeit des Papstes bedeutet nicht, dass der Papst auf Grund seines Amtes irrtumsfrei oder vollkommen sei, es bedeutet auch nicht, dass er von Gott neue Offenbarungen erhält, die er dann als Glaubenssätze verpflichtend machen könnte, es bedeutet erst recht nicht, dass jede Äußerung des Papstes, oder zumindest seine amtlichen Entscheidungen und seine alltägliche Glaubensverkündigung, wie sie uns in seinen Ansprachen und in seinen Enzykliken und Rundschreiben begegnen, Unfehlbarkeitscharakter besitzen. Solche Meinungen werden immer wieder in den Medien vorgetragen, vor allem wurden sie in den Medien hartnäckig vertreten, als vor einigen Jahren, im Jahre 1979, dem Tübinger Theologen Hans Küng wegen seiner Leugnung der Unfehlbarkeit die Lehrerlaubnis entzogen wurde. Sie sind falsch, aber sie helfen mit, das Petrusamt in der Kirche zu desavouieren.

d.) Unfehlbarkeit Gottes.

Die Unfehlbarkeit des Papstes bezieht sich nicht auf seinen Glauben, sondern auf den Glauben der Kirche. Dieser Glaube ist unfehlbar, weil nach dem Zeugnis der Schrift der Geist Gottes in der Kirche wirkt und weil Christus seiner Kirche die Zusicherung seiner Nähe gegeben hat. Was von der Unfehlbarkeit des Papstes gilt, das gilt - mutatis mutandis - auch von der Unfehlbarkeit der Bischöfe. Demnach bedeutet Unfehlbarkeit des Lehramtes, dass

²¹⁸ Vgl. ebd., 226.

der unfehlbare Gott bei Lehrentscheidungen, welche die Gesamtheit der katholischen Christen verpflichten sollen, Papst und Bischöfe davor bewahrt, dass sie auf eine irri-ge Lehre verpflichten, und dass die Kirche in ihrem substantiellen Glauben nicht auf Irrwege geraten kann. Nicht Menschen sind hier unfehlbar, sondern Gott ist hier unfehlbar, allerdings durch die Menschen, durch bestimmte Menschen, die er in in Dienst nimmt.

In der Unfehlbarkeit des Papstes, der Bischöfe und der Kirche geht es schlichtweg um Folgendes:

„Die Kirche, die Bischöfe und der Papst sind in der Lage, unter bestimmten Bedingungen fest-zustellen, dass in dieser oder jener Glaubenserkenntnis eine von Gott geoffenbarte Wahrheit erkannt wird und dass diese, weil sie von Gott geoffenbart ist, auch zu glauben ist. Damit ist von vornherein die besondere Art der Verbindlichkeit einer Glaubenserkenntnis angespro-chen, die sich daraus ergibt, dass es sich um die Wahrheit G o t t e s, um G o t t in dieser Wahrheit, um S e l b s t m i t t e i l u n g G o t t e s handelt. Darum kann auch von einer de-finitiven Verbindlichkeit oder Letzt-verbindlichkeit gesprochen werden. Wenn nämlich von einer bestimmten Wahrheit feststeht, dass es sich um g ö t t l i c h e O f f e n b a r u n g han-delt, dann hat man in dieser Hinsicht subjektiv den letztmöglichen Schritt eines Erkenntnis-weges erreicht, während objektiv diese Wahrheit dem Erkennenden mit göttlicher Autorität entgegentritt“²¹⁹. Das gilt selbstverständlich nur für den Kern der Aussage, nicht für die Elemente ihrer Ein-kleidung, die stets menschlich und geschichtlich bedingt sind; das gilt auch nicht von der Begründung.

Auf jeden Fall handelt es sich bei der Unfehlbarkeit nicht um menschliche Autorität, sondern um göttliche.

Das wird - das ist zuzugeben - allerdings durch die Verwendung des Unfehlbarkeitsbegriffs unter Umständen verdunkelt. Die menschliche Autorität ist Autorität nur in Abhängigkeit von der göttlichen Autorität. Wenn man etwa sagt: „Der Papst ist unfehlbar“, so kann dabei die göttliche Autorität, die hinter der Unfehlbarkeit des Papstes steht, übersehen werden.

²¹⁹ Anno Quadt, Bedingt „unfehlbar“, in: Theologie der Gegenwart 23, 1980, 36.

Charakteristisch sind in dieser Hinsicht die stereotypen Fragen, die in der Diskussion um die Unfehlbarkeit des Papstes immer wieder gestellt werden: Wie kann ein Mensch unfehlbar sein? Der Papst weiß auch nicht alles! Der Papst ist doch auch nur ein Mensch, der wie jeder andere seine Fehler hat. Aber das alles ist mit dem Charisma der Unfehlbarkeit nicht gemeint. Es meint nicht menschliche Unfehlbarkeit, Alleswisserei, Fehlerlosigkeit oder absolute Untadeligkeit²²⁰.

e) Kritik.

Gerade die Unfehlbarkeit des Papstes begegnet heute einer Front der Ablehnung, nicht nur außerhalb der Kirche. Auch innerkirchlich sucht man ihr nicht selten mit wissenschaftlichem Anspruch das Wasser abzugraben.

Welche Positionen hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes heute von katholischen Theologen bzw. von solchen, die sich als katholische Theologen verstehen, vorgetragen werden, möchte ich an einem Beispiel erläutern. Der vor einigen Jahren verstorbene Fritz Leist stellt in seinem Buch „Der Gefangene des Vatikans“ folgende Thesen auf:

1. Sowohl die exegetische wie die historische Argumentation des Vaticanums I, der römische Bischof sei der Nachfolger des Simon Kephas, ist nach heutigen Erkenntnissen nicht haltbar.
2. Die dogmatische Fixierung der Lehren vom Jurisdiktionsprimat und der Infallibilität des römischen Bischofs bilden ein unübersteigbares Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirche Jesu Christi.
3. Solange diese Dogmen - und überhaupt jedes Dogma - als absolute, unfehlbare und unveränderliche Aussage angesehen werden, bleibt das Vaticanum I die selbstgeschmiedete Kette (daher der Titel des Buches!), die jeden kirchlichen Fortschritt unmöglich macht.

Georg Denzler schreibt in seinem Buch „Papsttum heute und morgen“:

„Es ist leicht zu erkennen, dass das Papsttum dem Anspruch der neutestamentlichen Botschaft nicht nur nicht entspricht, sondern in seiner geschichtlichen Gestalt fast die Umkehrung und

²²⁰ Vgl. Ebd.

Pervertierung des Evangeliums, eine Art Anti-Evangelium, darstellt. Die Amtskirche, das Instrument und Vollzugsorgan des Papsttums, tyrannisiert die Gewissen der Gläubigen und vernichtet, soweit ihre Macht reicht, gnadenlos jene, die sich ihr nicht fügen, sondern sich von der Freiheit der Kinder Gottes leiten lassen²²¹.

In den Publikationen von Hans Küng, vor allem in der Diskussion über seine Aussagen zur Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche, ist es überdeutlich geworden, dass Küng - und mit ihm viele andere katholische Theologen - allein auf das Neue Testament rekurrieren und dieses wiederum am Maßstab der Vernunft messen. Damit verfällt man jenem Subjektivismus, der das entscheidende Kennzeichen der reformatorischen Theologie geworden ist. Yves Congar und einige andere Theologen haben in der Auseinandersetzung um Küng darauf hingewiesen, dass so das reformatorische Sola-Scriptura-Prinzip das Lehramt lahmlegt oder gar verdrängt.

Hans Küng möchte an die Stelle der Unfehlbarkeit der Kirche - die Unfehlbarkeit des Papstes ist für ihn kein Thema mehr - die Indefektibilität und die Perennität der Kirche setzen, die Indefektibilität und die Perennität in der Wahrheit, die Unzerstörbarkeit und stete Fortdauer der Kirche als solcher. Das könnte man recht verstehen, wenn man darin die Wahrheit jener Aussagen eingeschlossen fände, in denen die Kirche in letzter Verbindlichkeit spricht. Aber das ist bei Küng nicht der Fall. Damit wird diese neue Terminologie zu einer verbalen Irreführung, (salopp ausgedrückt:) zu einem Etikettenschwindel, wodurch die Wirklichkeit verschleiert wird.

Die Indefektibilität oder die Perennität oder das Bleiben in der Wahrheit kann doch nicht anders geschehen als durch Aussagen, die den Anspruch erheben, die gemeinte Wirklichkeit nicht zu verfehlen. Das lehnt Küng ab und setzt dagegen ein Bleiben in der Wahrheit trotz aller Irrtümer.

Die Unfehlbarkeit, die man der Kirche streitig macht, wird indes nicht selten von einzelnen Theologen oder von einer theologischen Lobby reklamiert, beansprucht. Vielfach tritt die Unfehlbarkeit eines einzelnen Theologen oder einer Gruppe von Theologen faktisch an die Stelle der Unfehlbarkeit der Kirche. De Lubac spricht von Theologen, „die der Kirche ihre

²²¹ Franz Klüber, in: Georg Denzler (Hrsg.), Papsttum - heute und morgen, Eine Umfrage, Regensburg 1975,

eigenen Ansichten aufdrängen wollen, umso tyrannischer, je kurzatmiger und willkürlicher sie sind ...“²²². Er wendet sich gegen diejenigen, die „eine hinterhältige Kampagne gegen das Papsttum“ ins Werk gesetzt haben.

f) Missverständlicher Terminus.

Das Wort „Unfehlbarkeit“ hat sich seit dem Spätmittelalter zur Bezeichnung jenes besonderen Charismas eingebürgert, das die Kirche vor Irrtümern in der definitiven Verkündigung des Glaubens bewahrt. Dieser Terminus ist nicht gut, weil er leicht missverstanden werden kann und oft auch falsch gedeutet worden ist. Zum einen verleitet er dazu, dass man den Bereich der Unfehlbarkeit zu weit ausdehnt, als ob damit jede Fehlleistung der Kirche ausgeschlossen wäre. Demgegenüber ist jedoch die Irrtumslosigkeit der Kirche auf die Offenbarungswahrheiten beschränkt und auf den Fall ihrer allgemein verpflichtenden Vorlage bzw. des letzten Einsatzes ihrer Autorität. Zum anderen kann der Terminus „Unfehlbarkeit“ den Gedanken aufkommen lassen, die Träger der Unfehlbarkeit seien mit einer besonderen persönlichen Fähigkeit ausgestattet, die sie vor jedem Fehlurteil bewahren würde. Es ist jedoch so, dass das Charisma nur eine rein objektive Gewähr dafür gibt, dass ein allgemeiner Irrtum in der Verkündigung der Kirche durch göttliche Providenz verhindert wird. Diese ist jedoch in der verschiedensten Weise wirksam und bezieht alle Faktoren mit ein, die an der Bewahrung des Glaubens beteiligt sind. Nicht nur die Träger des Lehramtes werden hier als Werkzeug Gottes benutzt, sondern auch das gläubige Volk, das mit seinen Anregungen zur Entfaltung und Erhellung des Glaubens beiträgt²²³.

Der Terminus „Unfehlbarkeit“ ist missverständlich, weil er die Vorstellung nährt, als ob jede Fehlleistung in der Kirche ausgeschlossen wäre, als ob die Unfehlbarkeit eine persönliche Eigenschaft von Amtsträgern wäre, und als ob sie ausschließlich der kirchlichen Hierarchie zukäme.

Deshalb hat man vorgeschlagen, statt von Unfehlbarkeit von Untrüglichkeit oder Unverbrüchlichkeit (indefectibilitas) des Glaubens der Kirche als ganzer zu sprechen²²⁴. Heinrich Fries meint:

²²² Henri de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 22.

²²³ Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, 230 f.

²²⁴ Walter Kern, Franz-Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 153.

„Das Wort Unfehlbarkeit enthält nach unserem Sprachempfinden heute eine Fülle von 'maximalen' Bedeutungen, die von moralischer Integrität bis zu einem glaubensmäßigen und theologischen Non plus ultra reichen“. Fries schlägt daher „inerrantia“ oder einfach „wahr“ oder „Wahrheit“ vor²²⁵.

g.) Biblische Grundlagen der Infallibilität.

Biblische Hinweise auf die Überzeugung der Kirche vom Charisma der Unfehlbarkeit finden wir in den Verheißungen, die Jesus den Aposteln gegeben hat, wenn er von dem Beistand des Heiligen Geistes spricht. Auch ist hier an jene Stelle zu erinnern, wo der Auferstandene seinen Jüngern beteuert: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28,20). Es geht hier um den Missionsauftrag. Das „bei euch“ ist in diesem Kontext nicht im Sinne einer lokalen Gegenwart zu verstehen (so Mk 1,13) oder einer freundschaftlichen Verbundenheit, sondern als schützender Beistand. Auch nach dem Bericht des Lukas war der Missionsauftrag Christi verbunden mit der Zusicherung der schützenden Bewahrung. Da heißt es: „Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab. Bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft von oben ausgerüstet seid“ (Lk 24,47 ff). Ähnlich heißt es in der Apostelgeschichte: „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommt, und ihr sollt meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria, ja bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Im Johannes-Evangelium ist immer wieder die Rede von dem Parakleten, den Jesus den Jüngern schicken will (vgl. Joh 14). Seine Aufgabe ist eindeutig die Unterstützung der Apostel im Lehramt, denn er wird immer wieder als der „Geist der Wahrheit“ apostrophiert, der vom Vater ausgeht und der Zeugnis von Jesus ablegen wird (vgl. Joh 15,16). Von diesem Geist heißt es, dass er in Ewigkeit bei den Jüngern bleiben wird (vgl. Joh 14,16), was eindeutig dafür spricht, dass die Pfingstgabe an die junge Kirche ein bleibendes Charisma sein soll.

Demgemäß verkündet die junge Kirche auch die Botschaft von Jesus mit einem einzigartigen Autoritäts- und Sicherheitsbewusstsein (vgl. Apg 4,19; 4,29 ff; 2 Tim 2,9). Sie versteht ihre Botschaft nicht als Menschenwort, sondern als Wort Gottes (vgl. 2 Kor 4,5; 1 Thess 2,13). Sie weiß, dass diese Botschaft im Auftrag und im Namen Christi ergeht (vgl. Röm 10,17; 1 Kor 9,16 f). Die Urkirche versteht sich als „das Haus Gottes, die Säule und Grundfeste der

²²⁵ Die Fundstelle konnte leider noch nicht ermittelt werden. Wahrscheinlich ist die Stelle im Handbuch theologischer Grundbegriffe zu finden.

Wahrheit“ (1 Tim 3,15), durch die der unerschütterliche Bestand der Wahrheit des Glaubens gesichert ist²²⁶.

Die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrverkündigung ergibt sich bereits notwendig aus dem bedingungslosen Anspruch, den sie erhebt. Im Matthäusevangelium wird betont, dass es denen, die die Verkündigung der Boten Christi nicht annehmen, „am Tage des Gerichtes schlechter ergehen (wird) als Sodom und Gomorrha“ (Mt 10,14 f). Bei Markus heißt es: „Wer glaubt und sich taufen lässt, der wird gerettet. Wer nicht glaubt, wird verdammt“ (Mk 16,16). Eine solche absolute Verpflichtung setzt auch eine absolute Bürgschaft für die Wahrheit voraus. Man kann nur dann bedingungslosen Glaubensgehorsam fordern, wenn die volle Garantie für die irrtumslose Darbietung der Offenbarung gegeben ist²²⁷.

Die biblische Begründung des Lehrprimates des Papstes bzw. der päpstlichen Unfehlbarkeit liegt in der Berufung des Petrus zum Felsenfundament der Kirche, zum Wächter ihres Wahrheitsschatzes und zum Guten Hirten über die Schafe Christi. Hier ist zu erinnern an Lk 22,31 f, an Joh 21 und Mt 16,18.

Die Sonderstellung, zu der Petrus berufen wird, ist nicht eine persönliche Auszeichnung, ein persönliches Verdienst, sondern gilt seiner amtlichen Stellung in der Kirche. Daher kann man die Prärogativen des Petrus nicht auf seine Person begrenzen. Das Amt des Petrus wurde erst recht notwendig, als die Zahl der Anhänger Jesu wuchs.

h) Altchristliche Zeugnisse.

Auch in der nachapostolischen Zeit betrachtete sich die Kirche als den sicheren Hort der Wahrheit. Dafür gibt es eine Reihe von Zeugnissen bereits in ältester Zeit, etwa im ersten Clemensbrief oder im Brief des Ignatius von Antiochien an die Trallianer, bei Irenäus von Lyon und bei Hippolyt von Rom. Berühmt ist der Satz des Irenäus: „Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit“²²⁸. Es gilt aber auch bei den Vätern: „Ubi episcopus, ibi ecclesia“.

²²⁶ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 226-229.

²²⁷ Vgl. ebd., 239.

²²⁸ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 24, 1.

Hippolyt von Rom nennt die Kirche die Richtschnur der Wahrheit und den Bischof den Gewährsmann der Tradition²²⁹.

Seit dem zweiten Jahrhundert bestand die Auffassung, dass dort der wahre Glaube zu finden sei, wo Apostel Kirchengründer waren²³⁰. Seit ältester Zeit kam dabei der Ecclesia Romana eine besondere Bedeutung zu, konnte sie sich doch gleich auf zwei Apostel berufen, auf Petrus und Paulus. Bereits der erste Clemensbrief zeigt am Ende des ersten Jahrhunderts ein auffallendes Selbstbewusstsein der römischen Kirche²³¹. Vor allem berief sich die römische Gemeinde schon bald auf die „Cathedra Petri“, sie erhob den Anspruch, unmittelbar von Petrus belehrt worden zu sein.

Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts sah man im Bischof von Rom den, der die "Cathedra Petri" innehat²³². Auch herrschte schon in ältester Zeit die Überzeugung, dass in Rom auch das Grab des Petrus sei. Aus dem Brief des Firmilian an Cyprian erfahren wir, dass Papst Stephanus (254-257) verkündigte, durch Nachfolgeschafft habe er die „Cathedra Petri“ inne, was Firmilian geltend macht gegenüber den Häretikern. Papst Stephan ist der Meinung, dass dieser, gerade weil er die „Cathedra Petri“ innehat, sich um den Schutz der Unversehrtheit des Glaubens bemühen muss²³³.

Wurde um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Rom allgemein der Primat behauptet, spricht während des ganzen zweiten Jahrhunderts weder Rom noch irgendeine andere Kirche von einem römischen Primat. Dennoch hatte man schon in dieser Zeit das Bewusstsein, dass die Ecclesia Romana den von Petrus empfangenen Glauben stets unverfälscht bewahrt habe, hatte der Glaube der römischen Gemeinde bereits deutlich erkennbar eine gewisse Normativität. Die der Ecclesia Romana innerhalb der Ecclesia universalis eigene Qualität nahm der jeweilige Leiter der Ecclesia Romana für seine Akte als Bischof von Rom in Anspruch²³⁴. Er

²²⁹ Vgl. Adolf Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom, Gütersloh 1951, 83 ff. 99 ff. Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München 1967, 229.

²³⁰ Vgl. Tertullian, De praescriptione haereticorum 36,1 f.

²³¹ Vgl. 1. Clemensbrief, DS 102.

²³² Vgl. PsClemens: PG 2,56.

²³³ Vgl. Firmilian, Brief an Cyprian: DS 111.

²³⁴ Vgl. Adolf Kolping, Der „Fall Küng“. Eine Bilanz, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/Main 1975, 73 f.

war das Sprachrohr für den Glauben der römischen Gemeinde. In dem Sermo 131 des Augustinus findet sich die Wendung: „Inde (sc. a Sede Apostolica) etiam rescripta venerunt. Causa finita est“²³⁵.

Das Vierte Konzil von Konstantinopel stellte im Jahre 869 fest: „Beim Apostolischen Stuhl wurde die katholische Religion stets unversehrt bewahrt und die heilige Lehre verkündet“²³⁶.

Verschiedentlich äußert sich Thomas von Aquin zur Unfehlbarkeit der Kirche. So in der *Summa theologiae*: „universalis Ecclesiae fidem, quae non potest errare, Domino dicente: Ego oravi ...“²³⁷. In den *Quaestiones quodlibetales* erklärt er: „... certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est“²³⁸.

Den Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs definiert das Erste Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution „*Pastor aeternus*“, und das Zweite Vatikanische Konzil stellt diese beiden Glaubenswahrheiten noch einmal in der Dogmatischen Konstitution „*Lumen gentium*“, Artikel 18, heraus. Von der Unfehlbarkeit der Bischöfe in ihrer Gesamtheit ist in Artikel 25 die Rede.

Die Unfehlbarkeitserklärung von 1870 hat verschiedene geschichtliche Ansätze. Zunächst ist es das Bewusstsein Jesu, mit seinem Ruf nach der Umkehr (vgl. Mk 1,15) unfehlbar das zu treffen, was das Heil des Menschen in Wahrheit ausmacht. Wenn eine solche Predigt ohne den Anspruch der Unfehlbarkeit vorgetragen wird, ist sie völlig sinnlos. Für die Bibel gibt es das Bewusstsein der Unfehlbarkeit, wenn sie auch nicht darüber reflektiert. Schon in alter Zeit hat die Kirche allgemein das Glaubensbewusstsein, in dem, was sie vorträgt, die Predigt Jesu nicht zu verfehlen, also, insgesamt, im Lehren und im Glauben, „in docendo et credendo“ unfehlbar zu sein.

Die Begründung des Unfehlbarkeitsdogmas beruht nicht nur auf bestimmten Schrifttexten, sie beruht auf dem gesamten Kontext der Schrift, auf den konkret-geschichtlichen, dem Lite-

²³⁵ Augustinus, Sermo 131,10,10: PL 38,734

²³⁶ IV. Konzil von Konstantinopel: DS 369.

²³⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II / II, q.2, a.6, ad 3.

²³⁸ Thomas von Aquin, *Quodl.* IX,16, sed c.1, und sol. Vgl. *Summa Theologiae* II / II, q.11, a.2, ad 3; *Quodl.* III,10; *Summa Theologiae* II / II, q.1, a.9, sed contra.

ralsinn nach begrenzten, aber auf weitere Spezifizierung hin noch offenen Daten der Offenbarungsgemeinde, in der Gott einst grundlegend gesprochen hat und deren Gedanken er noch heute lenkt²³⁹.

Das Dogma von der Unfehlbarkeit entspricht dem Inkarnationsprinzip, wie es auch in der Kirche als ganze Gestalt angenommen hat²⁴⁰. Diese Kirche wird durch das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich als eine komplexe Realität bezeichnet, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammenwächst²⁴¹. Göttliches und Menschliches sind nicht nur in der Kirche zusammengefügt zu einem gott-menschlichen Geheimnis, sie bestimmen nicht nur die Struktur der Kirche als Institution, diese Momente bestimmen auch die Lehrverkündigung der Kirche. In der Kirche benutzt Gott das Menschliche, um der Christenheit jeweils das von den geoffenbarten Wahrheiten kundzumachen, was ihrer Zeit dienlich ist²⁴². Gott benutzt das Menschliche in der Übermittlung der transempirischen Wirklichkeiten in der intellektuellen Ordnung wie auch in der Ordnung der Gnade. Das ist ein Grundgesetz der Heilsgeschichte.

i) Die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer Gesamtheit als Grundlage der Unfehlbarkeit des Lehramtes.

„Die päpstliche Unfehlbarkeit hat ihren Grund und ihren Sinn in der Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes bzw. in dem Leben, welches das Gottesvolk aus der Offenbarungswahrheit vollzieht“²⁴³.

Das Charisma der Unfehlbarkeit zeigt sich zunächst im gläubigen „consensus“ der Gesamtkirche. Dieser kann sich äußern im Gottesdienst, im Glaubensleben, in der Katechese und in der Predigt. Er ist allerdings nicht leicht zu fassen bzw. nachzuweisen ohne die amtliche Verkündigung. Der Glaube der Gesamtkirche ist in jedem Fall der entscheidende Gegenstand der Infallibilität. Dieser Glaube ist nicht fassbar ohne das Lehramt, er könnte vor allem nicht vor Irrtum bewahrt bleiben, wenn nicht das Lehramt endgültige Entscheidungen irrtumslos treffen könnte, d. h. das Lehramt der Gesamtheit der Bischöfe zusammen mit dem Papst oder der

²³⁹ Vgl. Adolf Kolping, Der „Fall Küng“. Eine Bilanz, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M 1975, 76 f.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 77 f.

²⁴¹ Vgl. II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ Art. 8.

²⁴² Vgl. Adolf Kolping, Der „Fall Küng“. Eine Bilanz, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M 1975, 77 f.

²⁴³ Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, 184.

Papst allein. Die „infallibilitas in credendo“ ist illusorisch ohne die „infallibilitas in docendo“..

Die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats war stets von der Kirche anerkannt. Sie wurde im ausgehenden Mittelalter sogar gegen die Unfehlbarkeit des Papstes in der konziliaren Theorie ausgespielt. Der Gesamtepiskopat ist „modo ordinario“ in der alltäglichen Lehrverkündigung unfehlbar, „modo extraordinario“ auf dem Konzil. Die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats „modo ordinario“ ist an folgende Bedingungen geknüpft: Es muss die moralische Übereinstimmung des Gesamtepiskopats vorliegen. Im Fall der Unfehlbarkeit „modo extraordinario“ muss die Stellungnahme in einer endgültigen autoritativen Form gegeben worden sein, es müssen also alle Gläubigen zur gläubigen Hinnahme der Lehrverkündigung verpflichtet worden sein. Dabei ist die äußere Form nicht festgelegt. Allerdings kann nur dann vom Gesamtepiskopat gesprochen werden, wenn darin der Papst einbezogen ist. Dabei muss die Zustimmung des Papstes wenigstens stillschweigend vorliegen. Wenn immer der Papst gegen eine Entscheidung der Bischöfe Einspruch erhebt, kann sie nicht mehr als unfehlbar verstanden werden.

Die Unfehlbarkeit darf bei den Lehrentscheidungen nicht auch auf die Erklärungen und Begründungen dieser Entscheidungen oder auf Nebenbemerkungen ausgedehnt werden, wenn nicht klar zum Ausdruck gebracht wird, dass das der Intention der Autoren, also der Bischöfe, entspricht.

Um festzustellen, ob es sich wirklich um eine unfehlbare Stellungnahme handelt, müssen die Umstände, die zeitgeschichtliche Ausdrucksweise, die Vorverhandlungen usw. mitberücksichtigt werden. Die Theologen sind heute im Allgemeinen zurückhaltend hinsichtlich der unfehlbaren Qualifikation einer Lehräußerung.

Man kann auf jeden Fall nicht alle Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes, die sich auf den Konsens des Gesamtepiskopates berufen können, als unfehlbare Stellungnahmen einschätzen. Dass sie als solche zu gelten haben, muss in jedem Fall einwandfrei nachgewiesen werden.

Sehr wichtig ist die Unterscheidung von authentischer Lehrverkündigung, die fehlbar ist, und von unfehlbarer Lehrverkündigung, die unwiderrufbar ist. Das heißt wiederum nicht, dass die authentische Verkündigung nicht verpflichtend sei. Wie sich diese Verpflichtung im

Einzelfall darstellt, im Unterschied zu jener, die aus dem unfehlbaren Lehramt resultiert, darauf werde ich noch später eingehen²⁴⁴.

Noch ein Wort zu dem „sensus fidelium“. Kein Geringerer als Kardinal Newman hat nachdrücklich auf den Glaubenssinn hingewiesen, auf seine fundamentale und universale Bedeutung.

Bei dem Glaubenssinn handelt es sich um einen aus dem Glauben hervorgehenden Sensus für alles, was den Glauben betrifft, um eine Art instinktiven Urteils über Glaubensgehalte. Wer immer den Geist des Glaubens in sich trägt, ist mit diesem auf Grund der eigenen geistlichen Struktur begabt. Der Glaubenssinn ist weniger rational und reflex als intuitiv. Es handelt sich bei ihm um eine Art spontaner Einstellung des Gespürs, aus dem heraus man zur Ablehnung oder zur Annahme gelangt. Thomas von Aquin nennt diesen Glaubenssinn ein „iudicium secundum connaturalitatem“²⁴⁵.

Der Glaubenssinn ist nicht zu verwechseln mit dem Glaubensinstinkt, der die religiöse Anlage des Menschen bezeichnet, die ein Weg zum Glauben ist, während der Glaubenssinn aus dem Glauben erwächst.

Die aus dem Glaubenssinn vieler sich ergebende einheitlich-gemeinsame Glaubensäußerung nennen wir den Glaubenskonsens. Er ist gewissermaßen ein Ergebnis, das den Glaubenssinn voraussetzt. Demnach ist der Glaubensinstinkt die Basis für die Annahme des Glaubens. Er führt zum Glaubenssinn der einzelnen Glieder. Aus der Multiplikation des Glaubenssinnes vieler entsteht in der Glaubensgemeinschaft der Glaubenskonsens.

Während der Glaubenskonsens statistisch festzustellen ist, ist der Glaubenssinn theologisch zu begründen. Die Wirklichkeit des Glaubenssinns wird im Neuen Testament wiederholt bezeugt. Es ist immer wieder davon die Rede, dass es ein geistgewirktes Organ des Glaubens und des Glaubensverständnisses im einzelnen Christen und in der Kirche gibt (vgl. Kol 1,9; 1 Kor 2,16; Eph 1,18 u. ö.). Im Anschluss an Eph 1,18 spricht die Tradition von den „Augen des Herzens“ oder von den „Augen des Geistes“ oder von den „Augen des Glaubens“. Verwandte Ausdrücke sind „sensus christianus“, „sensus catholicus“, „kirchliches

²⁴⁴ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 233 f.

²⁴⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae II / II*, q.45, a.2.

Bewusstsein“. Das Tridentinum bezeichnet die Tradition als den „universus ecclesiae sensus“. Blaise Pascal (+ 1662) spricht von dem „esprit de finesse“. In besonderer Weise haben die neuen Mariendogmen von 1854 und 1950 die theologische Erörterung des Glaubenssinnes angeregt.

Manchmal steht der Glaubenssinn des Volkes Gottes - in Zeiten der Krise - gegen die Meinung der Amtsträger und der Theologen, die sich menschlicher Plausibilität oder dem Opportunismus verschreiben. So war es beispielsweise im vierten Jahrhundert, als ein großer Teil der Bischöfe und Theologen sich dem Arianismus verschrieben hatte und der Glaubenssinn des Volkes Widerstand leistete und sogar die Überwindung dieser Irrlehre bewirkte.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil stellt den Glaubenssinn und seine Bedeutung für die Kirche nachdrücklich heraus, wenn es erklärt:

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, indem es sein lebendiges Zeugnis vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe weiterträgt ... Die Gesamtheit der Glaubenden, welche die Salbung vom Heiligen Geist haben (vgl. 1 Joh 2, 20. 27), kann im Glauben nicht irren. Diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinnes des ganzen Volkes kund, wenn sie 'von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' (Augustinus, De praescriptione sanctorum 14, 27: PL 44,980) ihre all-gemeine Übereinstimmung (universalem suum consensum) in bezug auf Glaube und Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverbrüchlich fest, dringt mit rechtem Urteil immer tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an“²⁴⁶.n Der theologische Grund für die Existenz und für die Funktion des Glaubenssinnes ist die Gegenwart des Heiligen Geistes im Glaubenden, die Gott in der Offenbarung verheißen hat und die er in den Gläubigen bewirkt. Die Geistes-Gegenwart trägt das Glaubensverständnis und die Entwicklung der Dogmen (vgl. vor allem Röm 18,16.26 und 1 Kor 2,12).

Kardinal Newman (+ 1890) nennt den „sensus fidelium“ eine Art Instinkt, der tief verwurzelt ist im Wesen des mystischen Leibes Christi. Er sieht in ihm eine Antwort auf die Gebete der

²⁴⁶ II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Art. 12; vgl. Art. 35.

Glaubenden. Nach Newman legt er Zeugnis ab für den apostolischen Charakter des überlieferten Glaubens, indem er gegen das Aufkommen von Irrtum wacht. In seinem Buch „Grammar of Assent“ nennt er den Glaubenssinn den „illative sense“.

Dieser Glaubenssinn ist freilich nicht zu finden bei denen, die nur peripher zur Kirche gehören oder dem Leben der Kirche relativ fern stehen, nicht bei den „Berufskatholiken“, sondern bei denen, die mit der Kirche verbunden sind in ihrem Beten und in ihrer treuen christlichen Lebensgestaltung.

Im Glaubenssinn sind das Lehramt und die Theologie an die große Gemeinschaft der Glaubenden gebunden. Das betont auch Matthias Joseph Scheeben in seiner theologischen Erkenntnislehre. Er meint, die Unverbrüchlichkeit der kirchlichen Glaubenslehre sei im Glaubenssinn in gewisser Weise noch unmittelbarer begründet als in den Lehramtsträgern, weil letztere zwar die Lehre vermitteln, das aber nur tun, sofern sie das äußere Organ des unmittelbar in den Glaubenden insgesamt wirkenden Heiligen Geistes sind. Scheeben betont, dass sich der Glaubenskörper, die Gemeinschaft der Glaubenden, keineswegs nur passivempfangend gegenüber den Lehramtsträgern, gegenüber dem Lehrkörper, verhält. Er sieht in dem „sensus fidelium“ - nicht anders als früher Möhler und Newman - einen Faktor der Überlieferung und der Entwicklung von Lehre und Glaube.

Wir können sagen, dass der „sensus“ der einzelnen Glaubenden und der „consensus“ der Gesamtheit der Gläubigen die lebensvolle Basis des Glaubens bilden. Sie sind auch das Hauptorgan des Lehramtes im Hinblick auf die bewahrende Kontrolle und Korrektur und für die Theologie der entscheidende Impuls der Vertiefung und Weiterführung ihrer Ergebnisse²⁴⁷.

Johann Adam Möhler bezeichnet die Tradition als den eigentümlichen, in der Kirche vorhandenen und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzenden christlichen Sinn, als das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort²⁴⁸. Entsprechend diesem kirchlichen Bewusstsein, entsprechend dem lebendigen Glaubenswort, will er die Schrift ausgelegt und

²⁴⁷ Walter Kern, Franz-Joseph. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 178-184.

²⁴⁸ Vgl. Johann Adam Möhler, Symbolik I, Köln 1961, 415.

verstanden wissen. Die Tradition ist von daher für ihn nichts anderes als die Schrift, beide sind ihrem Inhalt nach ein und dasselbe²⁴⁹.

j.) Konzilien.

Die Autorität der Konzilien ist nur eine besondere Anwendung der allgemeinen Autorität der Kirche in Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und des christlichen Lebens. Zugleich ist das Konzil jeweils ein Sonderfall. Man hat das Konzil als die Kirche „in actu“ an einem bestimmten Platz in der Welt und zu einem gegebenen geschichtlichen Augenblick bezeichnet.

Es ist auffallend, dass die Konzilien die Glaubenswahrheiten beim Namen nennen, ohne sie zu erklären. Sie grenzen die geoffenbarte Wahrheit ab gegenüber den Irrtümern und nennen die Wahrheit beim Namen. Die Erklärung des Mysteriums überlassen sie jedoch der Arbeit der Theologen. So erklärt etwa das Konzil von Trient, die Messe sei ein Opfer, das erklärt das Konzil gegenüber den Reformatoren, ohne jedoch den Begriff als solchen näher zu bestimmen.

Darin zeigt sich, dass die Konzilsväter um die Unangemessenheit der Sprache wissen und in Ehrfurcht die immer größere geheimnisvolle Wahrheit des Glaubens anerkennen. Die Konzilien verstehen daher die definierten Dogmen stets als einen Ausgangspunkt, der uns in die Richtung hineinverweist, in der das Mysterium zu suchen ist. Ich sagte früher bereits, wir sind nicht im Besitz der Wahrheit, sondern die Wahrheit besitzt uns im Heiligen Geist.

Aus dem gleichen Grunde sind die Konzilien auch stets bemüht, die theologische Diskussion nicht abzuschneiden. Es fällt auf, dass die Konzilsväter bemüht sind, so weit wie möglich die Verurteilung von Meinungen, die früher von den Kirchenvätern oder von großen katholischen Gelehrten, oder von den bedeutenden theologischen Schulen verfochten wurden, zu vermeiden. Aus diesem Grunde sind die Formulierungen der Aussagen oft sehr kompliziert²⁵⁰.

Immer wieder hat man daran Anstoß genommen, dass die Schrift, wie auch die Konzilstexte, durch die Theologie einer genauen Analyse unterzogen werden. Man hat hier von legali-

²⁴⁹ Vgl. ebd., 432.

²⁵⁰ Vgl. John M. Todd, Hrsg., Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, 77-79 (Piet Fransen, Die Autorität der Konzilien).

stischer Wortklauberei gesprochen, die angeblich nicht der Intention Gottes entspräche. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass hier nicht berücksichtigt wird, dass die Fleischwerdung, die Inkarnation, das Grundprinzip der Heilsgeschichte ist, dass die göttliche Botschaft in Menschensprache Ausdruck findet. Wenn man einen Text hat, muss man ihn genau lesen. Es müssen die Regeln der Literarkritik angewandt werden. Wollen wir alte Texte verstehen - und darum handelt es sich hier -, so kommen wir nicht daran vorbei, dass wir sie genau untersuchen, wie immer man alte Texte untersucht, um ihren ursprünglichen Sinn zu erkennen. Das gilt für die Schrift wie auch für die Glaubensformulierungen. Was das Wort Gottes in der Schrift angeht, so ist nur dieser ursprüngliche Sinn inspiriert. Es ist die Aufgabe der Exegese, diesen ursprünglichen Sinn herauszubekommen.

Das Gleiche gilt aber im Grunde auch für die Konzilstexte, obwohl hier noch ein größeres Defizit besteht.

Wenn die Konzilsväter etwa „ganze Monate damit verbracht haben, ein einzelnes Wort oder die korrekte Formel für einen Kanon des Konzils zu finden, so ist das wenigste, was wir aus Achtung vor ihrer Arbeit und ihrer Autorität tun können, der Versuch, durch geduldige historische Forschung den genauen Grund zu entdecken, welcher sie bewog, dieses Wort statt irgendeines anderen zu wählen“²⁵¹. Da die dogmatischen Formulierungen der Konzilsväter unter dem Beistand des Heiligen Geistes erfolgt sind, ist solch mühevoll Studieren zugleich auch Ausdruck der Pietät gegenüber Gott.

Hinsichtlich der Interpretation dogmatischer Texte der Konzilien gibt es eine Reihe von Regeln, die ich im Folgenden kurz skizzieren möchte. 1. In dogmatischen Texten der Konzilien ist nur die zentrale Aussage eines Dekrets oder Kanons definiert. In den Reformdekreten sind wir nur an den Willensakt gebunden, der in der betreffenden Bestimmung zum Ausdruck kommt. Beweisführungen, nachträgliche Feststellungen oder Glossen sind von geringerer Autorität. Was wiederum nicht heißt, dass sie überhaupt keinen Wert haben, aber sie gehören dem ordentlichen Lehramt an, das auch auf einem Konzil zunächst fehlbar ist. Darum können auch die Theologen die biblischen und dogmatischen Argumente eines Konzils diskutieren.

²⁵¹ Ebd., 82 bzw. 81 f.

2. Bei den päpstlichen Dokumenten muss man immer unterscheiden zwischen Erklärungen des Glaubens, die an die Gesamtkirche, und Antworten, die an einen einzelnen Bischof oder an mehrere Bischöfe gerichtet sind. Diese Regel ist noch wichtiger im Hinblick auf Reformdekrete und kirchliche Gesetze. Der Primat würde überakzentuiert, wenn man automatisch jedes besondere Gesetz oder jede besondere Interpretation eines allgemeinen Gesetzes auf die ganze Kirche ausweiten würde. Hier gilt es, dass die spezifische Situation der einzelnen Ortskirchen zu bedenken ist, dies gilt zunächst für die disziplinarischen Bestimmungen. Was die dogmatischen Dekrete des Papstes angeht, sofern sie an einen bestimmten Bischof oder an eine bestimmte Diözese gerichtet sind, gilt, dass der Papst seine Unfehlbarkeit nur im Dienst der ganzen Kirche ausüben kann, dass der Papst zur universalen Kirche spricht, ist eines der Wesensmerkmale jeder päpstlichen Definition „*ex cathedra*“. Das gilt natürlich auch für die Bischöfe in ihren kollegialen Entscheidungen, wenn sie von ihrer Unfehlbarkeit Gebrauch machen.

Daher ist beispielsweise auch der Episkopat eines Landes umso weniger unfehlbar, je mehr er sich von der ganzen Kirche abgrenzt, etwa aus einem nationalistischen Gefühl oder aus einer Neigung zum Provinzialismus. Gerade die Abschirmung von der größeren Gemeinschaft reduziert oder zerstört die Wahrheitsgarantien eines einzelnen Bischofs bzw. einer Gruppe von Bischöfen.

Max Horkheimer hat einmal festgestellt, dass ein religiöser „Liberalismus“ ein Unsinn sei.

Dabei ist jedoch zu bedenken, dass dogmatische Bestimmungen, die zunächst für einzelne Bereiche der Kirche gedacht sind, den Charakter der Unfehlbarkeit erhalten durch die allgemeine Rezeption der Kirche. Es lässt sich daher auch nachweisen, dass es einzelne Partikularsynoden gibt, die die gleiche Autorität erreicht haben wie ökumenische Konzilien, und zwar gerade durch die Rezeption in der Gesamtkirche. Auch päpstliche Enzykliken, die im Allgemeinen zwar an die Gesamtkirche gerichtet sind, aber dem ordentlichen Lehramt der Kirche angehören, d.h. nicht unfehlbar sind, können unfehlbar werden, durch die allgemeine Rezeption, abgesehen davon, dass sie unfehlbar sein können, sofern sie den allgemeinen Glauben der Kirche bezeugen.

Das will wiederum nicht heißen, dass der Papst nicht unter Umständen in einer Enzyklika von seinem außerordentlichen Lehramt Gebrauch machen könnte bzw. auf dem Wege einer En-

zyklika eine Kathedralentscheidung fällen könnte. Das müsste aber klar und deutlich im Kontext und in den verwendeten Worten zum Ausdruck kommen.

Ein interessantes Faktum ist jedenfalls, dass einzelnen Enzykliken mehr Autorität beigegeben wird als anderen, dass einige Enzykliken bald in Vergessenheit geraten, dass andere wiederum einen festen Platz in der Theologie und im Glaubensbewusstsein der Kirche erhalten.

Ja, unter Umständen können gar Hirtenbriefe von einzelnen Bischöfen eine allgemeine Rezeption in der Kirche erhalten, sofern sie als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der Kirche erkannt werden. Hier ist etwa zu erinnern an die zwei berühmten Hirtenbriefe von Kardinal Suhard „Sur le sens de Dieu“ und „Le sacerdoce“.

Die Rezeption der Kirche gilt freilich nicht bei den Kathedralentscheidungen des Papstes, denn die Definition der Unfehlbarkeit von 1870 sagt ausdrücklich, dass die Definitionen „*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*“ irreformabel sind. Dieser passus gilt speziell dem Gallikanismus bzw. der Unterordnung der Autorität des Papstes unter jene der Bischöfe. Dabei ist doch wiederum zu sehen, dass die Unfehlbarkeit des Papstes in der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche ihren tiefsten Grund hat, wie es ausdrücklich gesagt wird in der Definition: „Der römische Bischof besitzt jene gleiche Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche in Definitionen des Glaubens und der Sitten auszustatten gewillt war“²⁵².

3. Jeder Text muss in dem Geist gelesen werden, in dem er geschrieben worden ist, das gilt auch für Konzilstexte. Doch heute erscheint uns manchmal die historische Dimension suspekt, weil sie uns zu Beginn dieses Jahrhunderts den Modernismus beschert hat. Viele wittern sogleich Modernismus, wenn auf die historische Komponente des Glaubens der Kirche und der Theologie hingewiesen wird. Das gilt vor allem für jene Theologen bzw. für solche Länder, wo die Theologie mehr eine Sache des Gefühls oder der Leidenschaft ist bzw. wo der historische Sinn wenig entwickelt ist. Man kann nicht sagen, die Konzilstexte seien in einer toten Sprache geschrieben, deshalb brauchte man zu ihrer Interpretation keine historischen Vorkenntnisse. Das ist hier nicht anders als bei den Texten der Heiligen Schrift.

²⁵² DS 3074.

Viele meinen auch, dass die Kirche, wenn immer sie ein Glaubensdogma definiert hat, die Worte oder Formeln, mit denen sie diese Definition ausgesprochen hat, aus dem Bereich der psychologischen und historischen Gesetze, die die menschliche Sprache leiten, herausgenommen hat. Damit nimmt man das konziliare Denken aus dem liturgischen und theologischen Zusammenhang einer bestimmten geschichtlichen Epoche heraus. Auch hier wird im Grunde genommen das Prinzip der Inkarnation nicht ganz ernst genommen. Wie Christus selber, so ist auch die Offenbarung geschichtlich.

Die Konzilstexte müssen, nicht anders als die biblischen Texte, stets mit einem angemessenen historischen Begleittext bzw. mit einem Kommentar veröffentlicht werden. Das ist zwar in der Gegenwart noch nicht möglich, ist jedoch ein wichtiges Desiderat²⁵³. Wenn ich beispielweise die Paulusbriefe lese, so muss ich wissen, was der Terminus „Fleisch“ bei ihm bedeutet. „Wer auf das Fleisch sät, wird vom Fleisch Verderben ernten“. Für „Fleisch“ darf man hier nicht „Sexualität“ lesen, dieser Terminus bedeutet vielmehr soviel wie Mensch, der schwach und sündhaft ist²⁵⁴.

k) Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats und des Papstes im Widerstreit.

Das Konzil ist unfehlbar, und der Papst ist es auch. Sie sind unfehlbar als „iudices fidei“, aber auch als „testes fidei“. Dabei ergibt sich die Frage: Handelt es sich bei der Unfehlbarkeit des Papstes und jener des Gesamtepiskopates um zwei verschiedene Träger, ist die Unfehlbarkeit des Papstes von jener des Gesamtepiskopates zu trennen, ist die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates, die ja nicht auf die Zustimmung des Papstes verzichten kann, die wenigstens stillschweigend erfolgen muss, generisch von dem Unfehlbarkeitscharisma des Papstes verschieden. Diese Frage wird kontrovers diskutiert, hat allerdings keine praktische Bedeutung, da hier eine Trennung nicht möglich ist. Wenn immer der Papst von seinem Charisma Gebrauch macht, das wird deutlich bei den Definitionen von 1854 und 1950, so befragt er zuvor den Gesamtepiskopat. Wenn immer der Gesamtepiskopat zu einer definitiven Entscheidung kommt, so hat diese nur Gültigkeit, wenn sie vom römischen Bischof mitgetragen wird. Der Gesamtepiskopat kann nur als solcher angesprochen werden, wenn der römische Bischof darin eingeschlossen ist.

²⁵³ Vgl. John M. Todd (Hrsg.), Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, 82 bzw. 81 f (Piet Fransen, Die Autorität der Konzilien), 82 (Piet Fransen, Die Autorität der Konzilien).

²⁵⁴ Vgl. ebd., 82-94.

Wir unterscheiden bekanntlich zwei Papstdogmen, die sich zurückführen auf das Erste Vatikanische Konzil, nämlich den Lehrprimat und den Jurisdiktionsprimat. Der letztere steht im Dienst des ersteren. Das ist zunächst sehr wichtig. Beim Jurisdiktionsprimat oder beim Universalepiskopat des Papstes geht es in erster Linie um die Vermittlung der Offenbarung, um die Reinerhaltung des Glaubens.

Dass die oberste Lehrgewalt des Papstes die Unfehlbarkeit impliziert, wenn er unter Einsatz seiner ganzen Autorität („cum ex cathedra loquitur“) letzte, endgültige Lehrentscheidungen fällt, diese Überzeugung war im gläubigen Bewusstsein der Kirche eigentlich schon immer vorhanden, schon in der Zeit der ersten großen Konzilien der Kirche, auch bei den Kirchenvätern im christlichen Altertum und am Beginn des Mittelalters. Im Laufe des Mittelalters stieg sie mehr und mehr ins reflexive Bewusstsein empor. Dann wurde sie aber seit dem Ende des Mittelalters mit Aufkommen der konziliaren Idee immer wieder umkämpft, bis sie endlich vom Ersten Vatikanischen Konzil feierlich definiert wurde.

In Frage gestellt wurde die Unfehlbarkeit des Papstes vor allem im Mittelalter in der Zeit des großen abendländischen Schismas. Damals entstand die Meinung oder die Theorie, das allgemeine Konzil sei dem Papst übergeordnet. Anfangs nur als Notstandsrecht für die Zeit des Schismas gedacht, um eine Möglichkeit zu schaffen, die verhängnisvolle Spaltung zu beenden, wurde diese Theorie mehr und mehr radikalisiert, zumal das verhängnisvolle Schisma andauerte. Nun lehrte man die Überordnung des Konzils nicht mehr nur gegenüber den zweifelhaften Päpsten, sondern prinzipiell, und versuchte, die monarchisch-hierarchische Gestalt der Kirche durch eine demokratische Kirchenverfassung zu ersetzen. Diese Bestrebungen fanden ihren Niederschlag und ihren Höhepunkt in den Beschlüssen des Konzils von Konstanz (vierte und fünfte Sitzung) und des Konzils von Basel (zweite, 18. und 23. Sitzung).

Neuen Auftrieb erhielt die konziliare Theorie am Beginn der Neuzeit in den Bestrebungen des Gallikanismus, der dem Staat größere Rechte einräumen und vor allem der Kirche Frankreichs eine spezielle Unabhängigkeit von Rom sichern sollte. Der Gallikanismus fand seinen sprechenden Ausdruck in den vier Artikeln der „Declaratio cleri gallicani“ von 1682, die durch königliches Edikt verkündet wurden. Im zweiten Artikel dieser Deklaration wurden die Beschlüsse der vierten und fünften Sitzung des Konstanzer Konzils erneuert und im dritten Artikel wurde die Unantastbarkeit der gallikanischen Freiheiten betont. Im vierten

Artikel wird dann erklärt: „In Sachen des Glaubens hat der Papst Entscheidungsgewalt. Sein Urteil ist aber nicht unabänderlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzutritt“. Diese Aussage fand ihren speziellen Niederschlag in der Definition der Infallibilität des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, wie ich bereits betonte.

Auch in Deutschland blieb die Kirche nicht ganz frei von der konziliaren Theorie. Hier wurde sie propagiert durch Nikolaus von Hontheim, Weihbischof von Trier, der das Buch „De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis“ 1762 in Frankfurt unter dem Decknamen Febronius veröffentlichte, weshalb man den Konziliarismus in Deutschland auch als Febronianismus bezeichnet. In diesem Buch bestreitet Hontheim die monarchische Struktur der Kirche und gesteht dem Papst nur einen Ehrenprimat und eine technische Leitungsgewalt über die Kirche zu, während er die oberste Leitung dem Gesamtepiskopat zuschreibt. Damit steht das allgemeine Konzil eindeutig über dem Papst²⁵⁵.

Auch im 19. Jahrhundert gab es noch konziliare Tendenzen, von denen der Widerstand gegen die Definitionen des Konzils, gegen die beiden Papstdogmen, gespeist wurde. In Frankreich ist dieser Widerstand vor allem verbunden mit Bischof Maret, in Deutschland mit Ignaz Döllinger, in England mit Lord Acton. Die endgültige Überwindung dieser Strömung sollte auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erfolgen. So die Intention. Auf diesem Konzil gab es am Ende nur noch eine Minderheit von Bischöfen gegen die Definition der Unfehlbarkeit und des Universalepiskopates des Papstes, weniger aus prinzipiellen als aus Gründen der Opportunität. Diese Minderheit versuchte in einer Adresse an den Papst, die Definition zu Fall zu bringen. Diese Adresse enthielt 136 Unterschriften. Bei der Schlussabstimmung des Konzils stimmten von 535 anwesenden Stimmberechtigten zwei Bischöfe gegen die Definition. 55 waren der Schlussabstimmung ferngeblieben, um der Abstimmung enthoben zu sein. Das Zweite Vatikanische Konzil wiederholte die beiden Papstdogmen von 1870. - Heute gibt es trotz solcher dogmatischer Festlegungen speziell bei uns in Deutschland, aber auch in anderen europäischen Ländern - in den außereuropäischen Ländern weniger, aber doch auch teilweise – nationalkirchliche Tendenzen, die die Kirche teilweise in eine Zerreißprobe führen. Auch auf dem Dresdner Katholikentag artikulierten sie sich verschiedenartig. Der antirömische Affekt, der sich hier vielfach geäußert hat, ist beschämend. Träger solcher nationalkirchlicher Tendenzen sind die Theologen und die sogenannten

²⁵⁵ Vgl. Albert Lang, Fundamenteltheologie II, München ⁴1967, 235-237.

engagierten Katholiken, die Verbandskatholiken, die sich vor den Karren einer Reihe von geiferten Theologen spannen lassen. Manchmal hat man freilich den Eindruck, als ob inzwischen auch einige Bischöfe im Schlepptau solcher Bestrebungen seien.

„Auch die päpstliche Unfehlbarkeit ... hat ihren Sinn in der Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes bzw. in dem Leben, welches das Gottesvolk aus der Offenbarungswahrheit vollzieht“²⁵⁶. Das betont auch nachdrücklich die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ im zwölften Artikel. Ich sagte ja bereits, dass das für das Charisma der Unfehlbarkeit in der Kirche überhaupt gilt.

Die Unfehlbarkeit des Papstes ergibt sich als notwendige Folgerung aus der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche und aus seiner obersten primatialen Stellung. Illusorisch wäre die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, wäre aber vor allem auch die primatialen Stellung des Papstes, wenn der Papst auch in letztverbindlichen Entscheidungen irren könnte. Weil der Papst der oberste Lehrer der Kirche ist und die Kirche in ihrer Gesamtheit unfehlbar ist, deswegen kann der Papst nicht irren in seinen letztverbindlichen Entscheidungen. In ihnen nämlich muss die Kirche sich dem Papst unterwerfen. Deshalb würde sie in ihrer Gesamtheit in Irrtum geführt, wenn der Papst in solchen Entscheidungen irren könnte. Würde sie jedoch die Entscheidungen des Papstes in einem solchen Falle ablehnen können, würde damit die oberste Stellung des Papstes in der Kirche hinfällig²⁵⁷.

1.) Die Unfehlbarkeit des Papstes im Einzelnen.

Das Charisma der päpstlichen Unfehlbarkeit ist unabhängig von den sittlichen und geistigen Qualitäten des jeweiligen Papstes. Dennoch entbindet es ihn nicht von der Pflicht des eingehenden theologischen Studiums, bevor er von dem Charisma der Unfehlbarkeit Gebrauch macht. Aber diese Bedingung bindet ihn lediglich im Gewissen und ist nicht die Bedingung für die Wirksamkeit des Charismas. Die negative Assistenz des Heiligen Geistes ist somit auch dann garantiert, wenn der Papst leichtfertigerweise von ihm Gebrauch macht, wodurch er sich selbst freilich einer schweren subjektiven Verfehlung schuldig machen würde. Das Charisma der Unfehlbarkeit verpflichtet den Papst moralisch, nicht rechtlich, im Gewissen. Wie aus der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil

²⁵⁶ Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 184.

²⁵⁷ Vgl. Albert Lang, *Fundamenteltheologie II*, München 1967, 238.

hervor-geht, ist der Träger der päpstlichen Unfehlbarkeit jeder einzelne Papst, allerdings nur dann, wenn er *ex cathedra* spricht, wenn er eine Kathedralentscheidung fällt, d.h. unter Einsatz seiner Vollgewalt als oberster Lehrer und Hirt der gesamten Kirche. Dabei muss er eine Glaubens- und Sittenlehre als allgemein und im Glauben verpflichtende Lehre vorlegen wollen. Nicht unfehlbar ist der Papst somit in seinen Lehräußerungen, die er „modo ordinario“ vor-trägt, etwa in Predigten, Enzykliken und dergleichen. Es sei denn, er spricht hier als „testis fidei“ und ist von daher infallibel.

Wenn es in der Definition von 1870 heißt, dass die Definitionen des Papstes „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“ irreformabel sind, so richtet sich diese Formulierung gegen den vierten Artikel der „*Declaratio cleri gallicani*“ von 1682, in dem die Unabänderlichkeit des päpstlichen Lehrurteils von der Zustimmung der Kirche abhängig gemacht wird. Es geht hier also nicht darum, dass die Entscheidungen des Papstes aus ihrer inneren Verbundenheit und Verflochtenheit mit dem Lehramt der Bischöfe gelöst werden sollen. Vielmehr geht es hier darum, dass die unfehlbaren Lehrentscheidungen des Papstes in ihrer Geltung unabhängig sind von jeder nachträglichen Genehmigung, dass sie keinerlei nachträglicher Bestätigung bedürfen²⁵⁸.

Der Gegenstand der Kathedralentscheidungen des Papstes sind die Glaubens- und Sittenlehren. Dabei muss der Papst ausdrücklich die Gesamtkirche verpflichten, diese Entscheidungen als definitiv anzunehmen²⁵⁹.

Zum Unsegen der Unfehlbarkeit hat sich in der Vergangenheit zuweilen eine gewisse maximalistische Tendenz ausgewirkt, wenn man die Unfehlbarkeitsqualität auf nicht-unfehlbare Aussagen, Meinungen und Haltungen innerhalb der Kirche ausgedehnt hat, etwa mit dem Hinweis auf die „traditionelle Lehre der Kirche“. Sehr wichtig ist, dass man klar die Reichweite und die Grenzen dieses Charismas umschreibt²⁶⁰. Die Unfehlbarkeit des Papstes dürfte im ordentlichen Lehramt häufiger wirksam sein als im außerordentlichen.

²⁵⁸ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, 237.

²⁵⁹ Vgl. I. Vaticanum: DS 3074.

²⁶⁰ Vgl. Anno Quadt, *Bedingt „unfehlbar“*, in: *Theologie der Gegenwart* 23, 1980, 37.

Immer wieder wird in bestimmten Kreisen das Zweite Vatikanische Konzil als Pastoralkonzil apostrophiert, um es in seiner Bedeutung abzuwerten. Man sagt, es sei eben kein Lehrkonzil und könne deshalb keinerlei Unfehlbarkeit beanspruchen.

Eine solche Argumentation ist theologisch nicht akzeptabel. Man kann nicht zwischen Lehr- und Pastoralkonzil unterscheiden. Pastoral und Lehre gehören zusammen. Die Pastoral kann nicht an der Glaubenslehre vorbeigehen, und die Glaubenslehre kann nicht von der Sorge um die Menschen absehen. Das Zweite Vatikanische Konzil war im Grunde ausgesprochen lehrhaft, nur eine einzige Konstitution trägt das Attribut „pastoral“, nämlich die Konstitution „Gaudium et Spes“. Und selbst diese Konstitution ist zutiefst lehrhaft und theologisch. Das gilt in einem noch viel bedeutenderen Maß von den Hauptdokumenten des Konzils: „Lumen gentium“, „Dei verbum“, „Ad gentes“ und „Nostra aetate“. Wir können aber auch die übrigen Dokumente des Konzils anführen. Es ist abwegig, ihnen den Lehrcharakter auch nur in etwa streitig zu machen. Etwas anderes ist es, wollte man sagen, dass das Konzil stärker vom „testimonium fidei“ bestimmt ist als vom „iudicium fidei“. Das ist unbestreitbar der Fall, denn es fehlen auf dem II. Vaticanum die Anathematismen und die sogenannten „Canones“, die für eine Reihe früherer Konzilien charakteristisch sind.

Hinsichtlich der Unfehlbarkeit stellt das II. Vaticanum fest:

„Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet wissen wollte, reicht so weit wie das Depositum der göttlichen Offenbarung, das rein zu bewahren und treu auszulegen ist“²⁶¹.

Dieses „rein zu bewahren und treu auszulegen“ („sancte custodiendum et fideliter exponendum“) ermöglicht es, „auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität“ einzu-beziehen, „die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören“, auch wenn sie nicht formell (explizit und implizit) selbst geoffenbart sind²⁶².

m) Umfang der Infallibilität.

²⁶¹ II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Nr. 25.

²⁶² Vgl. Karl Rahner, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 238.

Der Umfang der Unfehlbarkeit sind die „res fidei et morum“. Damit sind zunächst die Glaubens- und Sittenlehren gemeint, sofern sie in der Offenbarung enthalten sind. Dazu gehört das explizit und implizit Geoffenbarte, das formell und virtuell Geoffenbarte. „Veritates virtualiter revelatae“ sind die theologischen Konklusionen im eigentlichen Sinn. Hinzu kommt aber eine Reihe von Wahrheiten, die notwendig sind zur Sicherung der geoffenbarten Wahrheit, die so genannten „veritates catholicae“ bzw. die „facta dogmatica“. Was die „res morum“ angeht, besteht eine Kontroverse, ob sich das Charisma der Unfehlbarkeit auch auf die Erkenntnisse oder auf bestimmte Erkenntnisse der natürlichen Sittenlehre bezieht.

Sofern die Ethik normative Anthropologie ist, impliziert jede Lehrentscheidung der Kirche über den Menschen auch Konsequenzen für sein Handeln. Faktisch ist es so: Die Kirche hat immer Vernunftwahrheiten, die mit den Offenbarungslehren bzw. Offenbarungsaussagen verbunden sind, unfehlbar deklariert bzw. mit letzter Verbindlichkeit den Gläubigen als „veritates tenendae“ auferlegt.

Bei den „veritates catholicae“ handelt es sich um philosophische Wahrheiten, die notwendig sind zur Sicherung der Offenbarung und ihrer Wahrheit.

Die „facta dogmatica“ sind geschichtliche Tatsachen, ohne die die Offenbarung und ihre Verkündigung nicht gesichert sind. Hier ist etwa zu denken an den ökumenischen Charakter eines Konzils, an die Rechtmäßigkeit eines bestimmten Papstes usw.

Das Ziel der kirchlichen Unfehlbarkeit, die Bewahrung und getreue Auslegung des Glaubensgutes, würde nicht erreicht, wenn die Unfehlbarkeit auf die formellen Offenbarungswahrheiten begrenzt bliebe. Es gibt Wahrheiten und Tatsachen, die so eng mit den Offenbarungswahrheiten zusammenhängen, dass ein Irrtum in diesen Wahrheiten einen Irrtum im Glauben nach sich ziehen würde. Diese Wahrheiten, die „veritates catholicae“, stehen in einer notwendigen logischen Beziehung zu einer Offenbarungswahrheit, d.h. sie ergeben sich entweder daraus in zwingender Logik, oder sie sind die notwendige oder logische Voraussetzung für den Glauben an diese Offenbarungswahrheit. Könnte das Lehramt über solche Wahrheiten keine irrumslosen Urteile abgeben, so würde seine Tätigkeit praktisch unwirksam. Wir müssen daher das Charisma der Unfehlbarkeit ausweiten auf die Sicherung der Grundlagen und Voraussetzungen der Offenbarung. Ähnliches gilt mutatis mutandis von den „facta dogmatica“. Dieses Mal geht es nicht um allgemeine Wahrheiten, sondern um konkrete Tatsachen,

über die zwar nichts geoffenbart worden ist, die jedoch von großer Bedeutung sind für die Wirksamkeit des kirchlichen Lehramtes, wie zum Beispiel die Rechtmäßigkeit eines Papstes oder eines allgemeinen Konzils oder die Rechtgläubigkeit bestimmter Formulierungen. Endlich gehören zu den die Offenbarung absichernden Realitäten auch Feststellungen, die für das religiöse und kultische Leben der Kirche von lebenswichtiger Bedeutung sind, wo irrtümliche Entscheidungen also die Tätigkeit der Kirche grundlegend gefährden würden. Hier ist etwa an Kanonisationen zu denken oder an die Approbation der Orden²⁶³.

All diese Wahrheiten, die „zur Verkündigung oder Verteidigung der Offenbarung notwendig oder nützlich“²⁶⁴ sind, nennen wir auch sekundäre Wahrheiten oder auch virtuell Geoffenbartes. Für gewöhnlich sagt man: sie sind per accidens geoffenbart. Damit will man zum Ausdruck bringen, dass hier eine qualifizierte Verbindung zur Offenbarung besteht.

Das letztere Problem wurde akut im jansenistischen Streit. Als nämlich Papst Innozenz X. im Jahre 1653 fünf Sätze aus dem Buch des Jansenius „Augustinus“ als häretisch verurteilt hatte²⁶⁵, erklärten die Jansenisten, diese Sätze seien gar nicht so, wie sie verurteilt worden seien, in dem Buch enthalten. Demgegenüber verwies das Lehramt auf die stete Praxis der Kirche, auch hier verbindliche Aussagen zu machen. Könnte das Lehramt in seinen Klarstellungen nicht auch die konkreten Irrlehren erreichen, so wäre es völlig unwirksam und bliebe eine reine Theorie, dann könnten sich stets die Irrlehrer zurückziehen hinter die Behauptung: „Das habe ich gar nicht gesagt!“²⁶⁶, was freilich auch heute noch immer wieder faktisch geschieht. Als „facta dogmatica“ bezeichnet man zwar auch alle dogmatisch bedeutsamen Tatsachen, also die einzelnen heilsgeschichtlichen Ereignisse, wie den Tod oder die Auferstehung Jesu, in unserer speziellen Terminologie sind damit jedoch solche Tatsachen gemeint, die zwar nicht geoffenbart sind, deren einwandfreie Sicherstellung aber für die Verkündigung der Offenbarung notwendig ist, also der ökumenische Charakter eines Konzils oder die Rechtmäßigkeit eines bestimmten Papstes oder die Rechtgläubigkeit oder Glaubenswidrigkeit bestimmter dogmatisch bedeutsamer Formulierungen, über die das Lehramt eine Entscheidung fällt.

²⁶³ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München⁴1967, 247.

²⁶⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae II / II*, q.1, a.6, ad 1.

²⁶⁵ Vgl. Innozenz X.: DS 2001-2005.

²⁶⁶ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München⁴1967, S.229 f.

Vielfach möchte man heute die Ausdehnung der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche auf jene Wahrheiten, die zum Schutz des Glaubensdepositums gehören, in Abrede stellen, gerade mit Bezug auf die berühmte Stelle „Lumen gentium“, Nr. 25. Man sagt, alles zum Schutz und zur Auslegung der Offenbarung Gesagte könne nur insoweit Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben, als es formell in der Offenbarung enthalten sei, d. h. explizit oder implizit, man sagt, wenn das nicht der Fall sei, wenn solche Aussagen oder Erkenntnisse nicht in der Offenbarung enthalten, aber dennoch dem Schutz und der Auslegung dienlich seien, so könnten sie nicht Gegenstand unfehlbarer Entscheidungen sein. Man könne in keinem Fall die Unfehlbarkeit über die Grenzen der Offenbarung hinaus ausweiten²⁶⁷.

Zuweilen erklärt man dann, die Begrenzung der Unfehlbarkeit auf die Reichweite der göttlichen Offenbarung komme zwar auf dem II. Vaticanum deutlicher zum Ausdruck, aber sie sei auch bereits auf dem I. Vaticanum ausgesprochen, wenn davon die Rede sei, dass das Charisma der Unfehlbarkeit die zu definierende Lehre über den Glauben und die Sitten²⁶⁸ betreffe, in der hinführenden Begründung aber gesagt werde, dass die römischen Bischöfe „dasjenige als festzuhalten“ definierten, „was sie unter dem Beistand Gottes als mit den Heiligen Schriften und den apostolischen Traditionen übereinstimmend“ erkannt hätten²⁶⁹. Ausdrücklich heiße es dann:

„Es ist nämlich der Heilige Geist den Nachfolgern des Petrus nicht verheißen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre verkündeten, sondern damit sie unter seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. das Glaubensdepositum rein bewahren und treu auslegen sollten“²⁷⁰.

Damit wird aber nicht die überlieferte Lehre der Kirche getroffen. Bei dem „per accidens“ Ge-offenbarten geht es um das „sancte custodire“ und um das „fideliter exponere“.

²⁶⁷ Vgl. Anno Quadt, Bedingt „unfehlbar“, in: Theologie der Gegenwart 23, 1980, S.38 f.

²⁶⁸ I. Vaticanum: DS 3074.

²⁶⁹ I. Vaticanum: DS 3069.

²⁷⁰ I. Vaticanum: DS 3069; vgl.: Anno Quadt, Bedingt "unfehlbar", in: Theologie der Gegenwart 23, 1980, S.39.

Zum indirekten Gegenstand der Infallibilität gehören im Einzelnen die theologischen Konklusionen und die „*praeambula fidei*“ wegen ihrer inneren Beziehung zu den Offenbarungswahrheiten, dann die „*facta dogmatica*“ wegen ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit der Offenbarungsverkündigung und endlich die Heiligsprechungsdekrete und wichtige kirchliche Disziplinardekrete wegen ihrer religiösen und praktischen Bedeutung²⁷¹.

Die „*praeambula fidei*“ sind wichtige, der natürlichen Vernunft zugängliche philosophische Wahrheiten, die die Grundlage eines vernunftgemäßen Glaubens bzw. einer vernunftgemäßen Zustimmung zur Offenbarung Gottes darstellen. Solche Wahrheiten sind das Dasein Gottes, die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung, die unsterbliche Geistseele des Menschen, die Freiheit des Menschen und seine sittliche Verantwortung usw.

Die theologischen Schlussfolgerungen nennen wir auch die „*eritates virtualiter revelatae*“. In ihnen werden aus geoffenbarten Sätzen neue Erkenntnisse durch Hinzunahme anderweitig bekannter Wahrheiten abgeleitet. Das geschieht auf dem Weg eines eigentlichen Syllogismus, in dem ein wirklicher Gedankenfortschritt erfolgt, in dem neue, erweiterte Erkenntnisse erreicht werden. Es handelt sich hier um Wahrheiten, die an und für sich nicht in der Offenbarung ausgesagt, sondern nur in ihr virtuell enthalten sind, so wie die Ursache in der Wirkung enthalten ist oder das Wesen aus den Eigenschaften erschlossen werden kann. Die Erschließung setzt hier menschliche Denktätigkeit und die Hinzunahme einer natürlichen Wahrheit voraus. Hier geht es also nicht um die Entfaltung des implizit Geoffenbarten, dessen, was zwar formell geoffenbart ist, aber nicht an der Oberfläche liegt, nicht direkt und offenkundig erkannt werden kann. Bei einer theologischen Konklusion hängt die Gültigkeit bzw. Wahrheit einmal von der Wahrheit der Prämisse ab, die auf menschlichem Wissen beruht, zum anderen von der Richtigkeit des angewandten Schlussverfahrens.

Die Bedeutung der theologischen Konklusionen liegt darin, dass sie die innere Verbindung der Offenbarung mit der Welt des Menschen aufzeigen und deutlich machen. Sie zeigen vor allem die innere Verbindung der Offenbarung mit der christlichen Lebensgestaltung, die Anwendung der unwandelbaren Normen des göttlichen Sittengesetzes auf die je gegebenen Verhältnisse bzw. den inneren Zusammenhang der Normen des natürlichen Sittengesetzes mit der Offenbarung.

²⁷¹ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S.247 f.

Hier müssen freilich die zeitbedingten Faktoren sorgfältig von dem immer Gültigen getrennt werden. Das Geschichtliche darf nicht mit dem Unwandelbaren verwechselt werden²⁷².

Unfehlbarkeit kommt auch nach allgemeiner Ansicht der Theologen den feierlichen Heiligsprechungsdekreten zu, die feststellen, dass ein Verstorbener im Himmel ist und dass ihm die Verehrung der Gläubigen gebührt. Die erste feierliche Heiligsprechung erfolgte im Jahre 993 durch Papst Johannes XV. bei der Kanonisierung des Bischofs Ulrich von Augsburg. Vorher erfolgte die Heiligsprechung nur durch die faktische Verehrung in der Kirche. Bei den feierlichen Heiligsprechungsdekreten beruft sich der Papst stets auf seine Vollgewalt und verpflichtet die ganze Kirche, diese seine Entscheidung anzuerkennen. Darin wird deutlich, dass er von seinem Unfehlbarkeitscharisma Gebrauch machen will. Zudem ist die Heiligenverehrung ein integraler Bestandteil der religiösen Verehrung der Kirche. Gäbe es hier Irrtümer, so würde darin ein wesentliches Versagen der Kirche sichtbar werden. Nicht gilt die Unfehlbarkeit jedoch für die Seligsprechungen, da diese kein endgültiges definitives Urteil darstellen und auch nicht die Gesamtkirche verpflichten²⁷³.

Wenn noch einige weitere Disziplinargesetze und liturgische Verordnungen zum Bereich der unfehlbaren Entscheidungen gezählt werden, so bedeutet das, dass diese Verfügungen nicht gegen den Glauben und die Sitte verstoßen. Hier ist etwa zu denken an die feierliche Approbation eines Ordens oder an das Faktum, dass das Konzil von Trient die Kommunion unter einer Gestalt vorgeschrieben hat²⁷⁴. Hier gilt die Unfehlbarkeit also im negativen Sinne²⁷⁵.

Wahrheiten, die nicht in der Offenbarung enthalten sind, können kraft der Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche mit letzter Verbindlichkeit verkündet werden, wie das etwa bei den „facta dogmatica“, bei den Heiligsprechungen usw. der Fall ist, sie sind dann aber nicht „fide divina“ zu glauben.

Die Heiligsprechungen sind Urteile des Lehramtes der Kirche, die die ganze Kirche zur Annahme verpflichten, deswegen hat man sie schon immer als irreversibel angesehen, als Aus-

²⁷² Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S.248 f.

²⁷³ Vgl. ebd., S.250.

²⁷⁴ Vgl. Tridentinum: DS 1613.1713.

²⁷⁵ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S.250 f.

sagen, die dem unfehlbaren Lehramt zuzuordnen sind. Anders ist das bei den Seligsprechungen, bei den Beatifikationen. Diese sind keine endgültigen Urteile und verpflichten nicht die ganze Kirche, den Betroffenen zu verehren.

In diesem Zusammenhang weist man gewöhnlich auch hin auf gewisse Disziplinar Gesetze und liturgische Satzungen, und zwar in dem Sinne, dass sie nicht gegen die „fides et mores“ verstoßen, wie etwa die feierliche Approbation von Orden²⁷⁶.

Wir müssen bei dem Gegenstand der unfehlbaren Lehraussagen des kirchlichen Lehramtes den Bereich der eigentlichen Glaubenswahrheiten und den Bereich der daraus hervorgehenden oder diese absichernden Wahrheiten unterscheiden: Zum eigentlichen Bereich der Unfehlbarkeit gehören jene Wahrheiten, die formell geoffenbart sind, explizit oder implizit, die also nicht durch menschliche Gedankenoperationen aus den Offenbarungswahrheiten unter Hinzunahme anderer natürlich erkannter Wahrheiten erschlossen worden sind bzw. die das philosophische Fundament der Glaubenswahrheiten darstellen. Dieser eigentliche Bereich der Unfehlbarkeit sind jene Wahrheiten, die, wie die Scholastik sagt, zu den „per se“ geoffenbarten Wahrheiten gehören, die, wie es Thomas von Aquin ausdrückt „per se ad fidem pertinent“²⁷⁷, die also nicht zur Veranschaulichung oder zur Kennzeichnung des Fundamentes oder des geschichtlichen Hintergrundes des Heilsgeschehens dienen. Im letzteren Falle spricht man von den „veritates per accidens revelatae“ oder von dem indirekten Bereich der Unfehlbarkeit.

Die theologischen Konklusionen, die nicht formaliter geoffenbart sind und deshalb nicht zum eigentlichen Bereich der Unfehlbarkeit gehören, nennt man auch die „veritates virtualiter revelatae“.

Anders ausgedrückt, es geht bei dem Charisma der Unfehlbarkeit um die Bewahrung und treue Auslegung des „depositum fidei“²⁷⁸.

n.) Die Kompetenz der Kompetenz.

²⁷⁶ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S.165 f.

²⁷⁷ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II / II, q.1, a.6 ad 1.

²⁷⁸ Vgl. I. Vaticanum: DS 2860.3069; vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München⁴1967, S.245-247.

Die Erkenntnisse, die sich aus geoffenbarten Wahrheiten ergeben unter Zuhilfenahme von natürlichen Wahrheiten und die zur Sicherung und Auswertung des Offenbarungsgutes unerlässlich erfordert sind, sowie die „facta dogmatica“ und die genannten liturgischen und rechtlichen Bestimmungen nennen wir auch das „obiectum indirectum infallibilitatis“. Es handelt sich in all diesen Fällen um natürliche Wahrheiten, die in einer wichtigen Beziehung zu den Offenbarungswahrheiten stehen, die die irrtumslose Verkündigung der Offenbarung mitbedingen. Das sind, wie gesagt, die „veritates catholicae“ die theologischen Konklusionen, die „facta dogmatica“ und eine Reihe von disziplinarischen und liturgischen Satzungen. Die Entscheidung darüber, ob etwas zur Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes gehört, ob das Lehramt in dieser oder jener Frage kompetent ist, obliegt nicht dem einzelnen Gläubigen, auch nicht dem Theologen, sondern dem kirchlichen Lehramt selbst. Wäre es anders, so könnte man jederzeit bei einer unfehlbaren Entscheidung die Zuständigkeit anfechten und sich damit immer der Zustimmung entziehen. Man könnte immer sagen, eine bestimmte Lehre der Kirche sei nicht von Gott geoffenbart oder gehöre nicht in die Kompetenz des Lehramtes und könne deswegen nicht Gegenstand einer unfehlbaren Entscheidung der Kirche werden. Anders ausgedrückt, das Lehramt ist im Gebrauch des Charismas der Unfehlbarkeit zwar an bestimmte Bedingungen gebunden, aber die Erfüllung dieser Bedingungen hat nicht der einzelne zu beurteilen bzw. von dieser Erfüllung kann er nicht die Anerkennung dieser Lehrentscheidung abhängig machen. Dann wären nämlich unfehlbare Lehrentscheidungen überflüssig, weil ja schon vorher feststehen müsste, ob sie zum Gebiet des Glaubens gehören oder nicht²⁷⁹.

Heute möchte man immer wieder in theologischen Publikationen die Unfehlbarkeit mit Bedingungen verknüpfen, die diese Unfehlbarkeit faktisch dem theologischen Urteil unterordnen und es somit unwirksam machen. Gewiss kann man sagen: „Die Kirche ist nicht absolut, sondern bedingt 'unfehlbar', bedingt durch Reichweite und Grenze, bedingt durch menschliche Voraussetzungen 'der Unfehlbarkeit'“²⁸⁰, das Urteil darüber kann jedoch weder dem Einzelnen noch den Theologen noch der Theologie in ihrer Gesamtheit anheimgestellt werden, es gehört wiederum in die Kompetenz des Lehramtes selber. Das heißt: Das Lehramt der Kirche hat in seiner Unfehlbarkeit auch die Kompetenz der Kompetenz.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S.244 f.

²⁸⁰ Vgl. Anno Quadt, Bedingt „unfehlbar“, in: Theologie der Gegenwart 23, 1980, S.44.

Joseph Ratzinger schreibt in den sechziger Jahren:

„Umgekehrt wird Kritik an päpstlichen Äußerungen in dem Maß möglich und nötig sein, in dem ihnen die Deckung in Schrift und Credo ... der Gesamtkirche fehlt. Wo weder Einmütigkeit der Gesamtkirche vorliegt, noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müsste die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden“²⁸¹.

Das ist gewiss theologisch in Ordnung. Im entscheidenden Fall kann nicht die Theologie diese „Deckung in Schrift und Credo“ konstatieren oder leugnen. Bei einer unfehlbaren Lehrentscheidung gehört auch diese Frage in die Kompetenz des Lehramtes.

o.) Nicht Sätze, sondern Wirklichkeiten.

Wenn man von der Unfehlbarkeit des Papstes oder des Lehramtes der Kirche spricht, so muss man sich grundsätzlich klar machen, dass es hier nicht um die Unfehlbarkeit von Sätzen geht, sondern um das Nichtverfehlen der gemeinten Realität durch die menschlichen Worte. Das ist selbstverständlich, wenn man sich klar macht, dass die übernatürlichen Mysterien in der Gestalt menschlicher Worte immer nur unvollkommen, „per analogiam“, erreicht werden können. Wären unsere Begriffe im Hinblick auf die transzendenten Wirklichkeiten äquivok, so könnten wir aufhören, darüber zu reden, so würde sich jede Theologie und jede Offenbarung erübrigen. Wären unsere Begriffe im Hinblick auf die transzendenten Wirklichkeiten jedoch univok, so würde damit der Geheimnischarakter der übernatürlichen Realitäten zerstört, die Offenbarung würde überflüssig und die Theologie würde in Philosophie aufgelöst.

Die Inadäquatheit von Sätzen im Hinblick auf die darin gemeinten Wirklichkeiten gilt bereits im innerweltlichen Bereich, umso mehr dann im Hinblick auf transzendente Wirklichkeiten. Im Dialog erleben wir es immer wieder, wie sehr Sätze vieldeutig sind, wie man sie missdeuten kann, wie sehr sie der Interpretation bedürftig sind. Das gilt in besonderer Weise, wenn es sich um Sätze handelt, die in früheren Zeiten geprägt worden sind und andere geschichtliche Epochen als Hintergrund haben.

²⁸¹ Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf²1969, S.144.

Die Mehrdeutigkeit menschlicher Sätze, die diesen von Natur aus zukommt, wird zur Eindeutigkeit in einem konkreten Kontext - das gilt vor allem dann, wenn eine präzise Begrifflichkeit verwendet wird - und durch eine authentische Interpretation.

Thomas von Aquin sagt: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem“²⁸².

Immer wieder haben Theologen, speziell in letzter Zeit, Listen von Irrtümern des kirchlichen Lehramtes zusammengestellt, um die Unfehlbarkeit ad absurdum zu führen. Schaut man aber genauer hin, so erkennt man, dass sie entweder nicht die Qualifikation der Unfehlbarkeit für sich beanspruchen können oder dass es sich hier nicht um dogmatische Irrtümer handelt. Wir müssen unterscheiden zwischen unfehlbar und authentisch. Die angeblichen unfehlbaren Fehlentscheidungen von Päpsten sind entweder keine Kathedralentscheidungen oder keine „testimonia fidei“, oder es ist nicht nachzuweisen, dass diese Entscheidungen irrig sind. Auf jeden Fall ist davon auszugehen, dass Kathedralentscheidungen selten sind, dass sie die volle Handlungs- und Entschlussfreiheit des Papstes voraussetzen. Wenn etwa mit äußeren Zwangsmitteln die Unterschrift des Papstes unter gewisse Erklärungen erpresst wird, so kann man nicht annehmen, dass er damit die ganze Kirche endgültig verpflichten will. Das aber ist ein wesentlicher Punkt für den definitiven Gebrauch des Charismas der Unfehlbarkeit, die Freiheit und der Willensakt, die ganze Kirche zu binden. Wenn immer der Papst sich innerlich gegen ein Dekret gesträubt hat, so kann nicht von einer infalliblen Entscheidung die Rede sein, selbst wenn das Dekret die Unterschrift des Papstes trägt. Das ist vor allem relevant in der Liberius- und in der Vigilus-Frage²⁸³.

p.) Zuständigkeit des unfehlbaren Lehramtes in Fragen des Naturrechts.

Nun noch ein Wort zur Reichweite der Unfehlbarkeit in sittlichen Fragen. Heute wird die Zuständigkeit der Kirche in Fragen des Naturrechts nicht selten bestritten. Nicht wenige wollen von da her in der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ eine unzulässige Kompetenzüberschreitung des päpstlichen Lehramtes erkennen.

²⁸² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II / II, q.1, a.2, ad 2.

²⁸³ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie* II, München ⁴1967, S.241 f.

Man weist in diesem Zusammenhang gern darauf hin, dass weder die Schrift noch die apostolische Überlieferung Aussagen über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Empfängnisverhütung enthalte. Diese Behauptung müsste noch bewiesen werden. Aber darauf soll hier nicht eingegangen werden.

Der Jesuit Jakob David gesteht der Kirche in naturrechtlichen Fragen, also in Fragen, die nicht in der Offenbarung behandelt und gelöst werden, lediglich das Recht zu disziplinarischen Maßnahmen zu²⁸⁴. Solche disziplinarischen Maßnahmen sind nach ihm notwendig, damit eine gewisse Einheit des christlichen Lebens gewahrt und bestimmte Gefahren abgewendet werden. In solcher Argumentation liegt bereits eine gewisse Inkonsequenz, denn es ist nicht einsehbar, wieso das Lehramt disziplinarische Vorschriften auf dem Gebiet des Naturrechts erlassen kann, wenn ihm hier gleichzeitig die lehramtliche Kompetenz abgesprochen wird.

Josef Maria Reuss modifiziert die Auffassung Davids ein wenig, wenn er meint, naturrechtliche Normen könnten nur unfehlbar vom Lehramt verkündet werden, wenn sie ausdrücklich oder einschlussweise in der Schrift oder in der apostolischen Überlieferung enthalten seien, wenn sich also die Kirche bei deren unfehlbarer Verkündigung auf die Offenbarung berufen könnte. Er betont, Naturgesetze auf dem Gebiet der Moral, die nicht wenigstens einschlussweise in der Offenbarung enthalten seien, unterstünden lediglich dem authentischen und damit fehlbaren Lehramt²⁸⁵. Dabei konzidiert Reuss, dass auch das authentische Lehramt der Wahrheitsvermittlung dient und dass die Vermutung auch hier zunächst für die Wahrheit stehen muss und dass der Gläubige grundsätzlich auch ihm gegenüber zur Annahme und zu vertrauensvollem Gehorsam verpflichtet ist, sofern nicht schwerwiegende, überzeugende objektive Gegengründe gegen eine Aussage dieses Lehramtes vorliegen²⁸⁶.

Grundsätzlich ist zur Frage der Zuständigkeit der Kirche im Hinblick auf das Naturrecht zu sagen, dass diese Lehre in gewisser Weise noch in der Entwicklung steckt, dass bisher weder die Theologie noch das kirchliche Lehramt sich hier definitiv geäußert haben. Das kirchliche Lehramt könnte hier eine definitive Aussage machen, denn auch die Kompetenz der Kompetenz liegt bei ihm. Aber wenn das Lehramt hier auch nicht klar gesprochen hat, so findet die

²⁸⁴ Vgl. Jakob David, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Bergen-Enkheim, 4 1968.

²⁸⁵ Vgl. Josef Maria Reuss, Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisverhütung drängen? in: *Diakonia* 2, 1967, S.193-224.

²⁸⁶ Vgl. Anselm Günthör, Kommentar zur Enzyklika "Humanae Vitae", Freiburg 1969, S.93-97.

Zuständigkeit des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes jedoch zahllose Stützen in der überlieferten Theorie und Praxis und nicht zuletzt durch das II. Vaticanum. Gewisse Stützen dafür finden sich auch in der Gegenwartstheologie. Was das II. Vaticanum angeht, ist zunächst an die Erklärung über die Religionsfreiheit zu erinnern. Da heißt es wörtlich:

„Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen“²⁸⁷.

Demnach lehrt die Kirche die Wahrheit Christi und die Wahrheit der sich aus der Natur des Menschen ergebenden sittlichen Normen, also des Naturrechtes.

In ähnlicher Weise betont das Konzil die Zuständigkeit des Lehramtes in der Verkündigung des Naturrechtes in der Pastoralkonstitution. Da heißt es:

„Kraft ihrer göttlichen Sendung verkündet die Kirche allen Menschen das Evangelium und spendet ihnen die Schätze der Gnade. Dadurch leistet sie überall einen wichtigen Beitrag zur Festigung des Friedens und zur Schaffung einer soliden Grundlage der brüderlichen Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern, nämlich die Kenntnis des göttlichen und natürlichen Sittengesetzes“²⁸⁸.

Die Ausbreitung des Evangeliums, die Vermittlung der Gnade und die Verkündigung des göttlichen, also des geoffenbarten, und des natürlichen Sittengesetzes stehen hier auf einer Ebene.

Die Sozialenzykliken der letzten Päpste argumentieren vorwiegend mit dem Naturrecht, nicht anders als die Pastoralkonstitution. Damit ist zwar nicht die Infallibilität solcher Aussagen behauptet, aber immerhin die Zuständigkeit des Lehramtes in diesem Bereich.

²⁸⁷ II. Vaticanum: Dekret „Dignitatis humanae“ - „Über die Religionsfreiheit“, Artikel 14.

²⁸⁸ II. Vaticanum: Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Artikel 89.

Die Kirche geht grundsätzlich davon aus, dass der menschliche Verstand - natürlich mit Hilfe der Gnade, die keinem ernst Suchenden fehlt - imstande ist, aus der Schöpfung das zu erkennen, was schöpfungsgemäß ist und dem Willen des Schöpfers entspricht²⁸⁹. Das Konzil beruft sich auf die Erkenntnis des Sein-Sollenden aus der Natur der Geschöpfe. Was aber, so betont das Konzil, aus der menschlichen Erfahrung oder durch den menschlichen Verstand über den Menschen und die Welt erkannt wird, muss jeweils im Rahmen der Offenbarung gesehen werden: „Nur die Gesamtschau des Menschen im Licht der Offenbarung lässt das durch Erfahrung und Verstandeserkenntnis Gewonnene in voller Transparenz aufscheinen“²⁹⁰, weshalb die Kirche auch stets die Fragen des Menschen in der Welt „unter dem Licht des Evangeliums“²⁹¹ beurteilt. Es zeigt sich demnach, dass das Konzil im Grunde die Zuständigkeit der Kirche auch für das Naturrecht hat.

Zu Beginn der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ erklärt Papst Paul VI.: „Kein gläubiger Mensch wird bestreiten wollen, dass es Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist, das Naturgesetz auszulegen“. Dabei weist der Papst auf eine Reihe wichtiger päpstlicher Dokumente hin (4,2 u. A.1)²⁹².

In der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ von 1968 schärft die Kirche den Gläubigen die Beobachtung der naturrechtlichen Normen ein, wie sie beständig durch das Lehramt ausgelegt werden (*Humanae Vitae*, Nr.11). Es wird festgestellt, dass es Aufgabe der Kirche ist, „das gesamte Sittengesetz, das natürliche und evangelische, demütig, aber auch fest zu verkündigen“ (*Humanae Vitae*, Nr.18). Gerade in dieser Enzyklika spricht der Papst ganz auf der Grundlage der kirchlichen Zuständigkeit für die Interpretation des Naturrechtes. Er geht davon aus, dass diese Zuständigkeit nicht auf die allgemeinsten Normen beschränkt ist, sondern sich auch auf konkrete Anwendungen erstreckt. Die Enzyklika begnügt sich nicht mit der Verkündung bloßer Rahmengesetze, sondern geht sehr wohl ins Detail. Wenn aber das Naturrecht überhaupt in die Kompetenz des Lehramtes fällt, nicht anders als die Offenbarung, warum sollte dann im Bereich des Naturrechtes anders als bei der Offenbarung (in der Primäroffenbarung) das Charisma der Unfehlbarkeit ausgeschlossen sein? Wenn das ordentliche Lehramt all-

²⁸⁹ Vgl. II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Artikel 63. 23. 12. 25. 44. 48. 53. 74. 75.

²⁹⁰ Anselm Günthör, Kommentar zur Enzyklika „*Humanae Vitae*“, Freiburg 1969, S.97-101, hier: S.100.

²⁹¹ II. Vaticanum: Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, Artikel 4.46.50.63.

²⁹² Vgl. Johannes Bökmann, Hrsg., *Nicht unfehlbar? Zum mißlungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von Humanae vitae*, Abensberg o. J. ,S.27.

gemein in Fragen des Naturrechts zuständig ist, warum sollte es dann das außerordentliche nicht sein? Die christliche Sittlichkeit schließt den ganzen Bereich der natürlichlichen Sittlichkeit ein, überhöht ihn aber zugleich. Das christliche „agere“ wird so die Folge des christlichen „esse“. Das christliche Handeln wird so zur Entfaltung des übernatürlichen Seins. Wenn christliche Ethik normative christliche Anthropologie ist, dann ist das Sittengesetz, auch das natürliche Sittengesetz, schon damit auch Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung.

Die moderne Moraltheologie stellt sich heute weithin als eine Weltethik dar, die sich selber als autonome Ethik bezeichnet. Sie will das Sittliche, nicht zuletzt aus Gründen der Kommunikabilität an alle Menschen, aus dem bloßen Humanum und aus der Vernunft ableiten. Dabei zieht sie weithin die Humanwissenschaften zu Rate. Gleichzeitig macht sie dem Lehramt streitig, in Fragen des sittlichen Lebens verbindliche Urteile zu fällen.

Wenn sich diese autonome Ethik noch als teleologische Ethik darstellt, so tritt im Grunde an die Stelle der Frage von gut und böse die Differenz von richtig und falsch. Es ist nicht verwunderlich, wenn es so immer mehr zu einem Dissens zwischen dieser Sittenlehre und der Moral der Kirche kommt. Das zeigte sich vor einigen Jahren exemplarisch im Fall des US-amerikanischen Moraltheologen Curran (Abtreibung, Euthanasie, Empfängnisregelung, vorheliche Beziehungen, Homosexualität, das alles hatte Curran, möchten aber viele andere mit ihm, der freien Entscheidung des Menschen anheimstellen). Die Enzyklika „Splendor veritatis“ von 1993 bezeichnet die neuen Wege der Moraltheologie unmissverständlich als Irrwege, speziell die teleologische Ethik, auch wenn das vielfach von den Betroffenen nicht zur Kenntnis genommen wird. In der teleologischen Ethik gibt es keine in sich bösen Handlungen. An die Stelle objektiver und stets gültiger Normen tritt das Prinzip der Güterabwägung. Es wird geleugnet, dass es im Bereich des Sittlichen Handlungen gibt, die immer und überall unerlaubt sind. Schaut man genau hin, erkennt man, dass die Güterabwägung nichts anderes ist als eine neue Kasuistik.

Im Zusammenhang mit dem Gedanken des christlichen „agere“ als Folge des christlichen „esse“ ist auch darauf hinzuweisen, dass die Werke der christlichen Sittlichkeit (Keuschheit, Ehe, Nächstenliebe, Feindesliebe, Martyrium) auch inhaltlich etwas ganz anderes sind als die entsprechenden vorbereitenden Haltungen im Bereich der natürlichen Sittlichkeit, die selbstverständlich in das Christliche positiv einbezogen, aber dann überhöht werden.

Im Kontext des Gedankens des christlichen „agere“ als Folge des christlichen „esse“ oder auch des Gedankens der christlichen Ethik als normative Anthropologie (christliche Anthropologie) hat man auf dreifache Weise die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Naturrechts zu erhärten versucht.

Zunächst christologisch: In der christologischen Erklärung der Ausweitung des Lehramtes auf das Naturrecht bezieht man das Naturrecht auf Christus, den Gottmenschen, als Anfang, Sinn und Ziel der Schöpfung. Man betont, dass mit der Natur auch das Naturrecht auf Christus hinweist, dass das Naturrecht somit zum Gesetz Christi gehört. Dabei kann man sich auf den Artikel 10 der Pastoralconstitution berufen, wo es heißt:

„Im Lichte Christi also, des Bildes des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und dabei mitzuwirken, dass für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird“²⁹³.

Eine weitere theologische Überlegung geht davon aus, dass das Naturrecht grundsätzlich als Ganzes von der Offenbarung bezeugt und anerkannt wird. Dabei verweist man auf die beiden ersten Kapitel des Römerbriefes. Deshalb muss, so sagt man, das gesamte Naturgesetz im Rahmen der Offenbarung gesehen werden, wenn auch die je einzelne naturrechtliche Norm als solche nicht ausdrücklich in der Offenbarung enthalten ist. Dann aber ist auch hinsichtlich des Naturrechtes das Lehramt zuständig²⁹⁴. Bei diesem Erklärungsversuch erinnert man auch an die Feststellung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Unfehlbarkeit des Lehramtes reiche so weit „wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss“²⁹⁵.

Kein Geringerer als Karl Rahner erklärt in der Interpretation dieser Stelle:

²⁹³ II. Vaticanum, Pastoralconstitution „Gaudium et spes“, Artikel 10.

²⁹⁴ Vgl. Rudolf Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methoden-Lehre*, München 1963, S.147 f.

²⁹⁵ II. Vaticanum, Konstitution "Lumen gentium", Artikel 25.

„Dadurch werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht for-mell selbst geoffenbart worden sind ...“²⁹⁶.

Ein dritter Erklärungsversuch erkennt den naturrechtlichen Aussagen des Lehramtes grundsätzlich großes Gewicht zu, weil sie mit der von Gott gewollten Aufgabe der Kirche unlösbar verflochten seien. Man weist hier darauf hin, dass die Kirche nach dem klaren Zeugnis der Offenbarung (zum Beispiel: Mt 28,19 f) den Auftrag hat, die Menschen auf den Weg des Heiles Gottes zu führen, da aber das Naturrecht wesentlich zum Weg des Christen zu Gott gehöre, deshalb müsse auch die Kirche hier zuständig sein. Man sagt, die Kirche habe die Aufgabe, die Menschen zum ewigen Heil zu führen, dazu gehöre aber die sittliche Lebensführung, wie sie durch die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes verlangt wird. Wenn aber das Verhalten des Menschen zum Sittengesetz, auch zum natürlichen Sittengesetz, wesentlich sei für sein ewiges Heil, müsse demnach auch die Kirche sagen können, was gut und böse ist²⁹⁷, und zwar verbindlich. Dieser Erklärungsversuch kann dann auch mit verschiedenen Lehräußerungen der letzten Päpste untermauert werden. Hier ist vor allem an eine Ansprache des Papstes Pius XII. an die Bischöfe vom 2. November 1954 zu erinnern, in der es heißt:

„Die Beobachtung des Naturgesetzes gehört nämlich nach Gottes Anordnung zu dem Weg, auf dem der Mensch seinem übernatürlichen Ziel zustreben soll. Nun aber ist die Kirche auf dem Weg zum übernatürlichen Ziel die Führerin und Hüterin der Menschen“²⁹⁸.

Hier wird eindeutig klar, dass Pius XII. davon ausgeht, dass das Lehramt die Fähigkeit hat, das Naturrecht irrtumslos zu verkünden.

Demnach erklärt die Enzyklika „*Humanae Vitae*“:

²⁹⁶ Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil I, S.238.

²⁹⁷ Vgl. Johannes Bökmann, Nicht unfehlbar?, Zum mißlungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von *Humanae vitae*, Abensberg o. J., S.60 f.

²⁹⁸ Pius XII, Ansprache an die Bischöfe vom 2. November 1954, *Acta Apostolicae Sedis* 46, 1954, S.671 f; vgl. HerderKorrespondenz 9, 1954/55, S.124; auf diese Ansprache verweist übrigens „*Lumen gentium*“, Artikel 10 und 16.

Christus hat Petrus und die Apostel ausgesandt, allen Völkern seine Gebote zu verkünden, und „sie zu zuverlässigen Wächtern und Auslegern des ganzen Sittengesetzes bestellt, d.h. nicht nur des evangelischen, sondern auch des natürlichen Sittengesetzes. Denn auch das natürliche Sittengesetz bringt den Willen Gottes zum Ausdruck, und dessen Befolgung ist ja allen Menschen zum ewigen Heil notwendig“ (HV, Nr.4).

Damit ist die Kompetenz des Lehramtes in Fragen des natürlichen Sittengesetzes zwar nicht definitiv festgelegt, es zeigt sich jedoch, dass es dem Glaubensbewusstsein der Kirche entgegen ist, wenn man grundsätzlich diese Kompetenz in Abrede stellt oder in einschneidender Weise reduziert²⁹⁹.

10. Das authentische Lehramt.

Von größter Bedeutung ist die Unterscheidung zwischen der authentischen und der unfehlbaren Lehrverkündigung der Kirche. Eine überstarke Ausweitung der unfehlbaren Verlautbarungen, die manchmal aus taktischen Gründen erfolgt, und zwar bei den gegensätzlichsten Gruppierungen, gefährdet die Vertrauenswürdigkeit der kirchlichen Autorität bzw. das Charisma der Unfehlbarkeit selbst oder führt es ad absurdum³⁰⁰. Ein Maximalismus ist hier vielleicht noch gefährlicher als ein Minimalismus, sofern er vor der Geschichte keinen Bestand hat und das Vertrauen zum kirchlichen Lehramt nachhaltig erschüttert.

Wir müssen uns klarmachen: Unfehlbarkeit kommt nicht notwendig der ordentlichen Lehrverkündigung des Papstes zu, das kann faktisch der Fall sein, muss es aber nicht. Das gilt ebenso von den Entscheidungen der päpstlichen Kongregationen, die ja ihrerseits auch zum ordentlichen Lehramt des Papstes gehören. In solchen Fällen kann nur dann von Unfehlbarkeit die Rede sein, wenn nachgewiesen werden kann, dass es hier um die Artikulierung des gesamten Glaubens der Kirche geht, dessen, was die Kirche schon immer geglaubt hat und was universaliter in der gesamten Kirche mit dem Anspruch der Verpflichtung aller Gläubigen verkündet wird.

Die Entscheidungen der päpstlichen Kongregationen können die Unfehlbarkeit auch dann nicht beanspruchen, jedenfalls nicht zunächst, wenn sie „in forma communi“ oder „in forma

²⁹⁹ Vgl. Anselm Günthör, Kommentar zur Enzyklika "Humanae Vitae", Freiburg 1969, S.101-105.

³⁰⁰ Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, S.234 f.

speciali“ vom Papst bestätigt worden sind. Unfehlbare Entscheidungen können sie nur dann sein, wenn das eindeutig in der Bestätigung des Papstes zum Ausdruck gebracht wird³⁰¹.

Träger des ordentlichen Lehramtes der Kirche sind die Bischöfe in ihrer Gesamtheit, ist aber auch jeder einzelne Bischof. Das ordentliche Lehramt wird dem einzelnen Bischof nicht vom Papst übertragen, er steht hier vielmehr unter unmittelbarer göttlicher Bevollmächtigung. Der Pfarrer steht in einem anderen Verhältnis zum Bischof als der Bischof zum Papst. Der Pfarrer ist der Vertreter des Bischofs, der der eigentliche Pfarrer aller Pfarreien seines Sprengels ist. Die Jurisdiktion des Pfarrers innerhalb seiner Pfarrei ist eine delegierte. Anders ist das beim Bischof, der in seiner Diözese ordentliche Jurisdiktion ausübt, wenngleich er nicht legitim in das Bischofsamt eintreten kann ohne die Billigung oder die Berufung des Papstes; desgleichen kann er nicht in legitimer Weise im Bischofsamt verbleiben ohne die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof.

Der Papst übt das ordentliche Lehramt nicht nur in seiner Diözese aus, sondern auch in der Gesamtkirche. In der Ausübung des ordentlichen Lehramtes ist der Papst fehlbar, wie jeder einzelne Bischof in der Ausübung des ordentlichen Lehramtes. Das Charisma der Unfehlbarkeit kommt dem ordentlichen Lehramt nur zu in der moralischen Übereinstimmung des Gesamtepiskopates der Weltkirche³⁰².

Der Terminus „außerordentliches Lehramt“ ist zwar nicht kirchenoffiziell, er wird aber stets in der Theologie verwandt. Das außerordentliche Lehramt tritt in Tätigkeit auf einem Konzil, auch wenn kein feierliches Urteil erlassen wird, und wenn der Papst „ex cathedra“ ein „solemnne iudicium“ fällt. - Das ordentliche Lehramt der Bischöfe ist unfehlbar, wenn der Gesamtepiskopat, alle Bischöfe zusammen mit ihrem Haupt, das Gleiche lehrt, wenn diese Lehre als von Gott geoffenbart faktisch geglaubt wird oder ausdrücklich zu glauben vorgelegt wird³⁰³. In dem faktischen Konsens der einzelnen Ortsbischöfe wird die unfehlbare Lehre der Gesamtkirche im lebendigen Glaubensvollzug konkret. Es muss sich bei dieser Übereinstimmung, bei diesem Konsens, um eine Übereinstimmung im moralischen Sinne handeln. Mora-

³⁰¹ Vgl.: Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, S.242.

³⁰² Vgl.: Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S.152-154.

³⁰³ Vgl. II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution "Lumen gentium", Art. 25.

lische Einstimmigkeit schließt nicht aus, dass der eine oder andere eine andere Meinung vertritt. In einem solchen Fall lehrt auch der einzelne Bischof - so kann man sagen - unfehlbar.

Die moralische Einmütigkeit der Lehre der Bischöfe ist aber nicht die Voraussetzung für das Tätigwerden des Episkopats im außerordentlichen Lehramt. Ein Konzil ist auch dann ein ökumenisches, wenn die Vollzähligkeit der anwesenden Bischöfe nicht gegeben ist. Es genügt eine gewisse Repräsentation der Gesamtkirche durch die Konzilsväter³⁰⁴. Ein qualifizierter Teil des ordentlichen Lehramtes wird dann als außerordentliches Lehramt bezeichnet.

Der Umfang des nur authentischen Lehramtes ist nach unten hin kontrovers, seine Abgrenzung nach oben hin ist die Unfehlbarkeit. Einig ist man sich ziemlich darin, dass die Enzykliken der Päpste, die es etwa seit 1840 gibt, unter den Begriff „authentisches Lehramt“ fallen. Viele zählen aber auch die apostolischen Konstitutionen und andere qualifizierte Äußerungen römischer Dikasterien oder bestimmter römischer Dikasterien dazu, etwa die Verlautbarungen der Glaubenskongregation oder der Bibelkommission, wenn ihre Dokumente vom Papst ausdrücklich approbiert sind. Im Allgemeinen zählt man zum authentischen Lehramt des Papstes nicht jene Briefe, die an einzelne Ortskirchen gerichtet sind, auch dann nicht, wenn sie in den „Acta Apostolicae Sedis“ abgedruckt sind.

Wichtiger als der genaue Umfang des authentischen Lehramtes hinsichtlich der päpstlichen und bischöflichen Verlautbarungen ist die Frage seiner Verbindlichkeit³⁰⁵.

In der Beurteilung der Verbindlichkeit des authentischen Lehramtes, wozu etwa die Enzykliken gehören, muss man wohl unterscheiden. Die Enzykliken sind als solche formal nicht unfehlbar. Dennoch können sie - und meistens ist das der Fall - unfehlbare Lehren enthalten, sofern sie den Glauben der Kirche als solchen bezeugen. Anders ausgedrückt: Als Verlautbarungen des ordentlichen Lehramtes des Papstes sind die Enzykliken nicht unfehlbar. Daraus folgt jedoch nicht, dass in ihnen nicht eine Lehre zum Ausdruck gebracht werden kann, die aus einem anderen Grunde unfehlbar war und unabänderlich ist. Man wird kaum eine Enzyklika nennen können, die nicht eine irgendwie unfehlbare Aussage enthält. Das gilt in

³⁰⁴ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, S.154 f.

³⁰⁵ Vgl. ebd., S. 156 f.

gleicher Weise auch von allen Konzilien, auch dann, wenn sie nicht in spezifischer Weise Definitionen erlassen haben.

Wir müssen eben immer unterscheiden zwischen dem "iudicium fidei" und dem "testimonium fidei". Das "iudicium" bezieht sich auf das außerordentliche Lehramt, das "testimonium" auf das ordentliche³⁰⁶.

Heute ist man geneigt, den Verpflichtungscharakter des „magisterium authenticum“ herunterzuspielen. Dabei läuft man Gefahr, dass es auf der gleichen Ebene gesehen wird, wie das „iudicium theologicum“, das theologische Urteil, wenn man nämlich das Gewicht des authentischen Lehramtes nur an der Einsichtigkeit der Gründe misst. So tut es etwa Engelbert Gutwenger in seinem Aufsatz „Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft?“³⁰⁷.

Wir müssen demgegenüber davon ausgehen, dass das authentische Lehramt, auch wenn es nicht unfehlbar ist in seinem iudicium, doch in besonderer Weise unter der Führung des Heiligen Geistes steht, auch wenn nicht in jedem Fall menschliches Fehlverhalten, Gedankenlosigkeit oder Übereifer ausgeschlossen sind. Nach katholischer Auffassung ist im Lehramt stets der Geist Gottes am Werk, wie andererseits auch bei der hörenden-glaubenden Gemeinde, allerdings in je verschiedener Weise³⁰⁸.

Im Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967 heißt es:

„Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muss sie (die Kirche), selbst auf die Gefahr des Irrtums im Einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben, und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen“³⁰⁹.

³⁰⁶ Vgl. Johannes Bökmann, Nicht unfehlbar?, Zum mißlungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von Humae vitae, Abensberg o. J., S.22 f.

³⁰⁷ Engelbert Gutwenger, Welche Rolle spielt das Magisterium im Glauben der Kirchengemeinschaft? in: Concilium 6, 1970, S.23

³⁰⁸ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S.156-160.

³⁰⁹ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, Nr.18.

Im Bereich des authentischen Lehramtes wird gewöhnlich die Wahrheit gelehrt, im Ausnahmefall jedoch kann sich hier menschliche Irrtumsfähigkeit auswirken, etwa wenn die eigene Vollmacht zu selbstherrlich und zu souverän verstanden und ausgeübt wird. In einem solchen Fall könnte sich der Heilige Geist gewissermaßen zurückziehen. Auf jeden Fall erhalten die Gläubigen durch das authentische Lehramt im Allgemeinen eine klärende Weisung und eine wirkliche Hilfe. Normalerweise verkündet auch das authentische Lehramt, kraft des Beistandes des Heiligen Geistes, die ungetrübte Wahrheit Gottes.

Das bereits zitierte Schreiben der deutschen Bischöfe verweist hier auf das Vertrauen, das der Kranke dem Arzt schenkt, obwohl er weiß, dass im Einzelfall eine falsche Diagnose und Therapie möglich ist. Aber das ist die Ausnahme.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche verlangt demgemäß auch hinsichtlich des authentischen Lehramtes des Papstes oder der Bischöfe von den Gläubigen „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes“³¹⁰.

Das authentische Lehramt wird nivelliert, wenn man im Endeffekt doch der Theologie das Urteil über seine Aussagen überlässt, wenn man nicht einmal - in Anerkenntnis der eigenen Irrtumsfähigkeit und Irrtumsmöglichkeit - ein „silentium obsequiosum“ fordern zu müssen glaubt, wenn man die Meinung vertritt, dass das Gewicht des authentischen Lehramtes angesichts der Häufigkeit irriger Entscheidungen in der Vergangenheit stark reduziert werden müsse³¹¹. Faktisch wird auch die Autorität des authentischen Lehramtes hinfällig, wenn man die Theologen nur verpflichtet, wenigstens zu Anfang die Bereitschaft zum Horchen und Gehorchen zu bekunden³¹².

Man darf sich nicht wundern über die theoretische Möglichkeit von Irrtümern des authentischen Lehramtes. Wenn es im Bereich des authentischen Lehramtes der Kirche die Möglichkeit von Irrtum gibt, so entspricht das völlig den Erfahrungen des alltäglichen Lebens, in dem wir uns selbstverständlich nach bestem Wissen und Gewissen an Erkenntnissen orientieren,

³¹⁰ II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution "Lumen gentium", Art. 25.

³¹¹ Vgl. Bruno Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: Theologie und Philosophie 42, 1967, S.534-551.

³¹² Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S.162 f.

die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch hier und heute als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind, weil sie eben vorläufig nicht überholbar sind, wenngleich sie grundsätzlich überholbar sind. Das gilt im Hinblick auf die Entscheidungen des Arztes oder in der Politik oder sonstwo. Das Schreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 erklärt:

„Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des Einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muss sie, selbst auf die Gefahr des Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben, und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen ... in einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, dass diese nicht unfehlbar ist“³¹³.

Wenn dann aber der Einzelne auf Grund seines besonderen Studiums zu einer Meinung kommt, die jener des authentischen Lehramtes entgegengesetzt ist, so darf er diese auf keinen Fall in der Predigt oder in der Katechese verkünden, auch wenn er unter Umständen darauf hinweist, dass es sich hier nicht um eine endgültige irreversible Entscheidung der Kirche handelt.

Was diese der offiziellen Lehre der Kirche entgegengesetzte Meinung angeht - wohl gemerkt, es handelt sich hier um das authentische, nicht um das unfehlbare Lehramt der Kirche -, so gilt:

Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muss sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einsicht fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive

³¹³ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, Nr.18.

Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben³¹⁴.

Ja, „... ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken“³¹⁵.

Man kann der Meinung sein, dass die Lehrentwicklung der Kirche in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet, aber auch in einem solchen Urteil muss man vorsichtig und bescheiden sein. Gerade hier wird oft durch Überschätzung des eigenen Urteils gefehlt. Man übersieht, dass die intellektuell begründete Position oft nichts anderes ist als die Projektion der eigenen Wünsche.

Bei einem faktischen Dissens mit dem Lehramt der Kirche wird der Theologe seine Gegenargumente vorsichtig, mit dem Bewusstsein der Fehlbarkeit seines eigenen wissenschaftlichen Urteils den Vertretern des Lehramtes vortragen. Er wird das tun „salvo meliore iudicio“, das heißt, er lässt sich durch ein besseres Urteil überzeugen. Diese Haltung erfließt aus dem Glauben an die Kirche als ein übernatürliches Geheimnis. Gerade das fällt uns aber heute sehr schwer. Wir neigen dazu, bewusst oder unbewusst, die Kirche nur in soziologischen Kategorien zu verstehen. Das ist nicht zuletzt auch die Frucht einer uneinsichtigen Ökumene, einer Übernahme des protestantischen Kirchenbegriffs.

Deshalb muss der Katholik in seiner Kirchenkritik stets zurückhaltend sein. Er muss dabei das Wo und Wie wohl bedenken. Rücksichtslose Kirchenkritik durch katholische Theologen in der Öffentlichkeit ist eigentlich mit dem Selbstverständnis des katholischen Christen unvereinbar³¹⁶.

11. Das Lehramt als Skandalon.

Das autoritative Lehramt der Kirche oder der Lehapostolat ist heute ein besonderer Stein des Anstoßes, eigentlich schon seit dem Beginn der Neuzeit. Die Reformatoren und der Rationalismus der Aufklärung haben sich aufs Heftigste dagegen zur Wehr gesetzt. Heute ist der

³¹⁴ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, Nr.19.

³¹⁵ Ebd., Nr.20.

³¹⁶ Vgl. Adolf Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim b. Frankfurt 1971, S.112.

Lehr-apostolat die entscheidende Crux außerhalb und innerhalb der Kirche. Subjektivismus und Rationalismus möchten das Subjekt und seine Vernunft zur einzigen Quelle und zur letzten Richterin der Wahrheit machen. Heute begegnet uns innerkirchlich diese Tendenz in dem Phänomen des Auswahlchristentums, in dem man bestimmte Wahrheiten aus dem Glaubensbekenntnis auswählt, die einem persönlich plausibel erscheinen, und andere zurückweist oder ablehnt. Dabei gibt man sich keine Rechenschaft darüber, dass die gesamte Offenbarung als solche fragwürdig wird, wenn sie am Maßstab der Plausibilität für den Einzelnen gemessen wird. Stammt die Offenbarung von Gott, so gilt sie auch unabhängig von ihrer Plausibilität oder unabhängig von der Vernunft des Einzelnen. Die übernatürlichen Mysterien können gerade nicht plausibel sein, übersteigen sie doch ihrem Wesen nach die menschliche Einsicht, weshalb sie letztlich nur um der Autorität Gottes willen angenommen werden können. Deshalb wird der Glaube, wo immer die Glaubenswahrheiten auf Grund ihrer Einsichtigkeit angenommen werden, aufgelöst und tritt an die Stelle der Theologie als Glaubenswissenschaft die Philosophie.

Die Vernunft hat zwar das Recht, ja die Pflicht, Garantien für die Wahrheit zu verlangen, sie hat aber kein Recht, als einzige Garantie für die Wahrheit ihre eigene Einsicht gelten zu lassen. Die rationale Garantie für die Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden ist die vernunftgemäße Erkenntnis, dass uns in der Offenbarung wirklich die Stimme Gottes begegnet bzw. dass die Kirche mehr ist als menschliches Gebilde³¹⁷.

Die Anerkennung eines Lehramtes setzt voraus, dass der Einzelne keinen unmittelbaren Zugang zur Offenbarung findet. Das bereitet dem modernen Menschen besondere Schwierigkeiten, da das Lehramt dem Anspruch der „freien Subjektivität“ widerspricht, die man als „die spezifisch moderne Form der Religion“³¹⁸ bezeichnet hat. Wenn man schon das Absolute anerkennt, dann nur in der Form der Unmittelbarkeit des individuellen Bewusstseins³¹⁹.

Das Lehramt wird überflüssig, wo immer man das Sola-Scriptura-Prinzip, das notwendigerweise subjektiv ist, ausdrücklich oder unausgesprochen vertritt. Ich habe den Eindruck, dass das neuerdings nicht selten auch im katholischen Raum geschieht. Offenkundig ist das bei

³¹⁷ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, S. 224.

³¹⁸ Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin 1921, S. 269.

³¹⁹ Josef Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, Aufsätze und Reden, München 1974, S.57.

Küng. Für ihn ist der Gegenstand der Theologie nicht mehr die konkrete Verkündigung der Kirche, sondern die Botschaft von Jesus Christus, wie sie im Neuen Testament niedergelegt ist und wie sie von dorthier mit Hilfe der „ratio humana“ erhoben und artikuliert wird. Dabei gesteht er dem Lehramt der Kirche letztlich maximal eine gewisse regulierende oder helfende Aufgabe zu. Mehr kann es jedenfalls nicht bedeuten, wenn Küng von kirchlicher Verbindlichkeit spricht, die mit situationsbedingter Vorläufigkeit gekoppelt ist³²⁰. Im Grunde gräbt er damit die Position der Protestanten wieder aus.

12. Lehramt und Theologie.

In der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Hans Küng vom 15. Dezember 1979 wird betont, dass in der Gesamtheit der Gläubigen unter der Leitung des Lehramtes Jesus Christus selbst als Lehrer in der Kirche wirkt, dass dadurch das Glaubensgut bewahrt und geschützt wird, dass die Gläubigen auf diese Weise den einmal übergebenen Glauben unverlierbar festhalten und immer tiefer in ihn eindringen. Dabei verweist die Erklärung auf das I. und das II. Vaticanum³²¹.

Weiter heißt es in dem Dokument, dass das Lehramt zwar die Tätigkeit der Theologen in Anspruch nimmt, die sich auf ihre Weise um dasselbe Ziel bemüht wie das Lehramt, dass es aber niemals erlaubt ist, „Theologie zu betreiben, ohne enge Verbindung mit dem Sendungsauftrag, die Wahrheit zu lehren, für den das kirchliche Lehramt selbst verantwortlich“³²² sei.

Die Erklärung betont nachdrücklich die Notwendigkeit der Treue zum Lehramt der Kirche und stellt fest:

„Wenn es an dieser Treue mangelt, wird auch allen Gläubigen Schaden zugefügt, die in ihrer Pflicht, den durch Gott und die Kirche erhaltenen Glauben zu bekennen, das heilige Recht haben, das unverfälschte Wort Gottes zu empfangen, und deshalb erwarten dürfen, dass ihnen drohende Irrtümer wachsam abgewehrt werden“³²³.

³²⁰ Vgl. Adolf Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/Main, S.195.

³²¹ Vgl. I. Vaticanum: DS 3018; II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Art. 12.

³²² Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Hans Küng vom 15. Dezember 1979; mit Hinweis auf „sapientia christiana“, Art. 70 und „Redemptor hominis“, Art.19.

³²³ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Hans Küng vom 15. Dezember 1979; mit Hinweis auf "Lumen gentium", Art. 25.

Deswegen ist es notwendig, so die Erklärung, dass ein theologischer Lehrer, wenn er sein eigenes Urteil über den Glaubenssinn der Kirche stellt und in dieser Haltung verharret, dass ihm dann der kirchliche Lehrauftrag entzogen wird. Die „Missio canonica“ ist, so wird festgestellt, ein Zeugnis gegenseitigen Vertrauens.

In der Gegenwart hat man oft ein argumentatives Vorgehen des Lehramtes gefordert und dem Lehramt den Dialog mit den Theologen empfohlen. Dagegen ist nichts zu sagen. Damit wird man aber nicht alle Konflikte verhindern können. Man kommt damit nicht zum Ziel, wenn es den Theologen an Loyalität oder auch an Einsicht fehlt, wenn an die Stelle der sachlichen Auseinandersetzung die persönliche Rechthaberei tritt. Und wie leicht geschieht das. Wie schwierig sich ein Dialog in theologischen Fragen gestaltet, zeigen exemplarisch die Auseinandersetzungen des Lehramtes mit dem Tübinger Theologen Hans Küng, die nach jahrelangen Verhandlungen schließlich zum Entzug der Lehrerlaubnis führten. Hier hat man den Dialog gesucht, aber die Gegenseite hat das nicht honoriert. In dem anliegenden Fall hat man teilweise auf der Gegenseite längst Widerlegtes agitatorisch wiederholt und seine theologische Dialektik in den Dienst persönlicher Machtpolitik gestellt. Das gilt auch für weitere Fälle von Auseinandersetzungen von Theologen mit dem Lehramt. Wir erleben es heute in allen Bereichen, nicht nur in der Theologie oder in der theologischen Wissenschaftsorganisation, dass Sachargumente in den Dienst persönlicher, subjektiver Interessen gestellt werden. Interessenverfilzungen, Cliquenwirtschaft und Gruppenzwänge aber machen einen nüchternen Dialog zwischen dem Lehramt und den Theologen weithin illusorisch. Ganz zu schweigen von dem Faktum, dass man vielfach nur dann von Dialog spricht, wenn man Recht bekommt, oder dass man einen Dialog als gescheitert bezeichnet, wenn man nicht recht bekommt.

Des Öfteren ist festgestellt worden, das Lehramt könne Autorität nur dann geltend machen, wenn ein Dialog vorausgegangen sei. Das geschieht auch faktisch, zumindest in neuerer Zeit. Damit sind aber nicht alle Probleme gelöst. Das Lehramt sollte nicht nur auf seine Autorität pochen. Gerade in der Gegenwart ist man in einem solchen Fall besonders allergisch. Der Dialog erweist sich als notwendig, auch wenn er kein Zaubermittel ist. Er setzt eine gemeinsame Basis und Loyalität voraus.

Andere haben vom Lehramt gefordert, oder sie haben darin die wesentliche Aufgabe des Lehramtes gesehen, den Dialog zwischen den verschiedenen theologischen Lagern

anzuregen und zu koordinieren, und dort, wo Unfrieden und Missverständnisse entstanden sind, ausgleichend tätig zu werden. Das ist gewiss nicht schlecht, aber nicht ganz leicht, vor allem aber ist das nicht die entscheidende Aufgabe des Lehramtes, darf dieses sich nicht durch eine solch peri-phere Aufgabe von seinen eigentlichen Pflichten ablenken lassen, von der Bewahrung und Er-schließung des Offenbarungsgutes im Heiligen Geist, von dem „sancte custodire“ und dem „fideliter exponere“.

Man kann das Lehramt der Kirche nicht von der Theologie trennen. Das ist klar. Zwischen Lehramt und Theologie besteht das Verhältnis der Interdependenz. Die Träger des Lehramtes, die Bischöfe und der Papst, können nicht absehen von der Theologie. „Gratia supponit naturam“.

In der Diskussion um das Lehramt hat man in neuerer Zeit für eine Aufteilung „zwischen dem Leitungsdienst der Bischöfe und dem Lehrdienst der Theologen“³²⁴ plädiert. Man hat von einer „klaren Kompetenzabgrenzung zwischen den Funktionen der Kirchenleiter und der Theologen“³²⁵ gesprochen und erklärt:

„Vorsteher und Theologen haben je ihr eigenes Charisma ...Theologen sollen nicht Bischöfe und Bischöfe nicht Theologen sein wollen ... Sowohl der Leitungsdienst der Bischöfe ... wie der Lehrdienst der Theologen ... haben ... ihre besonderen Voraussetzungen“³²⁶.

Es leuchtet ein, dass es bei dem Bischofsamt zunächst um eine leitende, nicht um eine die Arbeit der Theologen ersetzende Funktion geht. Den Theologen obliegt demgegenüber die theologische Arbeit im Sinne der Forschung und Weiterentwicklung. Das macht eine dauernde Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen notwendig, ein stetes Gespräch. Dabei müssen freilich alle Richtungen bzw. Aspekte der Theologie vertreten sein. Ein solches permanentes Gespräch ist ein Ideal, das in praxi natürlich nur schwerlich durchzuführen ist.

Das Ideal ist, wohlverstanden, der ständige Dialog des Lehramtes mit der Theologie, zu der ergänzend die Konsultation bestimmter Theologen bei der konkreten Ad-hoc-Klärung einzelner theologischer Fragen hinzutreten muss.

³²⁴ Hermann-Joseph Lauter, Zum „Fall Küng“ in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 2, 1980, S. 35.

³²⁵ Hans Küng, Kirche - gehalten in der Wahrheit?, Zürich 1979, S. 64.

³²⁶ Ebd., S. 63.

Gott wirkt stets unter der Voraussetzung der natürlichen Gegebenheiten. Deshalb sollte eine theologische Klärung dem lehramtlichen Spruch vorausgehen, sollte der Dialog zwischen den amtlichen Lehrern und den Theologen permanent geführt werden. Dabei sind Theologen und Lehramt an die Offenbarung gebunden, weder die einen noch die anderen dürfen diese willkürlich einschränken oder ausweiten³²⁷.

Nicht möglich ist die Zweiteilung: wissenschaftliches Lehramt - pastorales Lehramt, erst recht nicht, wenn man diese zwei Größen paritätisch nebeneinander stellt³²⁸. Eine Gleichordnung von Theologie und Lehramt würde zudem faktisch zu einer Überordnung der Theologie über das Lehramt führen. Der Theologie wird man immer dann mehr zutrauen als dem Charisma des Amtes, wenn die übernatürliche Dimension nivelliert wird.

Theologie und Lehramt können nicht in einem Verhältnis der Komplementarität gleichrangig nebeneinander stehen. Das unbegrenzte Vertrauen auf die Wissenschaft, das uns heute vielfach in der Theologie begegnet, das auch anderwärts häufig beobachtet werden kann, das ist letztlich die Folge der Säkularisierung, die auch vor der Kirche nicht haltgemacht hat. Wo jedoch der Enthusiasmus gegenüber der Wissenschaft den Blick für deren Grenzen verstellt, wird die Wissenschaft bereits zur Ideologie. Hier schlägt der extreme Rationalismus um in den Irrationalismus³²⁹. Die Extreme berühren sich!

Bereits die Enzyklika „*Humani generis*“ vom 12. August 1950 stellt zu dem Verhältnis von Lehramt und Theologie fest, es sei eine falsche Methode, „wollte man die Lehre der Kirche an den Quellen kontrollieren oder den Aufweis aus den Quellen zur Vorbedingung des Glaubens machen, ..., das hieße Klares durch Unklares, Sicheres durch Ungesichertes erklären wollen. Die kirchliche Lehre ist in sich Bürgschaft genug, dass sie die Offenbarung unverfälscht dar-bietet“³³⁰.

³²⁷ Vgl. Anno Quad, Bedingt „unfehlbar“, in: *Theologie der Gegenwart* 23, 1980, S. 40-42.

³²⁸ Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970, S. 194.

³²⁹ Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, S.15-17.

³³⁰ Pius XII., Enzyklika „*Humani generis*“.

Im Jahre 1975 hat die Internationale Theologenkommission „Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander“ verabschiedet³³¹. In diesem Papier wird fest-gestellt, dass das Lehramt und die Theologen eine gemeinsame Aufgabe haben, dass das Lehr-amt die göttliche Offenbarung zu schützen hat, die Theologen hingegen die Glaubenslehre auszulegen haben, dass beide Instanzen durch das Wort Gottes, den Glaubenssinn der Kirche, die Dokumente der Überlieferung und endlich durch die pastorale und missionarische Sorge der Kirche für die Welt gebunden sind, dass ihnen gemeinsam die zugleich kollegiale und per-sönliche Ausübung dieser Aufgabe zukommt. Die Unterschiede sieht das Papier in den Funktionen. Während dem den Glauben schützenden Lehramt ein gewisser negativer Cha-rakter zukomme - es solle Abgrenzungen treffen und in Notfällen aktiv werden, sei es die Funktion der Theologen, zwischen dem Lehramt und den Theologen zu vermitteln, wobei sie sich nicht nur um die treuen Schafe zu kümmern hätten, sondern auch um die abständigen. Da heißt es, die Theologen hätten die Erkenntnisse oder auch die Bestrebungen der jeweiligen Gegenwart aufzugreifen, um zu helfen, die Glau-bensverkündigung in die zeitgemäßen Denk- und Empfindungsweisen zu übersetzen. Es wird dann festgestellt, dass die spezifische Auto-rität der Theologen aus ihrer wissenschaftlichen Qualifikation stammt, die man allerdings nicht trennen könne von dem eigentümlichen Charakter der Theologie als einer Glaubenswi-ssenschaft; sie könne nicht ausgeübt werden ohne lebendige Erfahrung und Praxis des Glau-bens³³².

Beide, Theologie und Lehramt, sind der Offenbarung verpflichtet, der Offenbarung, wie sie uns in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung der Kirche begegnet. Das Lehramt kann deswegen nicht auf die Theologie verzichten, weil die Kirche eine sichtbare und eine un-sichtbare Seite hat, weil die Gnade auf der Natur aufbaut und weil daher das Wirken des Hei-ligen Geistes in der Regel den Gebrauch des eigenen Verstandes voraussetzt.

13. Theologische Qualifikationen (Noten und Zensuren).

Wir unterscheiden verschiedene Arten oder Grade der dogmatischen Gewissheit. Schon im natürlichen Bereich gibt es verschiedene Gewissheitsqualitäten. Darauf hat bereits Thomas

³³¹ Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander, mit einem Kommentar von Karl Lehmann und Otto Semmelroth, in: Theologie und Philosophie 52, 1977, S. 57-66.

³³² Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4, Düsseldorf 1981, S. 174 f.

von Aquin hingewiesen³³³. So haben beispielsweise Tatbestände, die empirisch festgestellt werden, eine andersartige Wahrheitsfundierung als innerlich notwendige Wahrheiten.

Auf dem Gebiet der Glaubenserkenntnis hängt die Qualität der Zustimmung bzw. die Qualität der Gewissheit, mit der der Gläubige seine Zustimmung gibt, nicht nur allgemein von der Glaubwürdigkeit des Zeugen ab, sondern auch von der Stellung und Würde seiner Person.

a.) De fide divina.

Die höchste Form der Gewissheit hat der Gläubige gegenüber Gott selber. Als der „*veritas prima*“ kommt Gott absolute Autorität zu. Dem entspricht auf seiten des Menschen die absolute Festigkeit der Zustimmung. Sie gilt der Offenbarung Gottes allgemein und den formell von Gott geoffenbarten Wahrheiten, auch wenn sie nicht durch eine ausdrücklich unfehlbare Erklärung der Kirche gesichert sind. Wenn eine Wahrheit von Gott geoffenbart ist, muss ihr Glauben geschenkt werden „*fide divina*“. Ist diese von Gott geoffenbarte Wahrheit ausdrücklich von der Kirche definiert, so ist sie „*fide divina et catholica*“ zu glauben. Wir sprechen hier von den „*veritates de fide definitae*“. „*Fide divina et catholica*“ sind auch jene Wahrheiten zu glauben, die zwar nicht definiert sind, aber doch durch das ordentliche Lehramt allgemein verkündet werden. Der Oberbegriff zu den „*fide divina*“ und zu den „*fide divina et catholica*“ zu glaubenden Wahrheiten lautet „*veritates de fide*“.

b.) De fide catholica vel ecclesiastica.

Nicht „*fide divina*“ oder „*fide divina et catholica*“ sind jene Wahrheiten zu glauben, die nicht in der Offenbarung enthalten sind, wie etwa Heiligsprechungen, „*veritates catholicae*“ oder „*facta dogmatica*“ usw. Sie sind lediglich „*fide catholica*“ zu glauben. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass auch die „*fides catholica*“ unter Umständen die Qualität der Unfehlbarkeit beinhaltet. Es gibt also auch Wahrheiten, die durch menschliche Erkenntnisarbeit gewonnen worden sind und von der Kirche mit absoluter Verbindlichkeit vorgetragen werden³³⁴.

Eine gewisse Zwischenstellung nehmen hier die virtuell geoffenbarten Wirklichkeiten ein. Ein spezieller Fall sind die theologischen Konklusionen. Die Gewissheitsqualität der theologischen Konklusionen ist nicht von der gleichen Art wie jene der explizit oder implizit

³³³ Vgl. Thomas von Aquin, In III. Sent. d.23, q.2, a.2, sol.3 ad 3.

³³⁴ Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München⁴1967, S. 252 f.

formell geoffenbarten Wahrheiten. Strittig ist die Frage, ob das virtuell Geoffenbarte nach einer De-finition auch „fide divina“ zu glauben ist, oder nur „fide catholica“. Die Mehrzahl der Theologen tendiert dahin, hier nur eine „fides catholica“ oder „ecclesiastica“ zu konstatieren, weil die Gültigkeit der theologischen Konklusionen eben auch abhängt von der Wahrheit der nicht geoffenbarten Prämisse und von der Richtigkeit des angewandten Schlussverfahrens. Bei ihnen ist also das Glaubensmotiv nicht allein der „Deus revelans“, sondern auch der „homo cogitans“.

Dennoch haben die Konklusionen einen höheren Gewissheitsgrad als andere unfehlbare Entscheidungen der Kirche, die nicht durch Schlussfolgerung aus dem Offenbarungswort abgeleitet werden, weil sie, wenn auch nur mittelbar, auch vom Licht der Offenbarung erhellt werden. Das gilt besonders dann, wenn die Folgerungen nicht von einem einzigen Theologen, sondern von dem gläubigen Bewusstsein der Gesamtkirche getragen und noch einmal durch die kirchliche Unfehlbarkeit garantiert werden. Von daher ist es vielleicht berechtigt, sie zum Glaubensgut im weiteren Sinne zu rechnen, um sie von den übrigen „veritates catholicae“ zu unterscheiden³³⁵.

Direkt und formell geoffenbarte Wahrheiten sind „fide divina“ zu glauben, das heißt mit einer unwiderruflich endgültigen Glaubenszustimmung. Man spricht hier von „veritates de fide“. Im Unterschied zu den „veritates de fide definitae“, bei denen der Offenbarungscharakter durch eine unfehlbare Erklärung der Kirche gesichert ist.

Die Qualifikationen und Zensuren erhalten ihre eigene Rechtfertigung bereits in einer Reihe von neutestamentlichen Schriften, in denen immer wieder die Ermahnung gegeben wird, das überlieferte Erbe Christi unverfälscht zu bewahren (1 Tim 6,20 ff; Gal 1,9; 1 Joh 2,22; 1 Joh 4,1-3; 2 Joh 7,10). Die wichtigsten Qualifikationen und Zensuren, wie sie noch heute verwendet werden, findet man bereits in den ersten Jahrhunderten. Am Beginn der Neuzeit kam es zu ausführlicheren wissenschaftstheoretischen Untersuchungen der theologischen Qualifikationen. Nun wurde ihre Zahl fast unübersichtlich groß, dann aber wurde sie - aus praktischen Gründen - wiederum eingeschränkt³³⁶.

³³⁵ Vgl. Ebd., S. 255-259.

³³⁶ Vgl. Johannes Bökmann, Nicht unfehlbar?, Zum mißlungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von *Humanae vitae*, Abensberg o. J., S.65.

c.) *Sententiae theologicae.*

Außer den Gewissheitsqualitäten der „fides divina“, der „fides divina et catholica“ und der „fides catholica“ gibt es noch weitere Gewissheitsqualitäten. Wir sprechen hier von den theologischen Noten. Die theologischen Qualifikationen stehen heute nicht hoch im Kurs. An ihre Stelle ist in neu-erer Zeit das Bemühen um Kurzformeln des Glaubens getreten³³⁷.

Es gibt in der Geschichte der Theologie eine Menge solcher Noten und Zensuren. Dabei spricht man von theologischen Noten im positiven Sinn, die negativen Noten bezeichnet man als theologische Zensuren. Die Zensuren sind also die negative Entsprechung der Noten. Der Oberbegriff ist Qualifikationen.

Der Brauch der Notationen oder der Zensuren datiert seit dem 13. Jahrhundert. Damals oblag die Aufgabe des Zensurierens routinemäßig den Universitäten, vor allem der berühmten Sorbonne, später auch den Universitäten von Köln und Löwen. Die schärfste Zensur „anathema sit“ begegnet uns bereits im Galaterbrief, in dem Paulus feststellt: „Selbst wenn ein Engel euch ein anderes Evangelium brächte, als ich euch gebracht habe - anathema sit“ (Gal 1, 8 f). In den Paulusbriefen gibt es aber noch weitere ähnlich entschiedene Aussagen gegen die falsche Gnosis. Berühmtheit hat diese Formel dann erhalten durch das Konzil von Trient³³⁸.

Bereits im Bereich der natürlichen Erkenntnis gibt es verschiedene Gewissheitsgrade. Gewissheit liegt in allen Fällen vor, aber sie ist je verschieden. Wir sprechen von einer metaphysischen, von einer physischen und von einer moralischen Gewissheit, die sich gradmäßig von-einander unterscheiden. Die metaphysische Gewissheit gründet in einer Erkenntnis, die sich auf letzte Denk- und Seinsprinzipien oder auf mathematische Gesetze bezieht. Die physische Gewissheit gründet in Erkenntnissen, die sich auf Naturgesetze beziehen. Die moralische Gewissheit gründet in Erkenntnissen, die von dem freien Verhalten von Menschen abhängen.

Diese Notationen, die Qualifikationen unterhalb der Infallibilität, sind nicht objektiv, erst recht nicht durch das Lehramt der Kirche selbst gestützt, jedenfalls nicht im Allgemeinen. Sie wollen vielmehr eine Orientierung oder Information über den Stand der subjektiven Erkennt-

³³⁷ Vgl. Roman Bleistein, *Kurzformeln des Glaubens*, 2 Bände, Würzburg 1971; Walter Kern, *Jesus - Mitte der Kirche*, Innsbruck 1979, S. 101-138.

³³⁸ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 170 f.

nisbemühungen um die Wahrheit geben. Diese Beurteilungen sind dann so gewiss, wie die da-für vorgebrachten Gründe überzeugend sind³³⁹.

Nicht immer hat man die Noten nach der Gewissheitsqualität der Aussagen abgestuft. Manchmal ging man dabei auch aus von ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Wert für das Glaubensleben. Wenn man seit dem 13. Jahrhundert von solchen theologischen Qualifikationen in der Theologie spricht, so herrschte zunächst die Auffassung vor, dass man mit ihnen die Bedeutsamkeit der theologischen Aussagen und ihren Wert für das Glaubensleben zum Ausdruck bringen wollte, dass man Richtlinien bieten wollte für die subjektiven religiösen oder kirchlichen Einstellungen, bzw. Weisungen oder Warnungen für das Glaubensleben geben wollte.

Zensuren, die sich bis heute durchgehalten haben, in denen dieser Gesichtspunkt wirksam ist, sind „sententia impia“, „temeraria“, „perniciosa“, „disciplinae derogans“, „piarum aurium offensiva“. Eine solche Einschätzung der Qualifikationen richtet sich gegen die Widersetzlichkeit und den Ungehorsam gegen die Kirche und bedroht jene, die an solchen Thesen festhalten, unter Umständen mit dem Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft. Die Zensur „anathema sit“, die wir immer wieder auf Konzilsdefinitionen finden, verweist im Allgemeinen auf die kirchliche Disziplin. Erst auf dem Ersten Vatikanischen Konzil dient sie zur Zensurierung von Verstößen gegen den göttlichen Glauben.

Die wichtigsten Zensuren: „Propositio“ oder „sententia haeresis“, „haeresi proxima“, „errori proxima“, „falsa“, „temeraria“, „piarum aurium offensiva“, „impia“, „periculosa“, „non tuta“, „male sensus“, „infidelis“, „insana“, „absurda“, „stulta“, „falsa“, „nova“.

Die entsprechenden positiven Qualifikationen sind dann: „Propositio“ oder „sententia theologice certa“, „communis“, „probabilis“, „pia“ etc.

Die Begriffe „fides“ und „haeresis“ sind nicht nur von dem Merkmal des Geoffenbartseins bestimmt, sondern auch von der Bedeutsamkeit für die Glaubenshaltung und für die kirchliche Disziplin, wenn sie sich „auch auf die heilsbedeutsamen, für eine konsequente gläubige Einstellung verbindlichen Wahrheiten“³⁴⁰ beziehen.

³³⁹ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S. 261 f.

³⁴⁰ Vgl.: Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S. 261 bzw. S. 259-261.

Die Gewissheitsgrade gründen in der gestuften Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellektes. Anders ist das bei den Äußerungen des Lehramtes der Kirche, sie gewinnen ihre spezifische Gewissheit nicht von der gestuften Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes, wie das im Bereich der natürlichen Erkenntnis der Fall ist, sondern von dem Wirken des Geistes Gottes in der Kirche. Der höchste Gewissheitsgrad ist dann gegeben, wenn die Kirche unfehlbar lehrt im „magisterium extraordinarium“ und im „magisterium ordinarium“. Diese Gewissheit entspricht der metaphysischen Gewissheit im Bereich der natürlichen Erkenntnisse, ja sie übertrifft diese noch, sofern der Mensch in seiner Begrenztheit unter Umständen auch bei vermeintlicher metaphysischer Gewissheit irren kann.

Geringer ist die Gewissheit, die das nicht unfehlbare „magisterium ordinarium“ begründet. Hier unterscheidet die Theologie daher eine Reihe von Abstufungen.

Nun ist es nicht so, dass der Grad der Gewissheit von der metaphysischen über die physische zur moralischen Gewissheit absteigt. So hat man es früher gewöhnlich gesehen. Heute weiß man, dass die moralische Gewissheit nicht selten die physische übertrifft, weil die moralische Gewissheit personaler Natur ist. Die moralische Gewissheit setzt die Wahrheitsbefähigung des Subjektes und seine Wahrhaftigkeit voraus, die intellektuelle Kapazität, die Wahrheit sagen zu können, und die sittliche Integrität, die Wahrheit sagen zu wollen, das Subjekt muss die Wahrheit sagen können, es darf sich nicht irren und sich nicht täuschen, und es muss die Wahrheit sagen wollen, es darf nicht sich und die anderen belügen. Gerade das bedingt, dass auch innerhalb des Bereiches der moralischen Gewissheit Stufen anzusetzen sind, eine Abstufung der Gewissheitsgrade konstatiert werden muss.

Die höchste Stufe sind hier Lehren, die fast allgemein als Offenbarungswahrheiten angesehen werden, von der Kirche jedoch noch nicht endgültig als solche verkündet sind. Sie werden im Allgemeinen als „sententiae fidei proximae“ bezeichnet. Hier spricht man auch einfach von dogmatisierbaren Lehren.

Im Hinblick auf das formell Geoffenbarte bzw. auf den direkten Lehrbereich der Kirche unterscheiden wir folgende Qualifikationen:

1. de fide definita (feierliche Definition des außerordentlichen Lehramtes), 2. de fide divina et catholica (vom ordentlichen Lehramt als geoffenbart gelehrt), 3. de fide divina (vom ein-

zelen Theologen oder Gläubigen in der Offenbarung als von Gott geoffenbart erkannt), 4. *fidei proxima* (von den Theologen allgemein vertreten).

Im Hinblick auf die mit der Offenbarung zusammenhängenden Wahrheiten, also auf den indirekten Lehrbereich der Kirche, unterscheiden wir im Allgemeinen folgende weitere Qualifikationen:

1. *de fide ecclesiastica* (durch das außerordentliche oder durch das ordentliche Lehramt als verpflichtend vorgelegt), 2. *theologicè certum* (von den Theologen vertretene, in der Offenbarung enthaltene oder mit der Offenbarung zusammenhängende Wahrheit), 3. *sententia communis* (von den Theologen allgemein vertretene Offenbarungswahrheit oder mit der Offenbarung zusammenhängende Wahrheit), 4. *sententia pia* (eine zwar nicht allgemein vertretene Glaubenswahrheit oder mit dem Glauben zusammenhängende Wahrheit, die aber in besonderer Weise die Devotion nährt), 5. *sententia probabilis* (eine Offenbarungswahrheit oder eine mit der Offenbarung zusammenhängende Wahrheit, die als wahrscheinlich zu qualifizieren ist, das heißt, es gibt einige positive Gründe, es bleibt jedoch ein *dubium prudens* zurück), 6. *sententia tolerata* (eine Meinung, die positive, aber auch negative Gründe für sich hat, die aber dennoch durch das Lehramt der Kirche toleriert wird)³⁴¹.

Im allgemeinen stellt sich die Skala der theologischen Qualifikationen bzw. der Noten und Zensuren folgendermaßen dar: Entsprechend dem Gewissheitsgrad unterscheidet man feierlich von der Kirche definierte Wahrheiten, vom ordentlichen Lehramt und vom Glaubensbewusstsein der Kirche gesicherte Wahrheiten, von der theologischen Wissenschaft vertretene Wahrheiten und endlich noch nicht völlig geklärte oder gesicherte Thesen.

Hinsichtlich der feierlich von der Kirche definierten Wahrheiten unterscheidet man die definierten Wahrheiten, die „*de fide divina*“ sind, und jene, die nur „*de fide catholica*“ sind. Hier handelt es sich um die virtuell geoffenbarten Wahrheiten und solche, die „*de fide ecclesiastica*“ sind, dabei geht es um den indirekten Lehrbereich der Kirche. Bei den von dem ordentlichen Lehramt und vom Glaubensbewusstsein der Kirche gesicherten Wahrheiten werden wiederum, entsprechend der Dreiteilung: Formell geoffenbarte Wahrheiten, virtuell geoffenbarte Wahrheiten, indirekter Lehrbereich der Kirche, also die „*veritates de fide*“, die „*veritates catholicae*“ und die „*veritates de fide ecclesiastica*“ unterschieden.

³⁴¹ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 170-172.

Bei den von der theologischen Wissenschaft vertretenen Wahrheiten unterscheidet man wiederum im Hinblick auf die Dreiteilung: formell geoffenbarte Wahrheiten, virtuell geoffenbarte Wahrheiten, indirekter Lehrbereich der Kirche, die „*veritates fidei proxima*“, die „*sententiae theologice certae*“ und die „*sententiae certae*“.

Bei den noch nicht geklärten oder gesicherten Thesen unterscheidet man die „*sententiae probabilissimae*“, die „*sententiae probabiliores*“, die „*sententiae probabiles*“, die „*sententiae secundum opinionem communem*“, die „*sententiae verisimiliores*“ und die „*sententiae verisimiles*“. Sie können dann jeweils zu „*veritates de fide*“ werden, wenn sie sich auf formell geoffenbarte Wahrheiten beziehen, zu „*veritates catholicae*“, wenn sie sich auf virtuell geoffenbarte Wahrheiten beziehen, und zu „*veritates de fide ecclesiasticae*“, sofern sie den indirekten Lehrbereich der Kirche betreffen³⁴².

Den Qualifikationen entsprechen dann die Zensuren, die die jeweils gegenteiligen Auffassungen in entsprechender Stufung charakterisieren.

Resumierend sei noch festgestellt, dass wir dann von theologischer Gewissheit sprechen, wenn die Vernunft den engen Zusammenhang zwischen der Glaubenswirklichkeit und natürlichen Erkenntnissen deutlich erfasst. Dabei muss man indessen sehen, dass dieser Gewissheitsgrad mitnichten an den Gewissheitsgrad der Glaubenssicherheit heranreicht. Die theologische Qualifikation knüpft an die Tatsache an, dass die menschliche Vernunft zu Gewissheiten gelangen kann, und dass die menschlichen Wissenschaften nicht nur aus Meinungen und Hypothesen bestehen³⁴³.

Als theologisch sicher werden Wahrheiten qualifiziert, die sich durch unmittelbare Schlussfolgerung aus der Offenbarung ergeben, oder solche Wahrheiten, denen das Lehramt ausdrücklich diesen Sicherheitsgrad verliehen hat, und endlich solche Wahrheiten, denen auch die Theologen in Übereinstimmung mit dem Lehramt in moralischer Übereinstimmung diesen Gewissheitsgrad zuerkennen³⁴⁴.

³⁴² Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München⁴1967, S. 260.

³⁴³ Vgl. Johannes Bökmann, *Nicht unfehlbar? Zum misslungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von Humanae vitae*, Abensberg o. J., S. 64.

³⁴⁴ Vgl. Ebd., S.65.

VI. KAPITEL: DIE HEILIGE SCHRIFT UND DIE ÜBERLIEFERUNG.

Von grundlegender Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre ist die Heilige Schrift. Alle christlichen Bekenntnisse gehen von der Grundüberzeugung aus, dass die biblischen Bücher inspiriert und irrtumslos sind, wobei die Frage des Wesens der Inspiration und ihrer Ausdehnung bzw. die nähere Bestimmung der Irrtumslosigkeit der biblischen Bücher kontrovers ist und von den Theologen und Exegeten diskutiert werden.

1. Authentische, wissenschaftliche, private Auslegung.

Die wissenschaftliche Anleitung zur richtigen Erklärung der Heiligen Schrift bezeichnen wir als Hermeneutik (vom griechischen „hermeneuein“ - „auslegen“, „dolmetschen“). Die Hermeneutik ist die theoretische Vorstufe zur Exegese, die ihrerseits die in der Hermeneutik aufgestellten Regeln praktisch anwendet. Die Hermeneutik ist die Theorie der Exegese.

Die authentische Auslegung der Schrift kommt dem Lehramt zu. Das heißt jedoch nicht, dass im katholischen Verständnis das Lehramt ein Monopol der Schriftauslegung für sich beansprucht. Neben der authentischen Schriftauslegung hat die wissenschaftliche wie auch die private Schriftauslegung ihr Recht. Das betont ausdrücklich das päpstliche Rundschreiben „Divino afflante Spiritu“ von 1943. Es ruft geradezu die wissenschaftliche Bibelerklärung, die Exegese, auf, mit allen Mitteln und Hilfsmitteln den Sinn der Heiligen Schrift so zu ergründen, dass die Schrift eine Hilfe für den Glauben und das Leben sein kann. Die wissenschaftliche wie auch die private Interpretation hat somit einen großen Spielraum, so lange sie nicht irrtümliche oder willkürliche Auslegungen vorträgt.

Es gibt nur ganz wenige Stellen, die durch das Lehramt autoritativ interpretiert worden sind, so dass hier dogmatisch betrachtet keine Freiheit mehr besteht³⁴⁵.

So hat das Konzil von Trient bestimmt, dass die Matthäus-Stelle 26, 26 („... das ist mein Leib“) im eigentlichen und nicht im übertragenen Sinne zu verstehen ist. Ähnlich verlangt die Kirche aufgrund der Johannes-Stelle 3, 5 (Nikodemusgespräch über die Taufe) zur gültigen Taufspendung natürliches, reines Wasser. Ferner erklärt das Konzil von Trient:

³⁴⁵ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 135.

„Wer behauptet, jene Worte des Herrn (Joh 20, 22): Empfänget den Heiligen Geist usw. seien nicht von der Lossprechung und Behaltung der Sünden im Bußsakrament zu verstehen, der sei ausgeschlossen“³⁴⁶.

Man kann hier auch erinnern an die Definition des päpstlichen Primates und der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das I. Vaticanum, wo wiederum bestimmte Stellen der Bibel authentisch interpretiert bzw. herangezogen werden.

Es gibt aber auch negative Festlegungen, so zum Beispiel hatten sich die Arianer bei ihrer Behauptung, der Gottessohn sei nicht wesensgleich mit dem Vater, auf die Johannes-Stelle 14, 28 berufen: „Denn der Vater ist größer als ich!“ Daraufhin bestimmte die Kirche authentisch, dass diese Stelle nicht im Sinne der Arianer verstanden werden darf.

Auf der fünften Sitzung bestimmten die Konzilsväter von Trient die Allgemeinheit der Erbsünde mit Berufung auf Röm 5, 12³⁴⁷.

Das bedeutet freilich nicht, dass solche Stellen nicht etwa tiefer und voller ausgeschöpft werden werden könnten, dass es hier keinen Fortschritt in der Exegese und dementsprechend eine Entfaltung des Glaubens geben könnte. Aber hier besteht nur eine Offenheit nach vorn hin. Was gestern wahr gewesen ist, kann heute nicht falsch sein³⁴⁸.

Die berühmte Stelle 2 Petr 1, 16-21 hat man als die „erste kirchliche Hermeneutik biblischer Texte“³⁴⁹ verstanden. Hier wird betont, dass das inspirierte Gotteswort nicht eigenmächtig ausgelegt werden darf, sondern nur dem Willen Gottes gemäß. Dieser Wille Gottes aber wird sichtbar in der apostolischen Tradition bzw. in der rechtgläubigen Gemeinde, in der gegenwärtigen Kirche, repräsentiert durch das Lehramt der Kirche, das den „sensus fidelium“ interpretiert und die Theologie autorisiert³⁵⁰.

³⁴⁶ Tridentinum: DS 1703.

³⁴⁷ DS 1510 – 1516; vgl. Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, S. 136 f.

³⁴⁸ Vgl. Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, S. 136 f.

³⁴⁹ Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, S. 67.

³⁵⁰ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 68 f.

2. Die Überlieferung

Wir unterscheiden bei der Tradition die Real- und die Verbaltradition. Beides muss zusammen gesehen werden. Ein Teil der Verbaltradition ist dann die Heilige Schrift, die allerdings einen qualifizierten Teil darstellt. Durch die Tradition im umfassenden Sinne wird der apostolischen Verkündigung dauernde Gegenwart und Wirksamkeit geschenkt.

Der Begriff „mündliche Überlieferung“, der sich für die außerbiblische Tradition eingebürgert hat, ist nicht glücklich, wenn man dabei an die mündliche Weitergabe der Offenbarung in aus-geformten Aussagesätzen denkt. Die außerbiblische Tradition bedient sich einer Fülle von Ausdrucksmitteln, wobei die Schrift keine geringe Rolle spielt. Die Ausdrucksmittel der so genannten „mündlichen Überlieferung“ sind darüber hinaus aber das kultische und sakramentale Leben der Kirche, das Gebet und die Frömmigkeit des gläubigen Volkes und die Formen, in denen es sich in apostolischer Zeit konstituiert hat.

Dennoch ist es nicht ganz abwegig, von mündlicher Überlieferung zu sprechen, sofern dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass die Heilsbotschaft immer neu in den Jahrhunderten aktualisiert wird durch die authentische Verkündigung der Kirche. Damit tritt freilich die katholische Kirche in einen grundlegenden Gegensatz zu den Gemeinschaften der Reformation mit ihrem „Sola-scriptura-Prinzip“. Den Reformatoren ging es ja nicht nur um etwaige außerbiblische Offenbarungsüberlieferungen, sondern primär um die Existenz eines authentischen kirchlichen Lehramtes, das die Heilsbotschaft zu beglaubigen und zu erklären berufen ist.

Dieses kirchliche Lehramt ist das entscheidende Moment der Überlieferung. Die Tradition ist nämlich letztlich nur fassbar und wirksam in der aktuellen Verkündigung und im Glauben der Kirche. Dadurch soll jedoch nicht der Anspruch erhoben werden, als ob die Kirche ein Verfügungsrecht über die Inhalte der apostolischen Tradition besitze³⁵¹.

Die lebendige Überlieferung der Kirche begegnet uns nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der jeweiligen Lehrverkündigung und im aktuellen Glaubensbewusstsein der Kirche. Darin wird also die göttliche Offenbarung jeweils den Menschen in den verschiedenen Epochen übermittelt. Diese Glaubensüberzeugung hat das Konzil von Trient

³⁵¹ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S.281-283.

feierlich definiert, und das Erste Vatikanische Konzil hat diese Definition wieder aufgegriffen:

„Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos pervenerunt“³⁵².

Christus selbst hat seine Predigt nur mündlich, nicht schriftlich vermittelt. Seinen Aposteln hat er den Auftrag gegeben zu predigen, nicht aber, das Evangelium schriftlich zu fixieren, wenngleich diese Fixierung, wie sie tatsächlich erfolgt ist, nicht der Intention Jesu widerspricht. Auf jeden Fall ist zunächst nur die Rede von der Verkündigung, nicht von der Aufzeichnung der Frohen Botschaft. So haben auch die Apostel ihren Nachfolgern den Auftrag der Verkündigung gegeben. Hier ist etwa an den Titusbrief zu erinnern (Tit 2, 1) und an den zweiten Timotheusbrief (2 Tim 2, 2.15). Auch in der nachapostolischen Zeit wurde der Glaube von der mündlichen Verkündigung des Evangeliums genährt. Der Exeget Anton Vögtle (+ 1996) schreibt: „Die lebendige Autorität der gestorbenen Apostel ging in der nachapostolischen Zeit unmittelbar über auf die besondere Autorität der Bischöfe und nicht etwa auf die Sammlung der Paulusbriefe und anderer Schriften von Aposteln und Apostelschülern“³⁵³.

Durch die Schrift sollte die lebendige Überlieferung und Verkündigung der Offenbarung nicht ausgeschaltet oder überflüssig gemacht werden. Das ergibt sich bereits aus der Art, wie die Heilige Schrift entstanden ist. Die einzelnen Bücher des Neuen Testaments sind nämlich Gelegenheitschriften, nicht Dokumente der Offenbarung im eigentlichen Sinne, und sie sind auch alle miteinander erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu entstanden. Außerdem ist Paulus der einzige aus der ersten Generation, der neutestamentliche Schriften hinterlassen hat. Alle übrigen Schriften des Neuen Testaments sind, sofern sie den Zwölfer-Aposteln zugeordnet werden, Pseudepigraphen.

Auch neben der Heiligen Schrift behielt das apostolische Kerygma seine entscheidende Aktualität und Bedeutung. Es fand seinen Niederschlag im Leben der Kirche, in der Predigt, in der Katechese, im Kult, im Gottesdienst und im Gebet³⁵⁴.

³⁵² Vgl. Tridentinum: DS 1501; I. Vaticanum: DS 3006.

³⁵³ Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg 1966, S. 20.

³⁵⁴ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S.283 f.

„Menschliche Existenz ist geschichtliche Existenz. Geschichtliche Existenz aber ist nicht ohne Tradition möglich. Tradition ist nämlich die Überlieferung, die aus der Geschichte heraus wächst und die Gegenwart verpflichtet. Von dieser Einsicht moderner Existenzanalyse aus ist auch die Diskussion über die Tradition in der Kirche neu in Gang gekommen. Und dies umso mehr, als uns die neutestamentliche Wissenschaft erkennen lässt, welche Rolle die Tradition in der Urkirche spielte. Die formgeschichtliche Analyse des Neuen Testaments hat Ströme mündlicher Tradition aufgedeckt; sie erscheinen als der Blutstrom, von dem der Leib der Kirche in der apostolischen Zeit lebte“³⁵⁵.

Die Überlieferung bedarf der jeweiligen Aktualisation, um sie selber zu bleiben. So könnte man etwa sagen - scheinbar paradox: Wenn es beim Alten bleiben soll, darf es nicht beim Alten bleiben.

Die Tradition ist etwas Ambivalentes. Zum Teil ist sie etwas Positives, zum Teil etwas Negatives. Nicht in jedem Fall ist sie ein positiver Wert.

Heute befindet sich die Tradition allerdings allgemein in einer Krise. Wir sprechen von einem grundsätzlichen Traditionsverlust oder gar von einem bewussten Traditionsverzicht.

Der Ursprung dieser Krise liegt in der Aufklärung, die extrem traditionsfeindlich war. Das war nicht sachgemäß, dennoch hat sie ein positives Nebenprodukt gebracht, nämlich die Einsicht, dass die Traditionen es sich gefallen lassen müssen, dass sie von uns kritisch befragt werden, und zwar auf ihren Anspruch hin, auf ihren Grund und ihre Vernünftigkeit hin. Die richtige Einstellung gegenüber der Tradition lautet nämlich: Nicht abschaffen, sondern verantwort-lich mit ihr umgehen!³⁵⁶.

Die Tradition gehört zu unserem Menschsein hinzu. Das gilt für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft als solche. Ohne Tradition gibt es keine Kultur. Traditionslosigkeit ist zerstörerisch. Individuell und kollektiv führt der Traditionsbruch zur Selbstentfremdung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Faktisch führt sie stets in den Totalitarismus. Der

³⁵⁵ Leonhard Goppelt, Tradition nach Paulus, in: Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre 4, 1958, S. 213-233; hier S. 213.

³⁵⁶ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S.98.

Mensch wird manipulierbar, wenn er den Kontakt mit seiner Vergangenheit verloren hat. Der entwurzelte Mensch kann leicht verfügbar gemacht werden. Auch wird er selber schnell zu allen möglichen Grausamkeiten bereit sein, wenn er die Verbindung mit seiner Geschichte verloren hat.

Jeder Protest gegen Totalitarismus und Tyrannei lebt aus der Vergangenheit, in der Verbundenheit mit der Tradition und der Geschichte. Unser Menschsein hängt wesentlich auch an unserer Selbstidentität. Das, was wir heute in der Öffentlichkeit, speziell in den Medien, erleben, ist weithin eine systematische Zerstörung der Selbstidentität des Menschen. Das geschieht zwar in vielen Fällen um einer größeren Freiheit willen, faktisch führt es aber die Menschen in die Versklavung. Daher ist auch die erklärte oder latente Permissivität so verhängnisvoll, für den Einzelnen und für die Gemeinschaft der Menschen als solche.

Daraus folgt, dass die Hinwendung zur Tradition, zur Überlieferung und zur Geschichte ein bedeutsames Desiderat in der Gegenwart ist, gerade um einer humanen Zukunft willen.

Ohne Tradition gibt es vor allem keine Religion. Die Religion lebt wesentlich aus der Überlieferung, speziell die christliche, die sich als Offenbarungsreligion versteht, als eine Religion, die eine heilige Überlieferung zu hüten und in jeder Epoche der Geschichte zu verlebendigen hat.

Das lateinische Wort „traditio“ hat ähnlich wie das griechische Wort „parádoxis“ verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet zugleich Verrat, Weitergabe und Hingabe. Die entscheidende und uns interessierende Bedeutung ist vor allem Weitergabe. In diesem Sinne bedeutet „traditio“ einmal den Vorgang des Tradierens, des Weitergebens, des Überliefers, zum andern den Inhalt des Tradierten, des Weitergegebenen, des Überlieferten. Dabei ist nicht zu übersehen, dass das Überlieferte zugleich auch immer das zu Überliefernde ist. Das Tradierte verweist also immer schon auf den Prozess des Tradierens.

Durch das Geben und Nehmen werden die Geschlechter miteinander verbunden³⁵⁷. Bei dem Begriff „Überlieferung“ sind stets zwei Partner mitgedacht. Zur Überlieferung gehört einer, der überliefert, und einer, dem etwas überliefert wird. Damit haben wir den Vorgang der

³⁵⁷ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S. 101 f.

Überlieferung. Gleichzeitig meint die Überlieferung aber auch jenes Etwas, das überliefert wird, das „traditum“ und das „tradendum“.

Überliefert werden kann alles Mögliche: eine Erkenntnis, eine Lehre, ein Rechtssatz, ein Lied, eine Fertigkeit, ein Brauch, ein Gebet, eine Institution, eine Vollmacht, ein Fest, eine Verhaltensnorm usw. Uns interessiert hier die Überlieferung als Wahrheits-Übermittlung, als eine Aussage über Wirklichkeit, als eine Interpretation der Realität, die dann ihren Niederschlag in einem Brauch, in einem Rechtssatz, in einem Fest usw. erhalten kann.

Gemeinsam ist aller Überlieferung, dass sie stets nur in einem personal willentlichen Akt empfangen und weitergegeben werden kann³⁵⁸.

Wer etwas überliefern will, muss stets dafür sorgen, dass die Inhalte, die überliefert werden sollen, die „alten Wahrheiten“ tatsächlich präsent halten. Die Überlieferung bedarf einer lebendigen Sprache, einer unablässigen Konfrontierung mit dem unmittelbar Gegenwärtigen und mit dem Zukünftigen, einer je schöpferischen Verjüngung. Schon hier wird deutlich, dass Tradieren nicht etwas rein Statisches ist, nicht Beharrung oder gar Stagnation meint. Das ist der Fall, wenn man tradiert nur um der Tradition willen, etwa nach dem Motto: „Das ist nun einmal Tradition“³⁵⁹. Der Akt des Tradierens setzt ein Empfangen, ein Hören voraus. In der Tradition übernehme ich andererseits etwas, das jemand mir anbietet und darreicht, das übernehme ich aber nicht nur, weil es überliefert ist, sondern weil ich davon überzeugt bin, dass es wahr und gültig ist. Das kann ich jedoch nicht nachprüfen, weder durch Erfahrung, noch durch rationale Argumentation. Wäre das möglich, bedürfte ich nicht der Überlieferung, wüsste ich es ja schon selbst³⁶⁰.

Hier wird bereits deutlich, dass das Überliefern etwas mit dem Glauben zu tun hat. Glauben bedeutet ja, etwas als wahr und gültig anzunehmen, nicht aufgrund eigener Einsicht, sondern aufgrund von Fremdeinsicht³⁶¹.

³⁵⁸ Vgl. Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 20-22.

³⁵⁹ Vgl. Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 30 f.

³⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 34 f.

³⁶¹ Vgl. Ebd., S. 35.

Überliefern ist also nicht das Gleiche wie Lehren, etwas Überliefertes annehmen ist nicht das selbe wie Lernen, wenngleich hier gewisse Analogien vorliegen. Bekanntlich hat Aristoteles den Satz geprägt: „Wer lernen will, muss glauben“³⁶². Aber das gilt nur für den ersten Schritt des Lernens, sofern die kritische Prüfung des Gelernten nicht am Anfang steht, sofern die kritische Selbständigkeit mit dem unkritischen Anfang beginnt³⁶³.

Tradition kann man am besten bestimmen als Weitergabe von etwas Empfangenen, damit es wiederum empfangen und weitergegeben werde³⁶⁴. Augustinus beschreibt die Aktstruktur von Tradition, wenn er sagt: „... quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt“³⁶⁵.

Das „traditum“ wächst nicht im Vollzug des Überlieferungsprozesses. Akkumulation, Anreicherung und Fortschritt finden nicht statt in der Überlieferung. Dem uranfänglich Empfangenen darf nichts hinzugefügt werden, andererseits darf aber auch nichts von diesem ursprünglichen Bestand ausgelassen oder vergessen werden³⁶⁶.

In der Überlieferung geht es darum, „dass ein Ausgangsbestand, sei er Lehre, Weisung oder Institution, ohne Minderung und ohne Zutat, unverfälscht und nicht vermischt mit irgendetwas Fremdem und Unzugehörigem durch den Dahingang der Zeit hindurch aufbewahrt und prä-sent und sozusagen verfügbar gehalten“³⁶⁷ wird.

Das Annehmen des Überlieferten hat die Bauform von Glauben im Sinne der Übernahme von Fremdeinsicht, basierend auf Vertrauen. Demnach kann Überlieferung nicht gedacht werden ohne Autorität. Das ganze Mittelalter hindurch war Autorität geradezu der Name für Überlieferung. Entweder argumentierte man mit Hilfe der „ratio“ oder mit Hilfe der „auctoritas“.

Es gehört zur Natur des Überlieferungsvorgangs, dass sich alle Glieder der Reihe auf das Anfangsglied verlassen und stützen, von dem man annimmt, dass es dem Ursprung unmittelbar

³⁶² Aristoteles, Sophistische Widerlegungen 2, 2.

³⁶³ Vgl. Josef Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch, München 1970, S. 35 f.

³⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 39.

³⁶⁵ Augustinus, Contra Julianum 2,10,34: PL 44,698.

³⁶⁶ Vgl. Josef Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch, München 1970, S. 39.

³⁶⁷ Ebd., S. 40.

nahe ist und dadurch das „traditum“ bezeugt und verbürgt. Hier liegt die eigentliche Autorität des Überlieferungsvorgangs. Dieses erste Glied des Überlieferungsvorgangs weist sich aus durch höhere Unmittelbarkeit des Habens.

Diese Zusammenhänge sind immer wieder in der Philosophie ausgesprochen worden von Goethe über Karl Jaspers bis hin zu Theodor W. Adorno. Letzterer sagt in seinen „Thesen über Tradition“: „Tradition steht im Widerspruch zur Rationalität“³⁶⁸.

Hier wird freilich die Tradition in den Bereich des Vorläufigen und des Provisorischen verwiesen und nur von daher akzeptiert, das heißt, man versteht die Tradition als Ahnung, als Intuition, als ungeordnetes Denken. Als Kontrollinstanz ordnet man ihr die "ratio" zu, deren Autonomie weithin in der modernen Philosophie, ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, ein Grunddogma ist. In diesem Sinne kann Karl Jaspers die Autorität als den eigentlichen Feind des Philosophierens bezeichnen³⁶⁹.

Aber gehen wir doch einmal der Frage nach, wer nun die eigentliche Autorität in der Überlieferung ist. In der Tradition wird die Autorität nicht selten mit dem Terminus „die Alten“ qualifiziert. Damit sind jedoch nicht die „Geronten“, die „senes“ gemeint, die Greise. Es mag sein, dass im Einzelfall der Begründer einer Reihe ein Greis gewesen ist. Die Zahl der Lebensjahre ist jedoch nicht entscheidend. Das wesentliche Element ist die Nähe zum Ursprung, das Anfängliche. Den „Alten“ in diesem Verständnis entsprechen die „Späten“ die Nachgeborenen, die keine Unmittelbarkeit zum Ursprung mehr haben, also nicht die Jungen im Sinne von Unerfahrenheit oder unverbrauchter Zukunftskraft. Wir müssen die „Alten“ wohl unterscheiden von den „Pionieren“, von den Bahnbrechern im Bereich der Wissenschaft. Letztere sind überholt, erstere bleiben aktuell, so aktuell, wie die je neuen Pioniere und Bahnbrecher immer wieder aktuell sind.

Für Platon (+ 347) liegt die Würde dieser „Alten“ darin, dass sie aus göttlicher Quelle eine Kunde empfangen haben und diese weitergeben.

³⁶⁸ Theodor W. Adorno, Thesen über Tradition, in: Ohne Leitbild, Parva Aesthetica, Frankfurt 1967, S. 19.

³⁶⁹ Vgl. Karl Jaspers, Philosophie, Berlin 1948, S. 265.

Die gleiche Antwort erteilt uns die Kirche im Hinblick auf ihre verpflichtende Tradition. Hier sind die „Alten“ die Propheten und die Hagiographen, die von Gott berufenen Charismatiker, die von ihm im strengen Sinne Inspirierten.

Es wird hier deutlich, dass das entscheidende Moment der Überlieferung nicht das Alter ist, das „von alters her“, sondern die Herkunft aus göttlicher Quelle. Hier ist nicht an den Anfang schlechthin gedacht, sondern an den Beginn der Überlieferungsreihe, an den ersten Offenbarungsempfänger. Immerhin ist die Christusoffenbarung nicht am Anfang, sondern „in der Fülle der Zeit“ erfolgt³⁷⁰.

Wenn die Tradition aber letztlich auf eine Kunde von Gott zurückgeht, als Offenbarung, so ist sie durch menschliches Denken prinzipiell nicht einholbar.

„Materiell, inhaltlich, gegenständlich fallen Tradition und Offenbarung ... zusammen“³⁷¹. Alles das und nur das, was Gegenstand der Offenbarung ist, ist auch Gegenstand der Tradition³⁷².

Matthias Joseph Scheeben nennt den Begriff der Überlieferung „die einfach konsequente Entwicklung der Idee der Offenbarung selbst“³⁷³.

Es wird deutlich, dass die Theologie, die Schultheologie, Tradition und Offenbarung nahezu identisch setzt, mit Recht, sofern das Überlieferte seine besondere Qualität dadurch erhält, dass es auf eine göttliche Rede, auf Offenbarung zurückgeht.

Wie stark die christliche Offenbarung bereits bei Platon vorgebildet ist, wird deutlich, wenn er bereits weiß, dass die Welt aus der neidlosen Güte eines Schöpfers hervorgegangen ist³⁷⁴, dass Gott den Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge in seinen Händen hält³⁷⁵, dass der

³⁷⁰ Vgl. Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 42-54.

³⁷¹ August Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931, S. 110.

³⁷² Vgl. Gerhard Gloege, *Offenbarung und Überlieferung*, Hamburg 1954, S. 14. 27. 40.

³⁷³ Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1874, S. 44.

³⁷⁴ Vgl. Platon, *Timaios* 29 d.

³⁷⁵ Vgl. Platon, *Nomoi* 715 e.

Geist die Herrschaft führt über das Ganze der Welt³⁷⁶, dass der Mensch durch Schuld und Strafe seine ursprüngliche Vollkommenheit verloren hat³⁷⁷, dass uns alle auf der anderen Seite des Todes ein Gericht erwartet, dass die Seele unvergänglich ist usw.

Da zeigt sich eine erstaunliche Identität der griechischen Überlieferung mit der christlichen Lehrüberlieferung. In gewisser Weise kann man das noch ergänzen durch den Hinweis darauf, dass Aristoteles in seiner Metaphysik feststellt: „Durch die Frühen und Ur-Alten ist es überliefert, das Göttliche umfange die ganze Natur“³⁷⁸.

In der griechischen Überlieferung ist zwar nicht die Rede von der Menschwerdung Gottes oder von dem Kreuzestod Jesu und seiner Auferstehung. Aber immerhin findet sich bei Thomas von Aquin (+ 1274) der Gedanke, auch außerhalb der expliziten Christusoffenbarung könne möglicherweise einer glauben, dass Gott in einer Weise, die ihm gefällt, der Befreier der Menschen sein werde³⁷⁹.

Yves Congar (+ 1995) nennt die heilige Überlieferung zur Unterscheidung von dem zufällig geschichtlich Überkommenen die „Tradition“ und grenzt sie damit ab von den „Traditionen“³⁸⁰. Er versteht dabei die heilige Überlieferung als Tradition inmitten der Traditionen.

Wenn im Mittelalter der „locus ab auctoritate“ als das schwächste der Argumente gilt, so denkt man dabei nicht an „die Tradition“, sondern an „die Traditionen“. Bei Thomas lesen wir in der Summa: „Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus“³⁸¹. Der Respekt vor der Unantastbarkeit der heiligen Überlieferung ist umso größer, je stärker die Traditionen, das Überkommene, das Wandelbare relativiert wird.

„Je entschiedener die Energie des Bewahrungswillens sich auf das endgültig Bewahrenswerte richtet, desto höher ist das Quantum an Veränderung im Äußeren, welches, ohne dass ‚Bruch‘

³⁷⁶ Vgl. Platon, Philebos 30 d.

³⁷⁷ Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1074 b I.

³⁷⁸ Vgl. Aristoteles, Metaphysik 1074 b I.

³⁷⁹ Vgl. Josef Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch, München 1970, S.58-60.

³⁸⁰ Vgl. Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen, Mainz 1965.

³⁸¹ Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.1, a.8, ad 2.

zu befürchten wäre, ertragen und verkraftet werden kann. Echtes Überlieferungsbewusstsein macht gerade frei und unabhängig gegenüber den Konservatismen, die sich mit unverhältnismäßiger Sorge um die Pflege der ‚Traditionen‘ kümmern“³⁸².

Ohne Zweifel kann eine Traditionspflege, die sich an das zufällig geschichtliche Erscheinungsbild des Überkommenen heftet, eine wirkliche Weitergabe des wahrhaft Bewahrenswerten verhindern, die unter Umständen gerade veränderte geschichtliche Formen erfordert.

So muss beispielsweise der Satz des biblischen Schöpfungsberichtes, Gott habe den Menschen aus dem Lehm der Erde gebildet und ihm den Odem des Lebens eingehaucht, ständig neu formuliert werden. Tut man das nicht, verliert man diese Überlieferung, bzw. man kann nicht an ihr teilhaben. Heute muss diese Neuformulierung beispielsweise erfolgen, indem wir hinzubedenken, was wir über die Entstehung des Menschen durch die Paläontologie und durch die Evolutionsforschung wissen.

Genau das ist die entscheidende Aufgabe der Theologie, das „traditum“ und das „tradendum“ unter den wechselnden Bedingungen in die jeweilige Gegenwart hinein zu übersetzen.

Sieht man diese Aufgabe nicht, wie das beispielsweise im nichtchristlichen Bereich der Fall ist, etwa im Hinduismus oder im Buddhismus, so wirkt die Überlieferung zum einen steril, zum anderen verliert die junge Generation die Verbindung zu ihrem eigenen geistigen Ursprung, weil sie sich im Stich gelassen fühlt. Die Aktualisierung der indischen Götterlehre bzw. der in ihr verborgenen Wahrheit erfolgt noch am ehesten durch die christlichen Missionare aus Europa.

Die wirkliche Präsenz der Überlieferung ist nicht anders zu haben denn in der jeweiligen geschichtlichen Aktualisierung. Erst durch die erinnernde Vergegenwärtigung und Interpretation kann die Überlieferung dem menschlichen Denken gegenwärtig bleiben. Das Ursprüngliche muss allerdings identisch vergegenwärtigt werden. Da nun liegt das Problem. Die Neuformulierung oder Neuinterpretation muss Anteil geben an genau dem Gleichen, das auch den ersten Empfängern der Botschaft an Auskunft, an Weisung, an Heil zuteil geworden ist³⁸³.

³⁸² Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 72.

³⁸³ Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 72-79.

Die Neuinterpretation oder Neuformulierung hat ihrer Natur nach den Charakter der Übersetzung. Von einer Übersetzung aber kann nur so lange die Rede sein, wie die Identität des Urtextes bestehen und gewahrt bleibt.

Aufgabe der Kirche ist es, *ex professo*, das ursprünglich Gegebene zu bewahren. Deshalb darf man sie auch nicht dem Beurteilungsmaßstab jener Institutionen der wissenschaftlichen Forschung und der technischen Weltbewältigung unterstellen, zu deren Natur es gehört, das schon Gewusste um der immer weiter voranzutreibenden Wirklichkeitserforschung willen ständig zu überschreiten, zu korrigieren und unter Umständen sogar preisgeben zu müssen.

Dieser Identitätsanspruch verliert allerdings seine Begründung, wenn man das „*traditum*“ nicht mehr als göttliche Kunde, sondern als menschliche Fiktion betrachtet³⁸⁴.

Es ist nicht abwegig, in den Mythen der Völker die Ansprache Gottes an alle Menschen wiedererkennen zu wollen. Eine solche allgemeine, nichtamtliche, übernatürliche Offenbarung muss es geben, denn einerseits besteht der allgemeine Heilswille Gottes, andererseits ist aber der Glaube die Voraussetzung des Heils, wie das Neue Testament, speziell der Hebräerbrief (Hebr 9, 11), klar hervorhebt.

Ob man das nun Uroffenbarung nennen soll, ist eine andere Frage, denn vielfach wird die Meinung vertreten, die Uroffenbarung sei nichts anderes als die natürliche Offenbarung Gottes, die Werkoffenbarung, die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und durch seine Schöpfung. Das sind jedoch terminologische Fragen, die nicht weiterführen, speziell nicht in unserem Zusammenhang.

Die Lehre von den „*logoi spermatikoi*“, von den „*rationes seminales*“, die Lehre von den Saatkörnern der Wahrheit, die in der Weisheit der Völker, in den alten Mythen, verborgen ist, ist ein durchgehender Gedanke in der Kirche seit der Väterzeit.

Gerade aus der Gemeinsamkeit der heiligen Überlieferung entsteht eine fundamentale Einheit aller Menschen, erhält die Kommunikation der Menschen miteinander ihr notwendiges Fundament³⁸⁵.

³⁸⁴ Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S.80-82.

³⁸⁵ Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970, S. 80-92.

Man könnte die Theologie geradezu definieren als die Wissenschaft von der Überlieferung, als den Versuch, die in der Tradition eingekörperte Rede Gottes auf das wahrhaft Gemeinte hin zu interpretieren³⁸⁶.

Friedrich Nietzsche schreibt im Jahre 1890: „Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition; alle Institutionen, die diesem Instinkt ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geist wider den Geschmack“³⁸⁷.

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen der dogmatischen Tradition und der Tradition in Sachen der Disziplin.

Als konstitutive Tradition bezeichnet man Wahrheiten, die sich in der Heiligen Schrift nicht finden, nur in der mündlichen Überlieferung. Hier wird der Offenbarungscharakter lediglich durch die Tradition verbürgt. Die Frage ist die, ob es solche Tradition überhaupt gibt. Anders ausgedrückt, ob die Schrift materialiter oder inhaltlich suffizient ist, oder ob es Dogmen gibt, deren Offenbarkeit uns nur durch mündliche Überlieferung zugekommen ist.

Die Tradition hat ihren Niederschlag gefunden in den alten Glaubensbekenntnissen, den Konzilsbeschlüssen, den Erlassen und Entscheidungen der Päpste, in den approbierten Katechismen, in den liturgischen Büchern und mehr privat in den Schriften der Väter und Theologen. In alter Zeit sind hier vor allem wichtig die Märtyrerakten, die teils aus geschichtlichen, teils aus erbaulichen Absichten geschrieben wurden. - Ein stummer Zeuge der Tradition der Kirche ist letztlich auch die kirchliche Kunst.

Was immer und überall von allen geglaubt worden ist, ist ein wesentliches Moment im katholischen Glauben. Diese Maxime formuliert Vinzenz von Lerin (+ 431) in seinem Commonitorium mit folgenden Worten: „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere catholicum“³⁸⁸. Das gilt auch umgekehrt, sofern man die „fides implicita“ mit

³⁸⁶ Vgl. ebd., S. 97 f.

³⁸⁷ Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion-Ausgabe, München 1922 ff, Band 18, S.56.

³⁸⁸ Vinzenz von Lerin, Commonitorium, 2.

einbezieht, also, was nicht immer und überall von allen geglaubt worden ist, ist nicht katholisch.

Was die Kirche einmütig zu irgendeiner Zeit als geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorgelegt hat, kann unter Umständen durch einen moralischen Konsens der Väter oder der Theologen oder der Gläubigen aufgezeigt werden, wobei der Konsens der Väter noch am leichtesten festzustellen ist und die stärkste Überzeugungskraft hat. Unter Vätern versteht man hier jene Schriftsteller des christlichen Altertums, die wegen der Reinheit ihres Glaubens, ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit und persönlichen Heiligkeit von der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend den Ehrennamen eines Kirchenvaters erhalten haben. Unter den Theologen ragt in besonderer Weise Thomas von Aquin (+ 1274) hervor. Diese Autorität haben die Päpste in ihrem ordentlichen Lehramt in neuerer Zeit immer wieder nachdrücklich hervorgehoben. Damit soll nicht die Lehranschauung des Thomas von Aquin für immer und für alle Fälle als die einzig richtige oder gar vollkommenste erklärt werden. Diese Billigung besagt vielmehr, dass Thomas die ganze katholische Glaubenslehre mit einer besonderen Reinheit, Tiefe, Klarheit und Einfachheit, zugleich mit einer kindlichen Ehrfurcht und Ergebenheit gegenüber der kirchlichen Autorität behandelt hat. Deshalb wird er als Vorbild hingestellt für die Theologen und auch als besonders guter und zuverlässiger Führer in der theologischen Wissenschaft angesehen³⁸⁹.

Schon lange vor dem II. Vaticanum galt die Auffassung als kirchlich legitim, dass die Tradition als verpflichtende Tradition nichts anderes ist als die autorisierte kirchliche Interpretation der Schrift selbst in ihrer Gesamtheit³⁹⁰. Damit nähert sich die katholische Position hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition der protestantischen, bzw. dem Protestantismus wird es so leichter, die katholische Position zu verstehen.

Im Christentum ist die Tradition bzw. das Tradieren die Voraussetzung dafür, dass es seine wesenhafte Identität bewahrt. Die Tradition ist hier geradezu konstitutiv. Entscheidende Gestalt hat sie angenommen in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Die Überlieferung bedingt die Kontinuität des Christentums. Das „*fidem conservare*“ ist eine

³⁸⁹ Vgl. Bernardin Goebel, *Apologetik*, Freiburg 1930, S. 438- 444.

³⁹⁰ Vgl. Walter M. Horton, *Christian Theology. An Ecumenical Approach*, 1955, S. 49 f.

grundlegende Aufgabe der Kirche, in der die Kirche ihre verheißene Unzerstörbarkeit bekundet. Die Unzerstörbarkeit meint ja, dass sie das bleibt, was ihr Stifter ist und sein soll.

Die Tradition, die Überlieferung, kann freilich nur eine lebendige sein, wenn sie nicht als totes Erbstück bewahrt wird, sondern immer neu gedeutet wird, das heißt auf die je neuen Fragen hin angewandt wird³⁹¹.

Bei der Tradition geht es also, wenn sie legitim ist, stets um Bewahrung und rechte Interpretation.

Die doppelte Haltung gegenüber der Tradition, Bewahrung und Deutung, finden wir bereits im Alten Testament. Immer wieder werden die Überlieferungen im Lichte neuer Heilsereignisse gedeutet und angewandt. In dem in der Vergangenheit Geschehenen fand man Trost in einer gegenwärtig leidvollen Situation und schöpfte neue Hoffnung. So erinnerte man sich etwa immer wieder in der babylonischen Gefangenschaft an die Großtaten Gottes, die er beim Auszug aus Ägypten gewirkt hatte, um diese Erinnerung in neuer Hoffnung hinsichtlich der gegenwärtigen Situation fruchtbar werden zu lassen.

Es gibt im Alten Testament eine eigene literarische Gattung, in der die Anwendung der Tradition für die gegenwärtige Situation eine literarische Gestalt findet. Es handelt sich hier um „Midrasch“.

In gewisser Weise erfolgt eine solche Weiterentwicklung der alttestamentlichen Überlieferung schon in der Septuaginta. Hier ist etwa zu erinnern an Jes 7,14³⁹².

Eine große Rolle spielt die Überlieferung in der Auslegung des Alten Testamentes im Judentum. Hier ist die Auslegungstradition der Schriftgelehrten im Laufe der Zeit auf dieselbe Stufe gestellt worden wie die Heiligen Schriften. Daher sind sie später in den Talmud, das heißt in die Sammlung der Heiligen Schriften der Juden, aufgenommen worden.

³⁹¹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 102 f.

³⁹² Vgl. ebd., S. 103 f.

Wir dürfen nicht übersehen, dass der Niederschrift der Evangelien eine mündliche Überlieferung vorausging. Das hat uns die Formgeschichte, die Traditionsgeschichte und die Redaktionsgeschichte gelehrt. Den Evangelien gehen zunächst ganz elementare Stücke voraus, Erzählungen, die jeweils ihren Sitz im Leben hatten, die entweder missionarisch oder katechetisch oder liturgisch akzentuiert waren. Diese ursprünglichen Stücke erhielten manchmal in der Überlieferung neue Akzentuierungen oder gar einen neuen Sitz im Leben. Endlich wurden die so vorgeformten Stücke noch einmal durch den Verfasser des Evangeliums gemäß seiner persönlichen theologischen Konzeption redigiert.

Wichtig ist vor allem die Erkenntnis, dass das, was heute als Evangelium vor uns liegt, aus der Überlieferung der Glaubensgemeinschaft erwachsen ist. Das bezeugt uns klar die form-, die traditions- und die redaktionsgeschichtliche Forschung, an der kein Exeget vorbeikommt.

Am Anfang steht die lebendige Verkündigung, die „viva vox“. Jesus hat nichts niedergeschrieben. Das älteste Evangelium entstand fast 40 Jahre nach dem Tode Jesu, das Markus-Evangelium; das Lukas-Evangelium entstand etwa zehn Jahre später und das Matthäus-Evangelium entstand noch einmal zehn Jahre später. Das Johannesevangelium entstand um 100.

Diesen Schriften geht also eine längere Geschichte im Raum der Kirche voraus, eine Geschichte, in der sich nur die mündliche Überlieferung vollzog.

Paulus beruft sich nachdrücklich auf die Überlieferung, wenn er im ersten Korintherbrief das Auferstehungszeugnis (1 Kor 15) und das Eucharistiezeugnis (1 Kor 11) formuliert.

Lukas betont die Wichtigkeit der rechten Überlieferung am Beginn seines Evangeliums, wenn er feststellt, dass er sich entschlossen hat, „allem von Anfang an sorgfältig nachzugehen und es der Reihe nach zu beschreiben“ (Lk 1,3). Dieser Gedanke wird noch einmal aufgegriffen im letzten Kapitel des gleichen Evangeliums, wenn Jesus die Jünger als seine Zeugen proklamiert (Lk 24,48).

Im Johannesevangelium wird die Kette von Gabe und Weitergabe so ausgedrückt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20, 21; vgl. 17, 18). „Der Heilige Geist ... wird euch all das ins Gedächtnis zurückrufen, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26; vgl. 16, 13-

15). Hier zeigt sich, wie das Prinzip der Sendung die rechte Überlieferung garantieren soll: Der Vater sendet den Sohn, der Sohn sendet den Geist, und zugleich sendet er die Apostel und beauftragt sie, im Geist Zeugnis zu geben von ihm.

Im ersten Johannesbrief lesen wir dann: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen ..., was unsere Hände berührt haben, das bezeugen und verkünden wir euch“ (1 Joh 1, 1 f).

Ähnlich heißt es im Judasbrief, wenn im dritten Vers die Mahnung ergeht, „für den Glauben zu kämpfen, der den Heiligen ein für allemal übergeben wurde“ (Jud 3). Den gleichen Gedanken finden wir auch im zweiten Petrusbrief (vgl. 2 Petr 2, 21).

Wie im Alten Testament, so bedeutet Tradition auch im Neuen Testament nicht lediglich Bewahrung, sondern gleichzeitig auch ständige Interpretation und Deutung. Das wird bereits deutlich in dem Faktum, dass die Botschaft Jesu in vier Evangelien Schriften dargestellt ist.

Es geht also immer um die eine Tradition in den vielen Traditionen, um das eine Wort in den vielen Schriften, um die Identität in der Differenz. Bei aller Ähnlichkeit benutzen auch die Synoptiker verschiedene Quellen (Lukas und Matthäus bauen auf Markus auf, benutzen daneben noch die Logienquelle Q und beziehen ihr jeweiliges Eigengut mit ein). Stärker tritt die Eigenart seiner Jesusdarstellung bei Johannes hervor. Im Hintergrund dieser Darstellung steht das gnostische Denken, wie es in den Gegensätzen von Licht und Finsternis, von Leben und Tod hervortritt. Das Johannesevangelium interpretiert die eine Botschaft des Evangeliums im Lichte seiner Zeit und seiner besonderen Anliegen. Man hat den Johannes-Evangelisten zu Recht als den Theologen unter den Evangelisten bezeichnet.

Noch stärker tritt das Anliegen der Deutung der Christusbotschaft bei Paulus hervor, wie auch in den übrigen Briefen, speziell im Epheser- und im Kolosserbrief und in den Pastoralbriefen³⁹³.

Die doppelte Aufgabe der Bewahrung und der Aktualisierung der Überlieferung begegnet uns ja in je verschiedener Weise innerhalb des Alten und des Neuen Testamentes und nach dem

³⁹³ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 106 - 108.

Abschluss der Offenbarung in der Kirche. Im einen Fall sprechen wir von der Offenbarungsentwicklung, im anderen Fall von der Dogmenentwicklung, von der Dogmengeschichte.

Zur Sicherung der rechten Überlieferung wurde in der Väterzeit die Lehre von der apostolischen Sukzession gebildet. Hier sind vor allem die Kirchenväter Tertullian (+ um 230) und Irenäus (+ um 202) zu nennen. Die rechte Überlieferung ist wichtig vor allem in der Auseinandersetzung mit den zahlreichen Häretikern. Ihnen wird klar gemacht, dass die rechte Paradosis allein in der Kirche zu finden ist. Die Schrift wird nur recht verstanden, wenn sie im Sinne der Kirche interpretiert wird. Bei Tertullian findet sich das berühmte Wort: „In ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit“³⁹⁴.

Man darf nicht übersehen, dass die Gedanken von Tertullian und Irenäus schon 100 Jahre früher durch Clemens von Rom (um 95) und Ignatius von Antiochien (um 115) formuliert wurden, dass sich bei ihnen schon die Traditionsliste Gott - Christus - Apostel findet³⁹⁵.

Ein besonderes Problem ist die Frage nach einer inhaltlich konstitutiven mündlichen Tradition, die über die Schrift hinausgeht, die Frage nach der dogmatischen Insuffizienz der Schrift. Gibt es eine dogmatische Tradition, die nicht in den Schriften des Alten und Neuen Testaments enthalten ist.

Es gibt bei den Vätern, schon bei Tertullian und Clemens von Alexandrien Hinweise auf solche ungeschriebenen Überlieferungen. Die Frage ist allerdings die, wie weit diese dogmatischen Charakter haben. Auf solche Überlegungen rekurriert man schon in alter Zeit, etwa in der Frage der Kindertaufe, in der Frage der genaueren Gestaltung der eucharistischen Feier, in der Frage des Osterfestes, in der Frage gewisser liturgischer Riten, in der Frage der Bilderverehrung und dergleichen mehr. Geschichte hat hier der Satz des Basilius des Großen gemacht, der sich in seiner Schrift „De spiritu Sancto“ findet: „Die Lehren und Definitionen, die die Kirche bewahrt, haben wir einerseits aus der schriftlichen Unterweisung empfangen, andererseits aus der geheim überlieferten apostolischen Tradition. Beide haben dieselbe Kraft für die Frömmigkeit“³⁹⁶. Auf diese Stelle geht die berühmte Aussage des Konzils von Trient zurück, die das I. Vaticanum übernommen hat.

³⁹⁴ Tertullian, De praescriptione haereticorum 37: PL 2, 50 f; vgl. 21; PL 2, 32 f.

³⁹⁵ Vgl. Clemens von Rom, Epistula ad Corinthios, 42: PG 1,291; Ignatius von Antiochien, Ad Magnesios 6 f. 13: PG 5, 668. 673; vgl. Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen, Mainz 1965, S. 42.

³⁹⁶ Basilius de Große, De spiritu Sancto 27,66; PG 32, 188; vgl. Epiphanius, Adversus haereses 61, 6; PG 41, 1048; vgl. Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen, Mainz 1965, S. 66.

Hier sind vor allem zwei Fragen, die eine betrifft das „partim - partim“, die andere Frage die „Kraft für die Frömmigkeit“³⁹⁷.

Das Ansehen der Väter wurde immer größer im Laufe der Jahrhunderte. Hinzu traten auch die Canones der Konzilien und die päpstlichen Dekretalien, deren Autorität neben die Autorität der Väter trat. Das führte dazu, dass man immer mehr auch in der ungeschriebenen Überlieferung einen „locus theologicus“ erblickte, wenn immer man sich schwer darin tat, einen dogmatischen Schriftbeweis zu führen. So etwa war das der Fall bei dem „filioque“ und bei dem „descendit ad inferos“, bei der Höllenfahrt des Credo³⁹⁸.

Das alles jedoch beweist nicht, dass sich die großen Theologen bei dogmatisch relevanten Wahrheiten ausschließlich auf die mündliche, ungeschriebene Überlieferung beriefen.

Dennoch wurde diese Frage ein besonderer Kontroverspunkt in der Reformation. Ja, schon ein Jahrhundert vorher spielte sie eine Rolle bei Wyclif (+ 1384) in England und Hus (+ 1415) in Böhmen, also bei den sogenannten Vorreformatoren, die nun unterschiedslos von den menschlichen Traditionen sprachen und diese in Bausch und Bogen verurteilten. Man sagte, dadurch würde die Kirche weggeführt von der Lehre Christi, geriete sie in Gegensatz zur Heiligen Schrift. Mit Berufung auf „menschliche Traditionen“ verurteilte bereits Wyclif die geistlichen Orden und die aszetischen Sondergebote als Fehlentwicklung. Mit und in diesen Verurteilungen wird dann die Kirche als solche angegriffen. Die Kirche wurde mit den sogenannten menschlichen Traditionen identifiziert. Man vergaß dabei, dass ja auch die Schrift der Niederschlag der Tradition ist, und tat so, als ob diese direkt auf Christus zurückginge. Demgegenüber haben wir bereits wiederholt festgestellt, dass doch die Kirche sowohl die Schriften als auch deren Kanonizität aus sich hervorgebracht hat. Die Kirche geht der Schrift wie auch der Tradition voraus³⁹⁹.

Schon früh erhalten die „Väter“ eine hohe Autorität in der Kirche. Bereits im fünften Jahrhundert begegnet uns diese Wertschätzung paradigmatisch auf dem Konzil von Ephesus im Jahre

³⁹⁷ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 110.

³⁹⁸ Dazu vgl. jedoch 1 Petr 3, 19.

³⁹⁹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 111 - 113.

431, wenn die Sitzungen mit der Lesung von Texten der heiligen Väter begonnen werden. Unter „Vätern“ verstand man ursprünglich Ortsbischöfe, die ex professo als Zeugen des Glaubens zu fungieren hatten, deren Zeugnis in besonderer Weise qualifiziert war, wenn sie auf einem Konzil vereint waren. Dann ging die Bezeichnung „Väter“ aber auch über auf alle maßgeblichen Zeugen des Glaubens, auf alle großen Theologen der alten Zeit, die in irgendeiner Weise hervorragten. Irgendwie treten die Väter neben die Schrift. Sie wurden immer mehr zu qualifizierten Zeugen der überlieferten Offenbarung⁴⁰⁰.

In dem Sola-scriptura-Prinzip geht es Luther (+ 1546) zunächst um den Vorrang der Schrift gegenüber den kirchlichen Überlieferungen, nicht um das exklusive Monopol der Schrift, um die Ablehnung der vielen kirchlichen Überlieferungen seiner Zeit, die man als unveränderlich betrachtete. Das betraf speziell das Ablasswesen, das dann auch der Anlass für die Auseinandersetzung wurde. Dass es zunächst nicht um eine Extremisierung ging, wird deutlich, wenn man an den alten Symbola und an den ersten vier Ökumenischen Konzilien (von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon) festhielt, ja manchmal sogar noch das Zweite Konzil von Konstantinopel hinzunahm, wenn man von dem „Consensus quinquesaecularis“ sprach. Offenkundig wurde eine Extremisierung der reformatorischen Positionen erst in der Auseinandersetzung mit der Kirche herbeigeführt oder auch erzwungen, sofern in den extremen Positionen die falschen Grundlinien ausgezogen wurden.

Man muss hier also vorsichtig sein, dass man nicht, wie es heute manchmal geschieht, die Schuld allein den katholischen Gegnern Luthers anlastet. In diesen Kontext gehört, reformationsgeschichtlich gesehen, das Herunterspielen der Persönlichkeit des Johannes Eck (+ 1554), der der entscheidende Widerpart Luthers gewesen ist. Um es zu konkretisieren: Wenn Luther beispielsweise den Konzilien jede Unfehlbarkeit abspricht, so wird dabei schon dessen Einseitigkeit im Ansatz erkennbar.

Allein die Reformatoren beriefen sich in ihrer Ablehnung der „*traditiones humanae*“ auf Mk 7, 8, wo Jesus seinen Zeitgenossen vorwirft, dass sie durch menschliche Überlieferungen das Gesetz Gottes selbst ungültig machten. Mit der Ablehnung der „*traditiones humanae*“ konnte man nun alles ablehnen, was Gegenstand der reformatorischen Ablehnung war, bis hin zur

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 110 f.

katholischen Werkgerechtigkeit bzw. bis hin zu dem, was man als katholische Werkgerechtigkeit bezeichnete.

Auf dem Hintergrund dieser Situation ist der berühmte Canon des Konzils von Trient zu verstehen, in dem dieser Argumentation der Neuerer eine Abfuhr erteilt wurde.

Hier wird nun gesagt, dass das Evangelium Jesu Christi in den heiligen Büchern und in den ungeschriebenen Überlieferungen enthalten ist, ohne dass freilich gesagt wird, was diese ungeschriebenen Überlieferungen sind bzw. wie sich die ungeschriebenen Überlieferungen zur Schrift verhalten. Es wird nicht klar unterschieden zwischen apostolischen Überlieferungen und kirchlichen Bräuchen. Es wird nicht gesagt, ob man hier an dogmatische Überlieferung oder an disziplinäre Praktiken gedacht hat. Darauf hat man verzichtet, obwohl in den vorhergehenden Verhandlungen diese Fragen zur Debatte gestanden hatten.

Diese Fragen sind übrigens auch gut nachzulesen in dem Handbuch der Dogmengeschichte, das ist der Band I, 4, erschienen in Freiburg 1962. Diese Arbeit wurde erstellt von Johannes Beumer. Auch ist hier zu erinnern an das wiederholt zitierte Werk von Yves Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965 (frz. 1960) und Josef Rupert Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition, Quaestiones disputatae 18*, Freiburg 1965.

Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass man auf dem Konzil von Trient das „partim - partim“ des Basilius aus dem Jahre 375 nicht übernommen hat, wie ursprünglich geplant, sondern an dessen Stelle das „et - et“ gesetzt hat. Darauf hat vor allem Josef Rupert Geiselmann mit Nachdruck hingewiesen. Damit wurde eine Aufteilung des Glaubensbestandes „teils“ auf die Schrift und „teils“ auf die Tradition vermieden, ein Hinweis darauf, dass man nicht von zwei Quellen sprechen wollte, die einander inhaltlich ergänzen, bzw. dass man nicht die Frage der materialen Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift definitiv oder abschließend behandeln wollte.

Manche Autoren wollen diesen Wechsel geringer veranschlagen, indem sie die Meinung vertreten, die materiale Suffizienz der Schrift habe auf dem Konzil von Trient gar nicht in Frage gestanden. Hier sei es vielmehr darum gegangen, die Bedeutung der Tradition überhaupt hervorzuheben, ohne sie genauer zu bestimmen, ohne vor allem ihr Verhältnis zur Schrift in den Blick zu nehmen.

Wie dem auch sei, auf keinen Fall dürfen wir der Meinung sein, dass hier etwa eine dogmatische Definition hinsichtlich der materialen Insuffizienz der Schrift ergangen sei. Denn als dogmatisch definiert darf man nur das ansehen, was ausdrücklich und deutlich als solches vor-gelegt wird. Das aber ist auf keinen Fall hier gegeben. Die theologische Diskussion soll mit Sicherheit nicht abgewürgt werden⁴⁰¹.

Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass im Anschluss an das Konzil von Trient im Allgemeinen die Theologie mit ungeschriebenen Traditionen rechnete, die glaubensrelevant sind. Dabei verschob sich jedoch schon bald die Frage, angesichts der vielen Sekten und angesichts der Uneinigkeit im Hinblick auf die Schrift und ihr Verständnis, die im Anschluss an die Re-formation mehr und mehr manifest wurde. Hier wurde nun seitens der katholischen Theologie das Wächteramt des kirchlichen Lehramtes nachdrücklich hervorgehoben.

In der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts hebt man nachdrücklich hervor, dass die Tradition ein lebendiges Geschehen ist, damit knüpft man an eine Äußerung des Papstes Agathon aus dem Jahre 608 an, der von der lebendigen Tradition der Apostel Christi spricht⁴⁰². Gegenüber diesem lebendigen Geschehen der Tradition, so klagen die Theologen der Tübinger Schule, ist die Schrift etwas Totes. Man ist so bemüht, die Überlieferung als ein übergreifendes Ganzes zu bezeichnen, das auch die Schrift einbezieht. Man sieht sie eingebettet in das lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche. Darin kommt das Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche zum Ausdruck, der „sensus fidelium“, der auch letzten Endes die Grundlage des autoritativen Lehrens der Kirche darstellt.

Das I. Vaticanum wiederholt die Formulierung des Konzils von Trient⁴⁰³, ohne die Frage der Suffizienz der Schrift zu artikulieren.

Das von der Tübinger Schule entwickelte Traditionsverständnis bestimmt auch heute, in der Gegenwart, vor allem im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, die Lösung des Verhält-

⁴⁰¹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 113 - 116.

⁴⁰² Agathon, An die Kaiser zur Einberufung des Constantinopolitanum III, in: Mansi, Sacrorum conciliorum collectio 11,239.

⁴⁰³ I. Vaticanum: DS 3016.

nisses von Schrift und Tradition. Es geht hier im Grunde um das lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche, um den „sensus fidelium“⁴⁰⁴.

Die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition erhält seine besondere Relevanz in der Frage der Dogmenentwicklung. Konkret wurde das vor allem bei der Definition der Mariendogmen von 1854 und von 1950.

Während die Katholiken dazu neigen, die Schrift in der Tradition aufgehen zu lassen, neigen die Protestanten dazu, die Tradition in der Schrift aufgehen zu lassen. In Wirklichkeit aber gehören beide Momente zusammen und stellen sich als ein einziger großer Strom dar. Dabei ist die Einheit von Schrift und Tradition eine Einheit in der Unterscheidung. Parallelen dafür sind in der Einheit Gottes, in der Einheit Christi oder in der Einheit der Kirche zu entdecken. Eins sind die Schrift und die Tradition im Geheimnis der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen⁴⁰⁵.

Eine dramatische Zuspitzung erhielt das theologische Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil angesichts der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, mit der sich das Konzil gleich am Anfang beschäftigte, die aber erst am Ende in einer ganz neuen Fassung die Abstimmungen passieren konnte. Aus dem Schema „De fontibus revelationis“ wurde schließlich die Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“.

Bereits die Überschrift des ersten Schemas des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage von Schrift und Tradition enthält ein Präjudiz, wenn es von den „zwei Quellen“ spricht und damit eine Terminologie verwendet, die sowohl das Tridentinum als auch das I. Vaticanum nicht verwendet hatte.

Ein echter Fortschritt des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Offenbarungskonstitution im Hinblick sowohl auf den Offenbarungsbegriff als auch auf den Traditionsbegriff. Die Offenbarung wird als ganzheitliches Geschehen verstanden, stärker sakramental, weniger juristisch. Bezeichnend ist auch, dass der Begriff Offenbarung fast ausschließlich im Singular verwendet wird. Ein deutliches Gefälle von der Schrift zur Überlieferung hin wird durch die Konstitution

⁴⁰⁴ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 110 - 119.

⁴⁰⁵ Vgl. John M. Todd, Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, S. 44 - 61.

zum Ausdruck gebracht⁴⁰⁶. Schrift und Tradition bedingen und durchdringen sich gegenseitig, sie sind eng miteinander verbunden, haben Anteil aneinander und entspringen demselben göttlichen Ursprung. Sie fließen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Da wird deutlich, dass es sich nicht um zwei Quellen der Offenbarung handelt, sondern um zwei Weisen derselben Offenbarungsüberlieferung.

Wenn auch die Protestanten mit dieser Formulierung nicht zufrieden sind, dürfte das uns nicht dazu veranlassen, ihre Unzufriedenheit zu teilen⁴⁰⁷.

Die Reformatoren betrachteten die Schrift als die einzige Grundlage und Quelle des Glaubens und bestritten das Bestehen von ungeschriebenen apostolischen Traditionen. Dagegen betonte die katholische Theologie die, wenn auch sekundäre, Bedeutung und Notwendigkeit der außerbibischen Überlieferung. Das wurde klar durch das Konzil von Trient herausgestellt. In nachtridentinischer Zeit vergaß man manchmal in der Polemik die Zuordnung von Schrift und Tradition und auch die untergeordnete Stellung der Tradition gegenüber der Schrift. Man vergaß, dass das „und“ nicht zwei gleichwertige Glieder miteinander verbinden sollte. So wurde das Verhältnis von Schrift und Tradition mehr und mehr in einem äußeren Nebeneinander gesehen. Schrift und Tradition wurden zu zwei parallelen sich ergänzenden Offenbarungsquellen ausgebaut. Damit war der Blick für das organische Zusammenwirken dieser beiden Momente verstellt und die Schrift in ihrer normativen Bedeutung verdunkelt. Um diesem Missverständnis entgegenzutreten und diese Fehlentwicklung zu korrigieren, hat das II. Vaticanum die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ nicht als Konstitution über die Quellen der Offenbarung, sondern als Konstitution über die Offenbarung ratifiziert. In diesem Dokument wird lapidar festgestellt: „Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt“⁴⁰⁸.

Schrift und Tradition werden hier nicht mehr als zwei unabhängige, nur äußerlich verbundene Quellen oder Wege der Offenbarungsvermittlung gesehen, die erst in ihrer Addition das Gan-

⁴⁰⁶ Vgl. II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Art. 9.

⁴⁰⁷ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, S. 119-122 f; vgl. auch: Joseph Ratzinger, Kommentar zu „Dei Verbum“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, S. 498 - 526.

⁴⁰⁸ II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Art. 9.

ze der Offenbarung ergeben würden. Vielmehr sind sie zwei Mittel der Glaubensverkündigung, die sich gegenseitig bedingen und stützen, die deswegen „*pari pietatis affectu ac reverentia*“ entgegengenommen werden müssen. Sie unterscheiden sich nicht durch die Offenbarungsinhalte, sondern durch die Funktion, die ihnen bei der Vermittlung der Offenbarung zukommt. Die Tradition wird hier nicht gesehen als eine besondere Materialquelle der Offenbarung, die die Schrift überbieten könnte, sondern als eine die Schrift interpretierende Instanz, als Niederschlag der authentischen Verkündigung des Gotteswortes in der Geschichte⁴⁰⁹.

Die Tradition gab es, bevor es die Schrift gab. Die Schrift ist in der schon existierenden Kirche entstanden, weshalb die Schrift für die Grundlegung des Glaubens nicht absolut notwendig ist. Die Botschaft wurde schon verkündet, bevor es die Schrift gab. Das lebendige Wort ging seiner normativen Fixierung voraus. Daher behält es seine Bedeutung für die Bezeugung und für das Verständnis der Offenbarungswahrheit, auch nachdem es seinen Niederschlag gefunden hat in den inspirierten Schriften. Der göttliche Ursprung der Heiligen Schriften wird durch die Kirche erkannt, und die Entscheidung über den Umfang des neutestamentlichen Kanons erfolgt durch die Tradition.

Die Reformatoren wollten diese Zusammenhänge nicht gelten lassen und gaben ihnen in ihrem „*Sola-scriptura-Prinzip*“ keine Beachtung. Stattdessen beriefen sie sich in der Anerkennung der konkreten Heiligen Schriften bzw. des neutestamentlichen Kanons auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, auf das „*testimonium Spiritus Sancti*“⁴¹⁰.

Die entscheidende Funktion der in der Kirche fortlebenden Tradition ist die richtige, einheitliche, irrtumsfreie und allen zugängliche Auslegung der Heiligen Schrift, so betont nachdrücklich die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das entsprechende Axiom lautet: „*Traditio interpres Sacrae Scripturae*“. Verzichtet man darauf, so - das zeigt die Erfahrung - gibt es im Endeffekt so viele Auslegungen wie es Ausleger der Schrift gibt. Das hat bereits Vinzenz von Lerin (+ um 450) für seine Zeit festgestellt, wenn er

⁴⁰⁹ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S. 284 - 286.

⁴¹⁰ Vg. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1967, S. 286 f.

sagt: „Paene quot homines sunt, tot ibi sententiae erui posse videantur“⁴¹¹. Das II. Vaticanum stellt fest:

„Die Überlieferung ... gibt das Wort Gottes ... unversehrt weiter, damit sie (die Nachfolger der Apostel) es im Licht des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und verbreiten. Daher kommt es auch, dass die Kirche ihre Gewissheit über die Gesamtheit dessen, was geoffenbart ist, nicht aus der Schrift allein schöpfen kann“⁴¹².

Kontrovers ist heute noch zum Teil innerhalb der katholischen Theologie die Frage, ob es in der Tradition Offenbarungsinhalte gibt, die nicht in der Schrift enthalten sind. Im allgemeinen wird diese Frage heute negativ beantwortet. Diese Auffassung wird gestützt durch neuere Forschungen über den entsprechenden Kanon des Konzils von Trient⁴¹³. Hier ist zu erinnern an Theologen E. Ortiguez und Josef Rupert Geiselman. Durch eine genaue Untersuchung der Geschichte der Trienter Entscheidung hat man erkannt, dass die nachtridentinische Zwei-Quellen-Theorie sich nicht auf eine vortridentinische Tradition berufen kann, ja, dass die nachtridentinische Zwei-Quellen-Theorie nicht einmal einen theologischen Konsens darstellt. Um es kurz zu sagen: Das Konzil von Trient stellte zunächst fest, dass die Offenbarung „partim in libris scriptis partim sine scripto Traditionibus“ enthalten sei. Dieses „partim“ des Vorentwurfs wurde jedoch später in der endgültigen Fassung durch ein „et“ ersetzt, was nur den Sinn haben kann, dass man gegen eine Deutung der Stelle im Sinne der Insuffizienz der Schrift vorbeugen wollte.

Ein wichtiges Argument für die Suffizienz der Schrift ist auch die Tatsache, dass man sich stets bei definitiven Entscheidungen auf die Schrift, nicht auf die Tradition berief.

Somit vertritt die Mehrheit der Theologen heute die Meinung, dass die Schrift material suffizient ist, nicht aber formal. Die formale Ergänzung bringt dann die Tradition.

⁴¹¹ Vinzenz von Lerin, *Commonitorium*, c.2.

⁴¹² II. Vaticanum, dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“, Art. 9.

⁴¹³ Tridentinum: DS 1501.

Es geht freilich zu weit, wenn man, wie Karl Rahner (+ 1984) es tut, daraus ein katholisches „Sola-scriptura-Prinzip“ ableitet⁴¹⁴. Dadurch wird allzu sehr die Bedeutung des formalen Prinzips nivelliert. Es wird darüber leicht vergessen, dass der Kirche die lebendige Verkündigung auch der in der Schrift dargebotenen Offenbarungswahrheit obliegt. In der „viva traditio“ begegnet uns die „vox Sacrae scripturae“. Die Schrift ist in ihrer Vieldeutigkeit immer wieder ein Anlass zur Spaltung und Sektenbildung geworden. Der Streit um die Deutung der Schrift hat die Einheit im Glauben zerstört. Die Vieldeutigkeit der Schrift wird durch die Tradition der Kirche bzw. durch das lebendige Lehramt zur Eindeutigkeit geführt⁴¹⁵. Die Vertreter der Schriftsuffizienz sprechen von einem impliziten Enthaltensein in der Schrift, das logisch nicht aufweisbar ist. Dem treten jedoch zum Teil die Exegeten entgegen, indem sie feststellen, dass manche Dogmen der Kirche exegetisch nicht aus der Schrift zu erheben sind, ohne der Schrift Gewalt anzutun. Die andere Gruppe von Theologen, die eine materiale Insuffizienz der Schrift annimmt, weist darauf hin, dass diese Dogmen implizit in der außerbiblischen Überlieferung enthalten sind, in der gelebten Tradition, ohne dass dieses Faktum lückenlos aufzuweisen ist. Sie finden sich damit ab mit dem Hinweis darauf, dass es zum Metier des Historikers gehört, dass er Lücken oder dunkle, nicht voll erhellbare Stellen einfach hinnehmen muss. Das II. Vatikanum lässt diese Frage letztlich offen und überlässt sie damit dem theologischen Gespräch. Es stellt lediglich fest, dass „die apostolische Predigt in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden“ hat und dass „die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiterführt ... alles, was sie glaubt“⁴¹⁶.

Als Dogmen, die weder in der Schrift noch in der Tradition ausdrückliche Belege finden, nennt man für gewöhnlich die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kindertaufe, die Siebenzahl der Sakramente, die Sakramentalität der Ehe, die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die Erlaubtheit des Eides.

Josef Rupert Geiselman nimmt die Suffizienz der Schrift nur für die Fragen des Glaubens, nicht aber für die Fragen der Sitten in Anspruch.

⁴¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, S. 132.

⁴¹⁵ Vgl. auch: Albert Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1967, S. 287-290.

⁴¹⁶ II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Art. 8.

In der dogmatischen Beweisführung begegnet uns auch der dogmatische Traditionsbeweis. Dieser erhält seine Beweiskraft von der Unfehlbarkeit der Kirche her. Ihm liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Gesamtkirche nicht in Irrtum fallen kann, weder das gesamte kirchliche Lehramt, noch die Gesamtheit der Gläubigen, so dass der Konsensus der lehrenden Kirche oder die Übereinstimmung der hörenden Kirche eine unbedingte Garantie für ihre göttliche Offenbarung ist. Dabei ist es gleichgültig, ob dieser Konsens in der Glaubenslehre der Gegenwart oder zu irgendeiner anderen Epoche der Kirchengeschichte nachgewiesen werden kann. Man bevorzugt dabei jedoch drei Arten des Traditionsbeweises, nämlich den Beweis aus dem Glaubensbewusstsein der gegenwärtigen Kirche, den Väterbeweis und den Theologenbeweis. In allen Fällen rekurriert man auf den „unanimus consensus patrum“.

Als Väter bezeichnet man dabei jene kirchlichen Schriftsteller, die in den ersten Jahrhunderten der Kirche durch ein heiligmäßiges Leben und durch besondere Gelehrsamkeit eine hohe Autorität hatten. Die Väterzeit dehnt man aus bis zum Tod des Johannes Damascenus (+ 749) bei den Griechen und bis zum Tode des Gregor des Großen (+ 604) oder bis zum Tode des Isidor von Sevilla (+ 636) bei den Lateinern.

Bei dem Theologenbeweis konzentriert man sich auf theologisch besonders fruchtbare Zeiten, wie etwa das 12. und 13. oder das 16. und 17. Jahrhundert. Auch hier geht es letztlich um die einheitliche Glaubenslehre der Gesamtkirche, worauf man von dem Konsens der Theologen her schließt. Der Konsens der Theologen hat also nur dann dogmatische Beweiskraft, wenn er das eindeutige Zeugnis für eine allgemein verpflichtende Glaubensverkündigung der Kirche ist⁴¹⁷. Eine besondere Autorität hat der heilige Thomas von Aquin. Aus einer Reihe von kirchlichen Äußerungen ergibt sich, dass die katholische Theologie sich an den „Geist, die Methode und die grundlegenden Prinzipien“ des heiligen Thomas halten und sich danach ausrichten soll, weil die Lehre dieses Theologen in besonderer Weise dem Glaubensbewusstsein der Kirche entspricht. Die Approbation und die Empfehlung des heiligen Thomas ist aber nicht in dem Sinn exklusiv gemeint, dass sie in jenen Bereichen verpflichten würde, die der freien Diskussion der Theologen unterliegen. Die Kirche hat immer wieder grundsätzlich die Anerkennung und Duldung verschiedener Systeme und Schulen anerkannt und damit eine unfruchtbare Vereinheitlichung zurückgewiesen⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Vgl. Albert Lang, *Fundamentaltheologie II*, München 1967, S. 295 - 297.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 297.

Der dem dogmatischen Traditionsbeweis zugrundeliegende Traditionsbegriff ist in einem wie-ten Sinne zu verstehen, das heißt, er umfasst Schrift und mündliche Tradition. Man beruft sich also hier nicht exklusiv auf außerbiblische Überlieferung, sei es materialiter oder formaliter. Das leuchtet auch ein, wenn man sich klar macht, dass das allgemeine Glaubensbewusstsein, die Glaubensaussagen der Väter und der Theologen natürlicherweise nicht allein auf den außerbiblischen Überlieferungen beruhen, dass sie sich vielmehr auch oder vornehmlich auf die konkrete Lehre der Heiligen Schrift stützen, wobei in der Regel nicht genau gesagt werden kann, wo der Akzent liegt.

Dabei braucht der dogmatische Traditionsbeweis nicht die historische Verbindungslinie mit dem apostolischen Kerygma aufzuzeigen, da er ja seine Beweiskraft aus der Universalität des Glaubensbewusstseins der Kirche bezieht.

Dennoch ist es Aufgabe des Theologen, auf das apostolische Kerygma zurückzugehen bzw. den entsprechenden Schriftbeweis zu führen, liegt doch in der inspirierten Schrift die Offenbarung Gottes am unmittelbarsten vor und in einer von Gott selbst autorisierten Form⁴¹⁹.

Von dem dogmatischen Traditionsbeweis ist wohl zu unterscheiden der historische Traditionsbeweis, der nicht von der Universalität des Glaubensbewusstseins ausgeht, der also nicht einen Querschnitt durch den Traditionsstrom gibt, sondern einen Längsschnitt durch die Jahrhunderte hindurch versucht, um dadurch die Kontinuität der apostolischen Überlieferung aufzuweisen. Der historische Traditionsbeweis wird natürlich den ältesten Zeugnissen, die der apostolischen Zeit am nächsten liegen, besondere Wertschätzung entgegenbringen.

Man darf freilich nicht übersehen, dass auch der dogmatische Beweis eine längere Dauer des Konsenses voraussetzt, dass auch er nur dann genügende Sicherheit bringt, wenn der Konsens eine gewisse Zeit bestanden hat. Ist diese Zeit zu kurz, so besteht die Gefahr, dass die zeitbedingten Faktoren in diesem Konsens nicht erkannt und ausgeschaltet wurden⁴²⁰.

3. Die verschiedenen Sinne der Schrift (Literalsinn, geistlicher Sinn, angewandter Sinn)

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S.297 - 299.

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 299.

Bereits das Konzil von Trient hat wichtige Prinzipien für die Auslegung der Schrift in der Kirche formuliert⁴²¹. Im Einzelnen bestimmt das Konzil, dass sich die Schriftauslegung an den Wortlaut der Schrift halten muss. Hier kann man sich verfehlen durch Hinzufügung oder Reduzierung. Dabei will das Konzil durchaus nicht die gesamte exegetische Arbeit an das Lehramt binden.

Beim Wortsinn oder Verbalsinn - wir sprechen auch vom wörtlichen, unmittelbaren, historischen, grammatikalischen oder ausdrücklichen Sinn - müssen wir unterscheiden zwischen dem buchstäblichen Sinn und dem übertragenen. Letzterer ist relevant bei Parabeln oder Personifikationen.

Ein zweiter wichtiger Punkt ist jener, dass die Schriftauslegung nicht geschehen darf gegen den Schriftsinn, den die Kirche festhält. Dabei dachte man an die gesamte in der Kirche anerkannte theologische Tradition⁴²². Man dachte hier also durchaus nicht bloß an Lehramtsäußerungen. Die Schriftauslegung sollte sich demnach im Rahmen dessen halten, was in der Kirche allgemein geglaubt wurde. Es kann hier also nicht von einer „Ankettung der Exegese an das kirchliche Lehramt“⁴²³ die Rede sein. Wenn das Konzil festlegt, dass die Schrift nicht gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn ausgelegt werden darf, so stellt es eine negative Norm auf. Dadurch lässt es viel Raum für die Interpretation, mehr, als wenn es eine bestimmte Stelle positiv festlegt in ihrem Sinn.

Aufgabe des Lehramtes ist es nach Aussage des Tridentinums, zu beurteilen, ob die Exegese die genannten Normen respektiert, ohne selbst eine verbindliche Exegese vorzulegen.

Die Eingrenzungen der exegetischen Freiheit gelten lediglich für den Bereich der "fides" und der "mores". In den Bereich der "mores" fallen für das Tridentinum nicht nur die Sitten im Bereich der Moral, sondern auch, vielleicht gar in erster Linie, die Gewohnheiten des kirchlichen Lebens, die Ordnungen des Gottesdienstes und des Frömmigkeitslebens⁴²⁴.

⁴²¹ Vgl. Tridentinum: DS 1507 (Neuner - Ross, Nr. 93).

⁴²² H. Kümmerlinger, Es ist Sache der Kirche (iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum), zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vatikanum I, in: Theologische Quartalschrift 149, 1969, S. 286.

⁴²³ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 93.

⁴²⁴ Vgl. Alfons Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg 1979, S. 121 f.

Beim Konzil von Trient ging es bei allem um die Kirchenreform, um das Abstellen von Missbräuchen.

Das I. Vaticanum nimmt die Entscheidung des Konzils von Trient bezüglich der exegetischen Forschung auf⁴²⁵. Das Konzil sagt ausdrücklich, dass es die Entscheidung von Trient erneuern will, modifiziert sie jedoch in einer gewissen Weise.

Während das Tridentinum ein Reformdekret erlässt, erlässt das I. Vaticanum eine dogmatische Erklärung.

Ist für Trient die gesamte kirchliche Tradition die Norm der Schriftinterpretation, ist es für das I. Vaticanum das kirchliche Lehramt, das die Schrift und die Tradition verbindlich auslegt, weshalb sich die Theologie und Verkündigung nach den Entscheidungen des Lehramtes zu richten haben. Während das Tridentinum eine negative Norm erlässt, erlässt das I. Vaticanum eine positive. Es werden nicht mehr nur Interpretationen einer Bibelstelle ausgeschlossen, die denen des Lehramtes entgegengesetzt sind, sondern die Exegese wird auf die lehramtliche Auslegung einzelner Bibelstellen festgelegt.

Damit ändert sich die Funktion des Lehramtes. Es beschränkt sich nicht mehr auf eine Kontrolle der Exegese bezüglich deren allgemeiner Übereinstimmung mit der Tradition, sondern es legt selbst den Sinn einer Bibelstelle fest, indem sie ihn definiert oder ein Dogma mit einer bestimmten Bibelstelle begründet.

Die größere Restriktivität des Vaticanum I hat dann die päpstliche Bibelkommission am Beginn des 20. Jahrhunderts in einer Reihe von Verlautbarungen fortgesetzt.

Ein radikaler Wandel erfolgte dann mit der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ von 1943, in der der modernen Exegese auf katholischer Seite grünes Licht gegeben wurde. Hier wird der Exegese der Gebrauch der historisch-kritischen Methode eingeräumt, ja sogar vorgeschrieben und es wird der Exegese die Aufgabe zugeschrieben, nicht nur auf das Historisch-Philologische zu achten bei der Schriftauslegung, sondern auch auf den theologischen Lehrgehalt.

⁴²⁵ I. Vaticanum: DS 3007 (Neuner-Ross, Nr. 96).

Das II. Vaticanum hebt die Priorität der Schrift gegenüber dem Lehramt und der Tradition nachdrücklich hervor, betont die dienende Funktion des Lehramtes gegenüber der Heiligen Schrift. Es fordert die biblische Orientierung der gesamten Theologie.

Gleichzeitig wächst im protestantischen Raum die Einsicht, dass die Schrift, die selber Niederschlag der urchristlichen Tradition ist, aus der Tradition verstanden werden muss, nicht sachlich von ihr getrennt werden darf, dass auch Luther praktisch die Verpflichtung der kirchlichen Tradition akzeptiert hat, wenn er etwa das Credo und die altkirchlichen Konzilien akzeptierte⁴²⁶.

Wenn im Anschluss an die Reformation da und dort dem schlichten Volk das direkte Lesen der Bibel verboten wurde, so muss man das gewissermaßen als „Notstandsgesetzgebung“ verstehen. Denn damals wurde die Heilige Schrift oft zu antikatholischer Polemik und zur Zerstörung des Kirchenglaubens benutzt. Auch im staatlichen Bereich müssen unter Umständen für bestimmte Zeiten gewisse Freiheitsbeschränkungen vorgenommen werden. - An verschiedenen Stellen des Neuen Testaments wird klar gesagt, dass die Heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistlichen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat. Diesen verborgenen Sinn aber entschleiert Gott selber im Laufe der Geschichte. Damit wird der Dienst am Wort mehr als nur Dienst des toten Buchstabens, er wird Dienst des lebendigen Gottes⁴²⁷.

Weil die Schriften des Alten und Neuen Testaments von Gott eingegeben sind, die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb darf man davon ausgehen, dass in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, dass im Literalsinn unter Umständen noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der von den Wörtern und Sätzen, Bildern und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Dieser tiefere Sinn wird bald als mystisch-geistig, bald als typisch-mystisch-geistig, bald als typisch, bald als allegorisch, bald als parabolisch oder symbolisch bezeichnet. Oder man nennt diese verschiedenen Sinne zusammenfassend den Real-

⁴²⁶ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 92 - 96.

⁴²⁷ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 148 f.

oder Sachsinn im Unterschied zum Wortsinn. Ist der Wortsinn stets historisch, grammatikalisch, explizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn stets geistig und mittelbar.

Man geht hier also davon aus, dass Gott in seiner Selbstbekundung nicht nur Wörter, sondern auch Menschen und handelnde Personen sowie stumme Dinge in Dienst nimmt, dass so hinter dem Wortsinn der Realsinn liegt⁴²⁸.

Die Auslegung oder Interpretation der Schrift begegnet uns bereits im Alten Testament. Das geschieht in der Form der Weiterführung von Gedanken, die früheren Schriften entnommen sind. Ähnlich geschieht es im Neuen Testament. Das ist besonders charakteristisch in der Typologie der neutestamentlichen Briefliteratur, speziell bei Paulus. Hier wird das Alte Testament christologisch interpretiert. Typos ist dabei der „Ausdruck für die Vorausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte“⁴²⁹. Das Alte Testament wird im Blick auf das Neue gelesen. Alttestamentliche Ereignisse werden als Vorausdarstellungen christlicher Personen und Vorgänge gedeutet. Die bekannteste dieser Typologien ist die Adam-Christus-Parallele des Römerbriefes (Röm 5, 12-21). Die Typologie findet sich aber auch im ersten Korintherbrief (1 Kor 10, 1-2), wo Paulus den Durchzug durch das Rote Meer und die Manna-speisung Israels in der Wüste als Vorbilder der Sakramente der Taufe und der Eucharistie darstellt. Typologisch ist aber auch der Hebräerbrief in der Gegenüberstellung des Hohenpriesters des Alten Bundes und des wirklichen Hohenpriesters Christus. Immer wieder begegnet uns der Gedanke, dass die Ereignisse des Neuen Bundes als Erfüllung des Alten gesehen werden. Das führt Augustinus zu dem bekannten Axiom, dass das Neue Testament im Alten verborgen ist, und dass das Alte Testament im Neuen offenbar wird⁴³⁰.

Schrifterklärung oder Exegese gibt es bereits innerhalb der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift kommentiert sich immer wieder selber. So spricht beispielsweise der Deutero-Jesaja im Alten Testament vom neuen Exodus, er greift das grundlegende Heilsereignis des Alten Testamentes, den Exodus Israels, auf und deutet ihn neu in einer spirituellen Form. Nicht anders macht es Jesus im Neuen Testament, wenn er, zumindest ansatzweise, das Alte Testament christologisch interpretiert. Er kann sich dabei auf die Bibelerklärung des Judentums

⁴²⁸ Vgl. ebd., S. 146 - 148.

⁴²⁹ Leonhard Goppelt, Typos, Die typologische oder allegorische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, Gütersloh 1939, S. 5.

⁴³⁰ Vgl. Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum 2, 73: PL 34,623.

sei-ner Zeit stützen, das diesbezüglich ein bestimmtes Schema der Erklärung der Heiligen Schrift, eben des Alten Testamentes, im Synagogen-Gottesdienst entwickelt hat. Hier wurde zunächst der Text vorgelesen, dann wurde er in einer Homilie erläutert, wobei man nicht selten auf an-dere Bibeltex-te anspielte. Endlich las man noch einen Schlusstext, der sich auf die Lesung zu-rückbezog. So ähnlich macht es Jesus Lk 4, 16-30, wenn er in die Synagoge in Nazareth geht, wo ihm ein Prophetentext vorgelegt wird, nämlich Jes 61, 1: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt ...“. Bei der Auslegung bezieht Jesus Anspielungen auf die Propheten Elija und Elischa ein. Endlich kommt er zur christologischen Auslegung dieser Stelle, wenn er sie auf sich selber bezieht. Hier sprechen wir von einer expliziten Christo-logie im Unterschied zu jenen Stellen, wo Jesus seine eigene Autorität der des Alten Testa-mentes gegenüberstellt, wie etwa in der Bergpredigt geschieht, wenn er sagt: „Zu den Alten ist gesagt worden - ich aber sage euch“ (Mt 5, 21 - 48). In diesem Fall sprechen wir von einer impliziten Christologie. Immer wird deutlich, dass Jesus auf der einen Seite an der Autorität des Alten Testamentes festhält, jedoch nicht den Wortlaut konservieren will. Er ver-tieft das Alte Testament, führt es weiter oder enthüllt seinen wahren Kern. Dieser wahre Kern bleibt indessen verborgen für den, der sich an den Buchstaben bindet⁴³¹.

Gemäß 2 Petr 1,16-21 darf das Wort Gottes nicht eigenmächtig ausgelegt werden, sondern nur entsprechend dem Willen Gottes. Was dieser Wille Gottes ist, das lehrt aber die apostolische Tradition. Nur so wird die Schrift in dem Geiste ausgelegt, in dem sie abgefasst worden ist⁴³².

Erst im Neuen Testament erschließt sich der eigentliche Sinn des Alten. Demgemäß erschließt der Auferstandene den Emmaus-Jüngern den wahren Schriftsinn (Vgl. Lk 24,13 ff). Bezeichnend ist auch in diesem Sinne der Hebräerbrief. Für die Väter ist dieses Faktum absolut selbst-verständlich. Das meint die typologische oder allegorische Deutung. Die Selbsterschließung Gottes im Alten Testament ist Vorgeschichte und vorbildlich für das Neue. Der Messias wird in der Geschichte Israels als der Gesalbte erwartet und vorhergebildet. Immer stärker zeichnen sich die einzelnen Züge des kommenden Messias in

⁴³¹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 66 f.

⁴³² Vgl. Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, S.67 f; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S.68 f.

den Prophetenbüchern ab. Symbolisch wird das Mysterium Christi im Alten Testament dargestellt und vorbereitet.

Paulus weist nachdrücklich auf die Adam-Christus-Parallele hin. Durch den ersten Adam kam der Tod, durch den zweiten die Erlösung (Vgl. Röm 5, 12 ff). Im Anschluss daran bilden die Kirchenväter schon sehr die Eva-Maria-Parallele. Das elfte Kapitel des Hebräerbriefes zählt eine Reihe von Vorherbildern und Glaubensvorbildern des Alten Testamentes auf.

Die Vorherbilder sind aber nicht nur persönlicher, sondern auch dinglicher Natur. So beispielsweise bildet die Arche Noahs die Taufe vorher, die eiserne Schlange das Kreuz Christi, die Sintflut das Vernichtungsurteil Gottes über die Sünder, das Manna und die Schaubrote im jüdischen Tempel die Eucharistie, das Passahmahl das Abendmahl usw.⁴³³.

In systematischer Weise hat Paulus die christologische Interpretation des Alten Testaments ausgebaut. Hier sprechen wir von der Typologie, wobei „Typos“ der „Ausdruck für die Vor-ausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte“⁴³⁴ ist. Das Alte Testament wird hier im Blick auf das Neue gelesen. In den alttestamentlichen Ereignissen sieht man Vor-ausdarstellungen christlicher Personen und Vorgänge⁴³⁵.

Bedeutende Typoi sind bei Paulus der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer und die Mannaspeisung in der Wüste, in denen er Vorbilder für die Sakramente der Taufe und der Eucharistie sieht. Typologisch ist es auch, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes dem Hohenpriester des Alten Bundes Christus den wirklichen Hohenpriester gegenüberstellt. Kurz, in den Ereignissen des Neuen Bundes sieht man die Erfüllung der Ereignisse des Alten, der Alte Bund bekommt durch den Neuen seinen vollen Sinn. In klassischer Weise hat Augustinus das zum Ausdruck gebracht mit dem berühmten Wort: „... et in Vetere Testamento Novum lateat et in Novo Vetus pateat“⁴³⁶.

⁴³³ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 149 f.

⁴³⁴ Leonhard Goppelt, Typos, Die typologische oder allegorische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, Gütersloh 1939, S. 5.

⁴³⁵ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 67 f.

⁴³⁶ Vgl. Augustinus, Quaest. in Heptateuchum 2,73: PL 34, 623; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S.68.

1 Kor 5, 7-8 - es handelt sich hier um die Lesung von Ostern - zeigt die moralische Deutung des österlichen Geschehens für Jesus und für die Christen: der gärende Sauerteig als Symbol der Sünde, das ungesäuerte Brot als Sinnbild der inneren Heiligkeit. Hebr 9, 1 ff beschreibt die Vorherbildlichkeit der alten unvollkommenen Opfer des Alten Testaments im Hinblick auf das Kreuzesopfer.

Die Allegorie entwickelte sich bereits in der jüdischen Diaspora, nicht unbeeinflusst von der hellenistischen Philosophie. Hier suchte man nicht den unmittelbaren oder wörtlichen Sinn des Textes, sondern den verborgenen mystischen. Diese Methode wurde von der Katechetenschule von Alexandrien übernommen. Man war wenig interessiert an der trockenen Untersuchung des Literalsinns und wandte sich vor allem dem geistigen, dem mystischen, dem allegorischen Sinn zu. Hier sind vor allem zwei Namen zu nennen: Clemens von Alexandrien und Origenes.

Demgegenüber stand in Antiochien - auch dort gab es in frühchristlicher Zeit eine bedeutende Exegetenschule - die Erklärung des Literal- oder Wortsinns im Vordergrund. Diese Katechetenschule war stärker am palästinensischen Judentum orientiert. Die Hauptvertreter dieser nüchternen Schule waren Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia.

Eine gewisse Mittlerstellung zwischen diesen zwei Schulen nahmen Eusebius von Cäsarea und Basilius und Gregor von Nyssa ein, die wichtigsten Vertreter der griechischorientalischen Patristik⁴³⁷.

Die allegorische Interpretationsmethode reicht eigentlich zurück in das sechste vorchristliche Jahrhundert. Sie wurde an den hellenistischen Akademien in Pergamon und Alexandrien zur Interpretation dichterischer Texte benutzt. Sie geht davon aus, „dass gerade die großen Dichter absichtsvoll ihre Dichtungen verschlüsselt haben“⁴³⁸, dass in diesen Dichtungen ein Wissen enthalten ist, das den Ungebildeten und den zur Bildung Unfähigen nicht zugänglich sein soll. Durch die allegorische Auslegung soll das in der Dichtung verschlüsselt Gesagte in seinem wirklichen Sinn offengelegt werden.

⁴³⁷ Vgl. Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, S. 141 f.

⁴³⁸ Heinrich Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65, 1974, S. 121-138; hier: S.124.

Der hellenistische Jude Philo von Alexandrien hat diese Methode im ersten nachchristlichen Jahrhundert auf das Alte Testament angewandt, um so den verborgenen und tieferen Sinn hinter dem Wortsinn, hinter dem Literalsinn zu entdecken.

Origenes entwickelt die allegorische Interpretationsmethode weiter, indem er, entsprechend seiner platonischen Anthropologie, nach der der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, einen dreifachen Schriftsinn konstatiert. Danach entspricht dem Leib der Schrift der Wortsinn, ihrer Seele der moralische Sinn und ihrem Geist der geistige Sinn, der vollkommene Sinn, der die eschatologischen Ereignisse mit einbezieht. Das stellt sich, wenn wir ein Beispiel nehmen, etwa folgendermaßen dar: Joh 2, 13 heißt es: „Das Osterfest der Juden war nahe“. Diese Mitteilung bezieht sich zunächst, dem Wortsinn nach, auf das tatsächlich bevorstehende Passah-Fest der Juden. Auf der nächst höheren Ebene ist hier an Christus zu denken, der für uns als das Osterlamm geschlachtet wurde. Im pneumatischen Sinn ist hier an das ewige Mahl der Seligen im Himmel zu denken.

Diese Allegorese wurde auch auf profane Texte angewandt und war infolgedessen im damaligen Verständnis auch als Schriftexegese einwandfrei.

Die Bibelhermeneutik des Origenes wurde weiterentwickelt durch Johannes Cassian (360-430/35), der einen vierfachen Schriftsinn lehrte. In dieser Form erfolgte die Schriftauslegung bis zur Reformation, also tausend Jahre hindurch. Hier differenzierte man zwischen dem Wortsinn und den drei geistlichen Sinnen, dem allegorischen, dem tropologischen und dem anagogischen. Dabei hat es der allegorische Sinn mit der Dogmatik zu tun, der tropologische mit der Moral, der anagogische mit der Eschatologie. Der allegorische Sinn legt die Schrift aus im Hinblick auf den Glauben, der tropologische im Hinblick auf die Liebe und der anagogische im Hinblick auf die Hoffnung. Damit wird die Schrift, über ihren Wortlaut hinaus, als für die verschiedensten Aspekte der christlichen Existenz relevant aufgezeigt.

Im Mittelalter gab es den Merkvers: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis, quid agas, quo tendas, anagogia“. Dieser Vers geht zurück auf Augustinus von Dänemark (+ 1285).

Diese Methode der Exegese ist heute natürlich überholt, mit Recht, wenngleich sie den Vorteil hat, dass das Wort der Schrift gleichzeitig fruchtbar wird für das Leben und eine

manchmal trockene, rein historische und philologische Exegese überwunden wird. Das jedoch wollte die patristisch-scholastische Exegese mit ihren drei geistlichen Schriftsinnen vermeiden, mit denen sie den historischen überhöhte.

Bei der geistlichen Schriftauslegung fragte man sich allerdings nicht: „Was sagt dieser Bibeltext den Menschen heute?“. Man fragte vielmehr allgemeiner, was die Schrift einem Menschen sagt, der in der Zeit zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkunft lebt. Eine spezielle Reflexion auf die jeweilige Gegenwart lag noch außerhalb des Gesichtskreises⁴³⁹.

Die Exegese der Väterzeit und des Mittelalters geht schon davon aus, dass die Erforschung des geschichtlichen und des wörtlichen Sinnes die Voraussetzung für die Erkenntnis der geistlichen Sinne ist. Man sieht durchaus im Literalsinn das Fundament der weiteren Auslegung der Schrift. Immer wieder begegnet uns bei den Theologen in dieser Zeit die Bemerkung: „Historia est fundamentum“. Man ist freilich dabei der Überzeugung, dass der Buchstabe tötet, der Geist hingegen lebendig macht, weshalb man bei dieser Interpretation nicht stehen bleiben will. Bei Origenes findet sich beispielsweise der Vorwurf gegenüber den Juden, sie läsen die Bibeltexte nur als Erzählungen von vergangenen Ereignissen, machten sie aber nicht fruchtbar für ihr eigenes Leben, wie das bei den Christen der Fall sei. Ein Grundmotiv ist dabei die Typologie, das heißt die Gegenüberstellung der alttestamentlichen Vorausdarstellung und der christlichen Wahrheit, des alttestamentlichen Typus und des neutestamentlichen Antitypus. So ist das Manna in der Wüste das „manna umbraticum“, ein Hinweis auf die Eucharistie, das „manna verum“, der Sieg Goliaths ein Hinweis auf den Sieg Christi am Kreuz. Dabei wird das geschichtliche Ereignis nicht in Frage gestellt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Man versteht dabei die Geschichte des Alten Testaments prophetisch. Zum Teil spricht man sogar ausdrücklich von einer „historia prophetica“. Das gilt für Vorgänge und Gestalten des Alten Testaments.

Allegoria heißt eben, „cum aliud geritur, aliud figuratur“; das Alte Testament erfüllt sich demgemäß mit den Geheimnissen Christi und seiner Kirche (Allegorie = Typologie)⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 66-72.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 72-74.

Die zweite Stufe des geistlichen Sinnes ist die Tropologie. Sie dient, im Unterschied zur Allegorie, die der Auferbauung des Glaubens dient, der Auferbauung der Sitten, der Moral. Dabei ist die Glaubenserkenntnis der Allegorie die Voraussetzung für die sittliche Erkenntnis der Tropologie. Die Tropologie ruft in die Nachfolge Christi. Hugo von St. Viktor (+ 1141) erklärt: „Indem wir darüber nachdenken, was Gott getan hat, erkennen wir, was wir selber tun sollen“, ein „factum“ verweist auf ein „faciendum“. Man geht davon aus, dass alles, was man allegorisch interpretieren kann, auch moralisch bedeutet werden kann.

So wird etwa das Zelt des Mose oder auch der Tempel des Salomo allegorisch auf Christus bezogen, tropologisch auf das menschliche Herz: in allen drei Fällen geht es um den Wohnsitz Gottes.

Die Tropologie geht davon aus, dass wir das, was sich einmal geschichtlich abgespielt hat, täglich innerlich in uns neu nachvollziehen müssen.

Einen ähnlichen Gedanken finden wir auch in den Paulusbriefen, wenn Paulus grundlegend betont, dass das, was im Indikativ über Christus gesagt wird, als Imperativ für den Christen gelten muss. Weil der Gipfelpunkt der christlichen Ethik die Liebe ist, deswegen kann man auch sagen, dass die Tropologie der Auferbauung der Liebe, der *caritas*, dient.

Stand am Anfang mehr die Allegorie im Vordergrund, wurde ihr im Laufe der Zeit dieser Rang mehr und mehr streitig gemacht. In späterer Zeit, in einer bereits christianisierten Gesellschaft mit weithin noch heidnischen Sitten, als die erste Begegnung verfliegen war, ging es zunächst um die Umkehr des Lebens. Deshalb trat im Mittelalter mehr und mehr die Tropologie hervor, die teilweise sehr stark auf das Mönchtum und das mönchische Leben zugeschnitten wird⁴⁴¹.

Der tropologische Sinn wird auch der moralische Sinn genannt. Hier geht es um die Handlungsnormen der Schrift. Die Anagogie ist die dritte Stufe der geistlichen Schriftauslegung. Anagogie kommt von „anágo“, was soviel bedeutet wie „aufsteigen“, „hinaufführen“, „emporheben“, „erhöhen“ oder „emporrichten“. „Anagogia aedificat spem“, so hieß es lapidar im Mittelalter. Schon die Väter sahen in der ersten Ankunft Christi ein Vorausbild seiner zweiten

⁴⁴¹ Vgl. Walter Kern; Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S.74-76.

Ankunft, ein Bild des Künftigen. So drückt es auch Paulus im ersten Korintherbrief aus, wenn er sagt, dass wir jetzt im Spiegel, später aber von Angesicht zu Angesicht sehen würden (vgl. 1 Kor 13, 12).

Für Origenes (+ 254) verweist das „evangelium temporale“ auf das „evangelium aeternum“, das mit der Wiederkunft Christi beginnt. Israel wird somit als Vorbild der Kirche angesehen, die irdische Kirche aber als Vorbild der himmlischen Kirche⁴⁴².

Der anagogische Sinn geht zurück auf die zukünftige Erwartung. Demnach enthüllen sich die Verheißungen in dem bereits Geschehenen. Unsere Zukunft lichtet sich bereits in der Vergangenheit. So wird die Stadt Jerusalem in ihrem Glanz das Sinnbild der Vollendung des Heiles in der neuen Welt, wird der Berg Zion die Residenz des Messias Königs. Wird Jerusalem als Vorbild der Kirche gedeutet, so haben wir den allegorischen Sinn, wird es jedoch als Vorbild der erlösten Gemeinde der Vollendung gedeutet, so haben wir den anagogischen⁴⁴³.

Wenngleich die ganze Heilige Schrift nach dem vierfachen Schriftsinn erklärt wird, so eignen sich einzelne Texte und Ereignisse jedoch dazu in ganz besonderer Weise. Das gilt vor allem für die Stadt Jerusalem. Historisch ist sie die Hauptstadt des Gottesvolkes, allegorisch die Kirche, tropologisch die menschliche Seele und anagogisch das himmlische Jerusalem. Dieses Grundschema kann freilich auch variiert werden, wenn etwa Jerusalem im Einzelfall auf Maria gedeutet wird.

Beliebt ist auch das Beispiel des Sieges Davids über Goliath. Das historische Ereignis des Alten Testaments meint allegorisch den Sieg Christi am Kreuz über den Teufel, tropologisch den Sieg des Gerechten über die Versuchungen des Teufels und anagogisch den Sieg Christi beim Jüngsten Gericht⁴⁴⁴.

Die vierfache Schriftauslegung, speziell die geistlichen Schriftsinne, sind freilich recht subjektiv. Dieser Subjektivismus wurde den Interpreten von Anfang an zum Vorwurf gemacht, so zum Beispiel schon von dem Neuplatoniker Porphyrios. Diese Gefahr hat auch Origenes nicht

⁴⁴² Vgl. ebd., S. 76 f.

⁴⁴³ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 150 f.

⁴⁴⁴ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 77.

übersehen und sich gewehrt, indem er festgestellt hat, die allegorische Schriftauslegung sei nur möglich im Glauben und im Geist der Kirche. Aber faktisch führte sie auch zu einer Vielfalt der Auslegungen, die eine Bedrohung der Einheit des kirchlichen Glaubens darstellte. Dem wollte Tertullian begegnen, wenn er die „regula fidei“ als Interpretationsnorm der Schrift bestimmte, wobei die „regula fidei“ die frühchristlichen Bekenntnisformulierungen, die Glaubensbekenntnisse bezeichnete. Hier geschieht das gleiche, was uns im zweiten Petrusbrief begegnet ist, nämlich dass die Schriftauslegung in die Kirche eingebunden wird⁴⁴⁵.

Kannte man auch während des ganzen Mittelalters die Methode der vierfachen Schriftauslegung, so hatte sie doch nicht überall den gleichen Stellenwert. Für Thomas von Aquin (+ 1274) beispielsweise ist der Literalsinn der einzige Sinn, der bei einer theologischen Argumentation Verwendung finden darf⁴⁴⁶.

Im lateinischen Abendland begann die Exegese erst im vierten Jahrhundert mit Hilarius von Poitiers (+ 367). Ihm folgte Ambrosius von Mailand (+ 397). Beide gehörten mehr der allegorisierenden Richtung an. Demgegenüber bemühte sich Hieronymus (+ 419) mehr um den Wortsinn.

Bedeutend ist im Abendland aber auch Augustinus (+ 430) als Exeget. Er wurde zum exegetischen Lehrmeister des Mittelalters, wenn er die Interpretationsregeln der Väter auswertete, ohne freilich Neues zu schaffen. Sehr aufgeschlossen zeigte sich im Mittelalter Albert der Große (+ 1280) für den Wortsinn und die literarischen Gattungen der Bibel. Sein Schüler, Ulrich von Straßburg (+ 1277), vertrat den Standpunkt:

„Vom Literalsinn her durch Übertragen gelangt man zum geistlichen Sinnpunkt. Darum ist die Festlegung der Wahrheit aus dem Literalsinn so unerlässlich, dass ohne dieses Fundament nichts Vollkommenes erreicht werden kann, was den geistlichen Sinn anbelangt“***.

Ähnlich sagt es Thomas von Aquin (+ 1274), wenn er erklärt: „Die geistliche Auslegung muss auf einer wörtlichen Auslegung der Heiligen Schrift beruhen; so wird man jeden Irrtum

⁴⁴⁵ Ebd., S.77 f.

⁴⁴⁶ Vgl.: Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.1, a.10, ad 1; vgl. Maximo Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S.77 f.

ver-meiden können. - Jeder Sinn der Heiligen Schrift beruht auf dem Literalsinn; nur aus diesem kann man Argumente ableiten, und nicht aus dem allegorischen. - Nichts Glaubensnotwendiges ist im geistlichen Sinn enthalten, was nicht auch ganz offenkundig durch den Literalsinn der Schrift gegeben ist⁴⁴⁷.

Hier gilt die Überzeugung Alberts des Großen: „Die Absicht des Verfassers, die im Text zum Ausdruck kommt, ist der Literalsinn“⁴⁴⁸.

Selbst Bonaventura (+ 1274), der sehr stark der Allegorie zuneigt, erklärt: „Wer den Literalsinn der Heiligen Schrift gering achtet, wird nie zu ihrem geistlichen Verständnis gelangen“⁴⁴⁹.

Einen Einschnitt in der Schriftauslegung bildet die Reformation. Martin Luther (+ 1546) lehnt die geistlichen Sinne ab und akzeptiert lediglich den Literalsinn als wirklichen Schriftsinn. Damit reagiert er gegen den Wildwuchs der geistlichen Sinne, wie er ihm in seiner Zeit begegnete. Luther erkennt dann als einzige theologische Erkenntnisquelle die Schrift an. Tradition und Lehramt weist er zurück, wobei er faktisch die ältere Tradition, die alten Glaubensbekenntnisse und die alten Konzilien und ihre Definitionen akzeptiert - in einer gewissen Inkonsequenz. Diese Inkonsequenz zeigt sich auch darin, dass er die Schrift im Sinne der Kirchenväter auslegt.

Hinsichtlich der Auslegung der Schrift vertritt Luther die Lehre von der „perspicuitas sacrae scripturae“, die Lehre von der Durchsichtigkeit der Heiligen Schrift. Er meint, die Schrift sei so klar, dass sie sich selber auslege. Der Maßstab der Auslegung ist für Luther endlich die Rechtfertigungslehre, das entscheidende Auslegungsprinzip und der Angelpunkt der Schriftinterpretation. Er ist der Meinung, dass es sich an der Rechtfertigungslehre entscheidet, ob ein Text „Christum treibt“. Die Rechtfertigungslehre versteht er als Kanon im Kanon.

Dagegen bestimmte nun das Konzil von Trient, dass auch die Tradition eine Glaubensquelle ist, und dass die Schrift nicht im Gegensatz zur kirchlichen Lehre ausgelegt werden darf. Das

⁴⁴⁷ Zit. nach Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel* Würzburg 1963, 143.

⁴⁴⁸ Zit. nach Wunibald Grüninger, ebd., 142.

⁴⁴⁹ Zit. nach Wunibald Grüninger, ebd., 143.

führte wiederum die Reformatoren, speziell in der protestantischen Orthodoxie, dazu, die Bedeutung der Schrift noch stärker hervorzuheben, wenn man nun die Schrift mit der Offenbarung Gottes identifizierte - Luther hatte die Bibel nur in der Verkündigung als Wort Gottes bezeichnet -, wenn sie demgemäß die Verbalinspiration vertrat und den Hagiographen nur als Schreibfeder des Heiligen Geistes verstand, wenn sie die Auslegung der Schrift lediglich auf das innere Zeugnis, auf das „testimonium Spiritus Sancti internum“ reduzierte und die „auctoritas“, die „auctoritas“ der Schrift ohne ihre kanonische Beglaubigung durch die Kirche, ihre „sufficiencia“ im Hinblick auf die Tradition und ihre „perspicuitas“, ihre innere Durchsichtigkeit, ihre Selbstauslegungskraft, nachhaltig betonte. Gerade das Letztere war freilich eine Behauptung, die jeder Erfahrung widersprach, denn in der nachreformatorischen Geschichte wurde die Zahl der christlichen Gemeinschaften immer größer, und das wegen des neuen Schriftprinzips.

In eine Krise geriet die protestantische Orthodoxie schon im 17. Jahrhundert durch die aufkommende Bibelkritik, deren tiefere Wurzeln schon im 15. Jahrhundert und im beginnenden 16. Jahrhundert zu suchen sind, die sich aber dann vor allem in der Aufklärung und im 19. Jahrhundert entfaltete⁴⁵⁰.

Die neuzeitliche Bibelkritik erlebte bereits ein Vorspiel im Humanismus des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit. Hier geht es allerdings erst um die sprachliche Fassung, noch nicht um die Inhalte. Das geschieht erst am Beginn des 17. Jahrhunderts, als die Sozinianer eine rationalistische Bibelerklärung entwickeln. Die Sozinianer leiten sich her von Fausto Sozzini (1537/39-1604). Es handelt sich hier um eine Sekte, die ihren Ausgang von Polen nahm und sich über ganz Europa verbreitete. Neben dem Schriftprinzip fordern die Sozinianer die Anerkennung der Vernunft als Glaubenskriterium. Die Vereinbarkeit mit der Vernunft gilt ihnen als entscheidender Maßstab. Was sich diesem Maßstab nicht einordnen lässt, wird preisgegeben, so etwa die Trinität und die hypostatische Union. Man opfert sozusagen die dogmatische Tradition, um die Autorität der Schrift und die Autorität der Vernunft im vollen Umfang erhalten zu können⁴⁵¹. Dabei wurden allerdings nicht die Wunderberichte der Bibel in Frage gestellt, da man ja nicht die Schrift mit der Vernunft kritisieren, sondern mit der Schrift und mit der Vernunft die Dogmen kritisieren wollte. Es geht hier also, wohl-

⁴⁵⁰ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 78-81.

⁴⁵¹ Vgl. Klaus Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert, München 1966, S. 54.

verstanden, nicht um Bibelkritik mit Hilfe der Vernunft - diese erfolgte später - sondern um Dogmenkritik mit Hilfe von Vernunft und Schrift. Die Kritik an der Schrift mit Hilfe der Vernunft erfolgte ein wenig später, zum ersten Mal durch den jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677). Dieser veröffentlichte im Jahre 1670 anonym den „Tractatus theologico-politicus“, in dem er die Bibel als ein rein menschliches Buch wie jedes andere literarische Werk beurteilte.

Die nächste Stufe dieser Entwicklung ist mit dem Namen des katholischen Priesters Richard Simon (1638-1712) verbunden, den man als Vater der historisch-kritischen Methode betrachtet. Er erkennt, dass die biblischen Erzählungen schriftliche Fixierungen älterer mündlicher Traditionen sind. Die Unsicherheit des Textes und die Divergenzen der Überlieferung betrachtet er als Argument gegen das Schriftprinzip der Reformatoren.

Die Anregungen Simons greift im protestantischen Raum Johann Salomo Semler (1725-1791) auf. Er polemisiert gegen die Verbalinspiration der protestantischen Orthodoxie und gegen die Identifikation von Schrift und Offenbarung. Den Kanon versteht er als geschichtlich gewachsene Größe, die Bibel legt er aus nach den Regeln der profanen Kritik.

Kräftige Impulse erhielt die Bibelkritik nun durch den Deismus, von dem man gesagt hat, er sei die „Religionskritik der Aufklärung“ (Ernst Troeltsch).

In diesem Kontext steht auch der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), dessen Werk Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) in den Jahren 1774-1778 als Fragmente eines Wolfenbütteler Ungenannten herausgegeben hat. Hier finden wir eine rationalistische Deutung der Wunder und eine Aufreihung vieler angeblicher Widersprüche in den Evangelien. Reimarus weiß unter anderem auch, dass Jesus sich als weltlich-irdischer Messias verstanden hat, und dass seine Jünger ihn nach seinem Tod zu einem geistlichen Erlöser umstilisiert haben. Den Rationalismus des Reimarus führt Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) weiter, wenn er die Wunder Jesu als bloße Sinnestäuschungen weginterpretiert und für die Auferstehung Jesu wie auch für die Totenerweckungen der Evangelien die Scheintodhypothese vorträgt⁴⁵².

⁴⁵² Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 81-85.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) führt den Ansatz Semlers fort, wenn er die Hermeneutik als allgemeine Kunstlehre des Verstehens begründet. Damit plädiert er dafür, dass die Texte aus dem Lebenszusammenhang ihres Autors und aus dem Geist seiner Epoche heraus zu interpretieren sind. Diese Hermeneutik will er auch auf die Bibel angewandt wissen⁴⁵³.

Ganz geprägt vom Deutschen Idealismus sind David Friedrich Strauß (1808-1874) und Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Die große Autorität dieser zwei Autoren ist Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831), für den die Geschichte nichts, die Idee aber alles bedeutet. Strauß interpretiert deshalb die geschichtlichen Erzählungen über Jesus als Mythen, als Einkleidung von Glaubensideen. Baur sieht im Dreischritt der Hegelschen Dialektik den Schlüssel zur Erklärung der Geschichte des Urchristentums: Judenchristen (These), Heidenchristen (Antithese) und Versöhnung beider Richtungen durch die frühe Kirche (Synthese)⁴⁵⁴.

In der liberalen Schule der Leben-Jesu-Forschung bzw. in der liberalen Exegese des 19. Jahrhunderts verlegte man sich ganz auf die Rekonstruktion des Lebens Jesu. Man erkannte hier, dass die Evangelien auf verschiedenen Quellen fußen, deren sich die Evangelisten bedient haben. Die heute noch gültige Zwei-Quellen-Theorie wurde damals erarbeitet. Man versuchte hier, zum irdischen Jesus vorzustoßen, bewies jedoch durch die Verschiedenheit der Jesus-Gestalten die Unmöglichkeit dieses Unternehmens, wie Albert Schweitzer (+ 1965) schließlich feststellte⁴⁵⁵. Albert Schweitzer begründet seinerseits die eschatologische Schule. Hatte die liberale Forschung das Reich Gottes als sittlich-innerliche Größe aufgefasst, so betrachtete man es nun als zukünftig.

Die religionsgeschichtliche Schule am Beginn des 20. Jahrhunderts wollte das Christentum einfach als Synkretismus aus orientalischen Religionen, aus Hellenismus und Spätjudentum verstehen.

Heute strebt man vielfach danach, die allegorische Interpretation der Schrift zu neuem Leben zu erwecken, wenn man von einer mehrdimensionalen Schriftauslegung spricht, um so die

⁴⁵³ Ebd., S. 85.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 85 f.

⁴⁵⁵ Vgl. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 21913, S. 620. Die erste Auflage erschien 1906 unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede“.

Bibel auch spirituell und theologisch zu erschließen. Dem liegt ein gewisser Überdruß an einer rein historisch-philologisch orientierten Exegese zugrunde⁴⁵⁶.

Es ist falsch zu behaupten, Luther habe die erste deutsche Bibelübersetzung geschaffen. Schon vor ihm gab es deutsche Übersetzungen. Allerdings hat er, Luther, dabei besondere sprachliche Fähigkeiten entfaltet und für eine große Verbreitung der Bibel gesorgt. Die populäre Sprache des Reformators sowie die Betonung des Schriftprinzips führten in kurzer Zeit zu einer weiten Verbreitung in Deutschland. Die Reformatoren bemühten sich dabei sehr um den Wortsinn. Das wiederum verleitete die Katholiken im 16. und 17. Jahrhundert, zur alten allegorischen Deutung zurückzukehren. Skeptisch gegenüber der literarkritischen und historischen Erklärung der Texte wandte man sich der patristischen Exegese zu⁴⁵⁷.

Eine besondere Rolle spielen in der Dogmatik die exegetischen Erklärungen der Väter, zumal wenn sie eine breite Übereinstimmung aufweisen. Nicht selten werden sie auch im Zusammenhang mit feierlichen Definitionen von Konzilien und Päpsten herangezogen.

Der Bahnbrecher der historisch-kritischen Methode der Auslegung der Schrift ist am Ende des Mittelalters Erasmus von Rotterdam (+ 1536). Er betont, dass die Kenntnis der biblischen Originalsprache unerlässliche Voraussetzung für die Erklärung der Texte ist. Er ist bemüht um die Ausarbeitung von getreuen Übersetzungen mittels der Handschriftenkritik. Für wichtig achtet er die Bestimmung der historischen Situation, zum Beispiel des Anlasses, der zur Abfassung einer biblischen Schrift führte, die Analyse der Literaturgattung, die Erforschung des Originalsinns von Wörtern und Redewendungen und die Berücksichtigung des Kontextes. In seinen Bibelausgaben ging er selber mit gutem Beispiel voran. Andererseits aber leitete ihn die Überzeugung, dass die kanonischen Bücher Mysterien enthalten, die ein kurzsichtiger und unreligiöser Exeget übersieht⁴⁵⁸.

Die historisch-kritische Methode darf man nicht grundsätzlich verdächtigen⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 91.

⁴⁵⁷ Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 144 f.

⁴⁵⁸ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, S. 143 f.

⁴⁵⁹ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, Nr.7.

Während man den Literalsinn wie auch den Realsinn zum strikten Schriftsinn zählt, unterscheidet man noch den erweiterten Schriftsinn, und zwar spricht man hier einmal von dem tieferen, dann vom gefolgerten und endlich vom angewandten Sinn.

Der tiefere Sinn wird auch der höhere oder der dogmatische oder der verborgene Sinn genannt. Er wird nur von Gott und nur von jenen Menschen erkannt, die auf besondere Weise erleuchtet worden sind. Allerdings muss er auf dem strikten Wortsinn aufbauen. Ein Beispiel für diesen tieferen Sinn findet sich etwa in Joh 11, 50-52, wo Johannes das Wort des Hohenpriesters Kaiphas „Ihr wisst nichts und bedenkt nicht, dass es für euch besser ist, wenn ein Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht“ als unbewusste Prophezeiung des amtierenden Hohenpriesters auffasst. Oder wenn die Kirchenväter in ältester Zeit den Wortsinn Jes 6, 3, also das Dreimal-Heilig, auf die göttliche Dreifaltigkeit beziehen. So wird eine Schriftstelle, die an sich klar ist, durch fortschreitende Offenbarung bzw. durch tiefere Eindringung voller und fruchtbringender ausgeschöpft.

Der gefolgerte Sinn lässt sich am besten veranschaulichen bei den marianischen Dogmen. So steht etwa von Marias Sündenlosigkeit ausdrücklich nichts in der Bibel. Mittelbar aber lässt sie sich ableiten aus der Begrüßung des Verkündigungsendgels „Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade ...“ (Lk 1, 28). Die Gnadenfülle schließt nämlich jegliche Sünde, sowohl die Erbschuld als auch die persönlichen Verfehlungen, aus. Diese Schlussfolgerung haben bereits die ältesten Kirchenlehrer gezogen, und von Anfang an erkennt das vom Heiligen Geist gelenkte Lehramt diese Konklusionen an. Der gefolgerte Sinn ist nur dann beweiskräftig für die Dogmatik, wenn er mit der allgemeinen kirchlichen Lehrtradition übereinstimmt. Die sich aus dem gefolgerten Sinn ergebenden Dogmen, die mit der mündlichen Erblehre übereinstimmen müssen, sind von Gott nur indirekt geoffenbart worden. Aber durch die theologische Forschung werden hier Glaubensschätze gehoben, die sich langsam, im Lauf der Geschichte, mit der Gnade Gottes enthüllen lassen.

Von dem tieferen Sinn sprechen wir auch bei der Stelle Gen 1, 26: „Lasst uns den Menschen machen ...“, wenn in der Dogmatik hier in der Mehrzahlform eine Andeutung des Mysteriums der Allerheiligsten Dreifaltigkeit gesehen wird.

Der angewandte Sinn endlich ist weder von Gott noch von dem inspirierten Verfasser abzuleiten, er stammt vielmehr von Menschen, die Worte der Heiligen Schrift zur Erbauung in li-

turgischen bzw. in Gebetstexten zusammenstellen. Dieser angewandte Sinn spielt auch oft eine Rolle in der Predigt sowie bei den geistlichen Schriftstellern. Mit ihm kann man keine dogmatische Beweisführung unternehmen, da er nicht biblisch, vielmehr immer nur rein menschlich ist. Aber auch in der Schrift begegnet uns dieser angewandte Sinn. So, wenn Paulus Röm 10, 18 ein Psalmenwort auf die christlichen Heilsboten bezieht, oder wenn das Pauluswort Gal 6, 17 „... ich trage die Wundmale unseres Herrn Jesus an meinem Leib“ in der Epistel vom heiligen Franz von Assisi (+ 1224) auf diesen Heiligen angewandt wird⁴⁶⁰.

Eine besondere Fundgrube für den angewandten Sinn begegnet uns in der Lauretanischen Litanei, in den zahllosen biblischen Anspielungen auf Maria. Aber auch sonst gibt es an den Festen der Heiligen in den liturgischen Texten nicht wenige Beispiele für diesen Sinn⁴⁶¹.

In der Väterzeit erarbeitete Origenes (185-254) eine methodische Grundlegung der Exegese. Dabei knüpfte er an die philosophische Wissenschaftstradition Alexandriens, von der bereits der hellenistische Jude Philo im ersten Jahrhundert bestimmt war. Es handelt sich hier um die sogenannte allegorische Interpretationsmethode. Diese gab es bereits seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert in der Anwendung auf Homer-Texte. Später wurde sie auch auf andere Texte angewandt. Sie geht vom Wortsinn aus, ist jedoch der Meinung, dass „die großen Dichter absichtsvoll ihre Dichtungen verschlüsselt haben“, dass in diesen Dichtungen „ein Wissen enthalten (ist), das der Masse ... der zur Bildung Unfähigen nicht zugänglich sein soll“⁴⁶². Durch die allegorische Auslegung soll das in der griechischen Dichtung verborgen Gesagte in seinem wirklichen Sinn erschlossen werden, was die vordergründige Aussage verbirgt, soll durch die Allegorie enthüllt werden⁴⁶³.

Philo von Alexandrien (+ 40 n. Chr.) wendet diese Methode nun auf das Alte Testament an, ohne freilich den Wortsinn in Frage zu stellen. Origenes übernimmt diese Methode für die christliche Interpretation des Alten und des Neuen Testaments. Nicht sklavisch, er baut sie vielmehr aus unter dem Einfluss der platonischen Anthropologie, nach welcher der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht. Daraus ergibt sich für ihn der dreifache Sinn der Schrift,

⁴⁶⁰ Wunibald Grüninger, *Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel*, Würzburg 1963, S. 153 f.

⁴⁶¹ Ebd., S. 155.

⁴⁶² Heinrich Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65, 1974, S.121-138; hier: S. 124.

⁴⁶³ Ebd.

nämlich der Wortsinn, der dem Fleisch entspricht, der moralische Sinn, der der Seele entspricht, und der vollkommenste Sinn, der dem Geist entspricht. So bezieht er etwa den Vers Joh 2, 13: „Das Pascha der Juden war nahe“ auf das jüdische Paschafest, auf Christus auf das Paschalamm und auf das Mahl der Seligen in der Vollendung.

Die Hermeneutik des Origenes (+ 254) wurde weiter ausgefaltet in der Lehre vom vierfachen Schrift-sinn, wie er uns zum ersten Mal bei Johannes Cassian (360-430/435) begegnet. Diese vierfache Schriftauslegung begegnet uns dann bis zur Reformation als normale exegetische Methode. Hier unterscheidet man neben dem Literalsinn drei geistliche Sinne, nämlich den allegorischen, den tropologischen und den anagogischen. Der allegorische hat es mit der Dogmatik zu tun, der tropologische mit der Moral, der anagogische mit der Eschatologie. Der allegorische bezieht sich somit auf den Glauben, der tropologische auf die Liebe und der anagogische auf die Hoffnung. Der berühmte Merkvers, der auf Augustinus von Dänemark (+ 1285) zurückgeht, drückt das so aus: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis, quid agas, quo tendas, anagogia“. Gewiss ist die Methode der vierfachen Schriftinterpretation heute überholt. Dennoch kann auch die gegenwärtige Exegese nicht davon absehen, dass der histo-rische Sinn der Schrift auch für das menschliche Leben fruchtbar gemacht werden muss. Es hat wenig Sinn, die historisch-kritische Exegese auf die Kanzel zu tragen⁴⁶⁴.

Hugo von St. Viktor (+ 1141) sagt: „Indem wir darüber nachdenken, was Gott getan hat, erkennen wir, was wir selber tun sollen“. Während die Allegorie darin besteht, dass durch ein „factum“ auf ein anderes verwiesen wird, besteht die Tropologie darin, dass durch ein „factum“ auf ein "faciendum" verwiesen wird, also auf etwas, das geschehen soll. In der Tropologie wird auf der Grundlage des Dogmas die christliche Anthropologie, die Ethik und die Spiritualität entfaltet. Bereits Origenes (+ 25) und Gregor der Große (+ 604) sind der Meinung, dass man alles, was man allegorisch interpretieren kann, auch moralisch deuten kann. Allego-risch werden so etwa das Zelt des Mose und der Tempel des Salomo allegorisch auf Jesus be-zogen, tropologisch auf das menschliche Herz: in allen drei Fällen handelt es sich um den Wohnsitz Gottes. Sehr deutlich wird bei Paulus die fundamentale Erkenntnis, dass das, was im Indikativ über Christus gesagt wird, als Imperativ für die Christen Gültigkeit hat. Gregor der Große betont, dass die Tropologie auch der Auferbauung der Liebe dient⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 69-72

⁴⁶⁵ Ebd., S.74 f.

Der vierfache Schriftsinn behält durchweg seine Gültigkeit von der Väterzeit bis zum Ende des Mittelalters, wobei sich allerdings das Interesse nach der Väterzeit von der Allegorie auf die Tropologie verlagerte. Das erklärt sich aus der Tatsache, dass es in älterer Zeit zunächst um den ersten Zugang zum Glauben ging, während es später in einer bereits christianisierten Gesellschaft um die Überwindung der heidnischen Sitten bzw. um die Umkehr der Herzen ging. Interessant ist dabei vor allem, dass die tropologische Exegese mit dem Entstehen und mit der Ausbreitung des Mönchtums stark auf das mönchische Leben zugeschnitten wurde⁴⁶⁶.

Schon in alter Zeit wurde der mehrdimensionalen Schriftauslegung Subjektivismus vorgeworfen, so beispielsweise von dem Neuplatoniker Porphyrios (+ Anfang 4. Jahrhundert). Origenes hat diese Gefahr ernst genommen und versucht, ihr zu entgehen mit dem Hinweis darauf, dass die allegorische Schriftauslegung nur im Glauben und im Geist der Kirche möglich sei. Allerdings führte sie auch in der Kirche durchaus nicht zu einheitlichen Ergebnissen, ihre Vielfalt bedrohte schon immer die Einheit des kirchlichen Glaubens. Tertullian (+ um 230) hat eine kirchliche Interpretationsregel aufgestellt, wenn er sagt, die „regula fidei“ müsse stets die Interpretationsnorm der Schrift sein, wobei er unter „regula fidei“ die frühchristlichen Bekenntnisformulierungen, knappe Glaubensbekenntnisse versteht. Diese Problematik wird allerdings schon viel früher gesehen, wenn bereits im zweiten Petrusbrief betont wird, dass die Schriftauslegung stets in der Kirche erfolgen muss⁴⁶⁷.

Für Thomas von Aquin (+ 1274) ist der Literalsinn der einzige, der bei einer theologischen Argumentation Verwendung finden darf⁴⁶⁸.

Luther (+ 1546) lehnt die geistlichen Schriftsinne ab und lässt lediglich den Literalsinn gelten. Er wendet sich damit gegen den Wildwuchs der traditionellen geistlichen Sinne. Darüber hinaus erkennt Luther lediglich die Schrift als theologische Erkenntnisquelle an, Tradition und Lehramt lehnt er kategorisch ab, ohne freilich ganz konsequent zu sein, wenn er etwa die alten Konzilien und Glaubensbekenntnisse als Norm akzeptierte. Immerhin weist er

⁴⁶⁶ Ebd., S. 75 f.

⁴⁶⁷ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 77 f.

⁴⁶⁸ Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.1, a.10, ad 1; vgl. Maximo Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 77 f.

aber der Schrift einen ausgeprägten Primat zu, was seinen Ausdruck in dem sogenannten „Sola-scriptura-Prinzip“ findet. Im Gegensatz zu der traditionellen Überzeugung von der authentischen Interpretation der Schrift durch das Lehramt vertritt Luther die „perspicuitas sacrae scripturae“, ihre innere Durchsichtigkeit, die seiner Meinung nach ein Lehramt überflüssig macht.

Endlich ist der entscheidende Auslegungsmaßstab für Luther die Rechtfertigungslehre, der Angelpunkt des Neuen Testaments schlechthin und somit auch der Schriftinterpretation überhaupt. An der Rechtfertigungslehre entscheidet sich auch für ihn die Frage, ob ein Text „Christum treibet“⁴⁶⁹.

Gegen die Reformation stellt das Konzil von Trient zwei wichtige Grundsätze auf, nämlich, dass die Schrift zusammen mit der mündlichen Tradition gesehen werden muss und dass sie nicht im Gegensatz zur kirchlichen Lehre ausgelegt werden darf.

Die Reaktion der protestantischen Orthodoxie darauf, also der protestantischen Schultheologie, die sich vom Ende des 16. Jahrhunderts an herausbildete, ist die, dass nun noch stärker als schon bei Luther die Bedeutung der Schrift hervorgehoben wird. Hier identifiziert man die Schrift mit der Offenbarung Gottes. Demgegenüber sieht Martin Luther etwa das Wort Gottes zunächst in dem „Verbum incarnatum“. Sofern dieses verkündet wird, wird das „Verbum praedicatum“ zum Wort Gottes. Also nicht das „Verbum scriptum“ ist für Luther bereits das Wort Gottes.

Eng mit der Gleichsetzung von Offenbarung und Schrift in der protestantischen Orthodoxie hängt deren Lehre von der Verbalinspiration der Schrift zusammen, woraus man schließt, dass alles, in der Schrift irrtumslos ist, weil der menschliche Verfasser nichts anderes ist als der „calamus“ des Heiligen Geistes. Damit verbindet die protestantische Orthodoxie die Lehre vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, die eigentlich auf Calvin zurückgeht, die Lehre vom „testimonium Spiritus Sancti internum“, in dem dem Einzelnen der Sinn der Schrift erschlossen wird. Damit verbindet sich wiederum in Abgrenzung von der katholischen Position die Lehre von der Autorität der Schrift, die sich als inspiriertes Wort Gottes selber ausweist, die Lehre von der Vollständigkeit der Schrift, die keinerlei Ergänzung

⁴⁶⁹ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 78 f.

durch die Tradition bedarf, und die Lehre von ihrer Durchsichtigkeit, wonach sie so klar ist, dass sie jedermann verstehen kann. Die entscheidenden Eigenschaften der Schrift sind damit die "auctoritas", die „sufficientia“ und die „perspicuitas“.

Diese biblische Hermeneutik geriet allerdings schon sehr bald, bereits im 17. Jahrhundert, in eine Krise, als die aufkommende Bibelkritik sich entfaltete. Das bedeutete für die Orthodoxie, dass sie sich nicht nur gegen die katholische Theologie abgrenzen musste, sondern auch gegen die neue Bibelerklärung der Aufklärung⁴⁷⁰.

Die Vorkämpfer einer rationalistischen Bibelerklärung sind die sogenannten Sozinianer, benannt nach dem Italiener Fausto Sozzini (1537/39-1604). Diese Sekte nahm ihren Ausgang von Polen, breitete sich dann aber über ganz Europa aus. Sie versteiften sich zunächst auf das Schriftprinzip, stellten aber neben dieses die Vernunft als Glaubenskriterium, die Vereinbarkeit mit der Vernunft. Demnach ist der authentische Interpret der Schrift für sie die ratio. Was ihr widerspricht in der dogmatischen Tradition und was sich nicht vernunftgemäß aus der biblischen Offenbarung erheben lässt, das wird ausgeschieden. Davon waren zunächst zwei Grunddogmen des Christentums, das Dogma von der Trinität und von der Inkarnation, betroffen. Man wollte freilich nicht die Autorität der Schrift opfern und glaubte, diese aufrechterhalten zu können. Dabei wurde das Vernunftprinzip nur dogmenkritisch, nicht gegenüber der Schrift, also bibelkritisch, eingesetzt, weshalb man die Wunderberichte der Bibel übernahm, zusammen mit der Schrift und mit der Vernunft kritisierte man die Dogmen.

Den nächsten Schritt, die Kritik an der Schrift mit Hilfe der Vernunft vollzog der jüdische Philosoph Baruch de Spinoza (1632-1677). Er betrachtete die biblischen Bücher als rein menschliches Werk. Als Aussageabsicht blieb übrig die Anleitung der Menschen zur Liebe und zur Gottesverehrung. Die Wunder suchte Spinoza natürlich zu erklären. Seine Auffassungen entwickelte Spinoza in dem 1670 veröffentlichten Werk „Tractatus theologico-politicus“⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 78-81.

⁴⁷¹ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 81-83.

Der eigentliche Vater der historisch-kritischen Methode ist Richard Simon (1638-1712), ein katholischer Priester, Franzose. Seine zwei Hauptwerke sind „Histoire critique du vieux Testament“ (1678) und „Histoire critique du nouveau Testament“ (1689). Simon erkennt bereits, dass die biblischen Erzählungen ältere mündliche Traditionen schriftlich fixiert haben, dass es schon vor der Schrift eine Tradition gab. Die textkritischen Unsicherheiten und Divergenzen in der Überlieferung des Bibeltextes verwendet er polemisch gegen das Schriftprinzip der protestantischen Orthodoxie. Simon versteht die historisch-kritische Methode als eine genuin katholische.

An Richard Simon knüpft Johann Salomo Semler (1725-1791) an und zieht daraus die Konsequenzen für das protestantische Schriftprinzip. Er gibt die Verbalinspiration auf sowie die Identifikation von Schrift und Offenbarung. Den Kanon versteht er als geschichtlich gewachsene Größe. Durch den Deismus, die Religionskritik der Aufklärung wurde die Bibelkritik in kleinen Schritten vorangetrieben. Eine wichtige Station ist dabei der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Sein Werk "Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes"⁴⁷² wurde vor allem für die deutsche Bibelwissenschaft bedeutsam. Diese Schrift wurde im 18. Jahrhundert von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) als „Frag-mente eines Wolfenbütteler Ungenannten“ herausgegeben und erregte zu seiner Zeit heftige Reaktionen. Es ist bezeichnend, dass dieses Werk erst im Jahre 1972 vollständig herausgegeben wurde. Das Hauptargument des Reimarus sind die angeblichen Widersprüche in den biblischen Berichten. Das bewegt ihn dazu, sie, diese Berichte rationalistisch zu erklären.

Einen Schritt weiter geht Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851), wenn er die Wunder Jesu als reine Sinnestäuschungen weginterpretiert⁴⁷³.

David Friedrich Strauß (1808-1874) versteht, im Bann des hegelianischen Idealismus, die geschichtlichen Erzählungen über Jesus als Mythen, als legendarische, an alttestamentliche Motive anknüpfende Einkleidungen von Glaubensideen.

⁴⁷² Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. von G. Alexander, Freiburg 1972.

⁴⁷³ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 83-85.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860) erklärt die gesamte Geschichte des Urchristentums mit Hilfe des Dreischritts der Hegelschen Dialektik. Die These ist für ihn das Judenchristentum mit Petrus an der Spitze, das am mosaischen Gesetz festhält, die Antithese ist das Heidenchristentum unter Führung des Apostels Paulus, das die Rechtfertigung aus dem Glauben verkündet, die Synthese, die Versöhnung beider Richtungen ist endlich die frühe Kirche, die den Unterschied von Juden- und Heidenchristen aufgehoben hat. Baur befragt alle neutestamentlichen Schriften nach diesem Prinzip.

In der liberalen Schule des 19. Jahrhunderts wird die Zwei-Quellen-Theorie der Evangelienklärung erarbeitet. Man erkennt, dass die Evangelien kein streng historisches Jesusbild liefern, sondern Jesus durch die nachösterliche Brille sehen. Man unterscheidet zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „kerygmatischen Christus“. In der Leben-Jesu-Forschung versucht man durch das Kerygma zum geschichtlichen Jesus vorzustoßen. So entsteht eine Reihe von Jesusbildern, in denen man vorgibt, den irdischen Jesus erfasst zu haben. Die Unmöglichkeit dieses Unternehmens wird dann schließlich durch Albert Schweitzer (+ 1965) in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“⁴⁷⁴ dargelegt.

Die von Albert Schweitzer begründete eschatologische Schule bemüht sich, Jesus vor dem Hintergrund des Spätjudentums mit seinen apokalyptischen Erwartungen zu sehen. An die Stelle der Reduktion des Christentums auf das Moralische wird hier eine Reduktion auf das Eschatologische vollzogen.

In der religionsgeschichtlichen Schule suchte man schließlich das Christentum aus seinen Parallelen, aus seinen angeblichen Parallelen, zu den Religionen der Antike zu verstehen und machte aus ihm einen Synkretismus aus den orientalischen Religionen, aus dem Hellenismus und dem Spätjudentum.

Eine scharfe Reaktion auf die liberale Bibelkritik des 19. Jahrhunderts erfolgte in der Dialektischen Theologie, die von Karl Barth (1886-1968) und Rudolf Bultmann (1884-1976) mit je verschiedener Stoßrichtung initiiert wurde. Die Grundthese ist hier die: Weil die christliche Offenbarung nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgeht, ist sie etwas völlig anderes als

⁴⁷⁴ Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ²1913, S. 620. Die erste Auflage erschien 1906 unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede“; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 86 f.

alle Religionen, gibt es zu ihnen keinerlei Analogien im Christentum, gibt es zu der christlichen Offenbarung keinerlei Anknüpfungspunkt in der Immanenz. Das Wort Gottes ruft den Menschen im Kerygma an und fordert ihn zur Entscheidung für Gott heraus. Das Entscheidende ist das Formale an der Offenbarung, gegenüber dem das Materiale völlig belanglos ist. Diese Position wird allerdings von Barth mehr und mehr aufgegeben zu Gunsten des Inhaltes der Offenbarung, was deutlich wird, wenn er eine vielbändige kirchliche Dogmatik als Hauptwerk verfasst hat. Bultmann hingegen kürzt die Botschaft des Neuen Testaments auf deren existenziale Interpretation. Angesichts der mythischen Gestalt des Neuen Testaments werden dessen Inhalte für ihn völlig irrelevant. Es geht ihm um den in den Mythen verborgenen Anruf der Liebe Gottes an den Menschen. Diese freizulegen, das ist die eigentliche Aufgabe der Exegese. Auch bei der Person Jesu begnügt Bultmann sich mit dem Dass seines Gekommenseins. Man hat mit Recht gesagt, die Entmythologisierung sei die Anwendung der Rechtfertigungslehre Luthers auf die Erkenntnis. Luther hatte die Rechtfertigung des Menschen nur aus Glauben ohne die Werke behauptet, Bultmann negiert die Absicherung des Glaubens durch die historische Forschung und betont das radikale Sich-Ein-lassen des Menschen auf das Kerygma, also eine Anwendung der Radikalität des rechtfertigenden Glaubens im Bereich des Wissens, sofern der Glaube nicht nur ohne die Werke, sondern auch ohne das Wissen dasteht.

Die Schüler Bultmanns haben jedoch wieder die Frage nach dem historischen Jesus aufgegriffen. So vor allem Ernst Käsemann seit 1953. Er betont, dass die Christusverkündigung zu einer bloßen Idee verflüchtigt wird, wenn sie nicht an den vorösterlichen Jesus gebunden ist, dass sich somit bei Bultmann das wiederholt, was bereits in der idealistischen Schule bei David Friedrich Strauß Gestalt gefunden hatte. Er knüpft wieder an an die Formgeschichte bzw. an die Traditions- und Redaktionsgeschichte⁴⁷⁵.

Das Konzil von Trient hebt in dem Reformdekret über die Vulgata und über die Schriftinterpretation folgende Gesichtspunkte nachträglich hervor. Die Schriftauslegung muss sich am Wortlaut der Schrift halten, die Schriftauslegung muss stets im Sinne der Kirche erfolgen, sie darf also nicht gegen den Schriftsinn, den die Kirche festhält, stehen, wobei keineswegs nur an Lehramtsäußerungen gedacht ist, das Urteil darüber, ob die Exegese den Normen der Kirche entspricht, steht dem Lehramt zu, ohne dass dieses, von Ausnahmen abgesehen, eine ver-

⁴⁷⁵ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4)*, Düsseldorf 1981, S. 88-90.

bindliche Einzelexegese vorlegt. Die Eingrenzungen der exegetischen Freiheit gelten nur für den Bereich des Glaubens und der Sitten⁴⁷⁶.

Die Entscheidung des Konzils von Trient nimmt das I. Vaticanum auf. Es modifiziert diese Entscheidungen jedoch ein wenig, wenn auf dem I. Vaticanum aus dem Reformdekret eine dogmatische Erklärung wird, wenn die Norm der Schriftinterpretation in Trient die gesamte kirchliche Tradition, auf dem I. Vaticanum das kirchliche Lehramt ist. Es setzt an die Stelle der negativen Norm des Tridentinums eine positive und legt die Exegese auf die lehramtliche Auslegung einzelner Bibelstellen fest. Eine Frucht dieser Einengung sind die vielen Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission am Anfang des 20. Jahrhunderts.

Eine gewisse Wandlung erfolgte durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ von 1943, wodurch die historisch-kritische Exegese offiziell Einlass in der katholischen Theologie erhielt, ja, sie wurde geradezu nun vorgeschrieben. Dann wird auch durch die Enzyklika der Exegese die Aufgabe zugewiesen, vor allem den theologischen Lehrgehalt zu eruieren.

Diese positive Einstellung wird durch das II. Vaticanum weitergeführt, wenn es die dienende Funktion des Lehramtes hervorhebt und die Priorität der Schrift gegenüber der Tradition und dem Lehramt, wenn es generell eine biblische Orientierung der Theologie fordert⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Vgl. Tridentinum: DS 1507.

⁴⁷⁷ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, S. 92-96.