



Denken im Glauben

Thomas Schumacher (Hrsg.) mit Beiträgen von Jörg Splett,
Gerhard Ludwig Müller, Reinhard Marx, Heinrich
Mussinghoff und Joachim Kardinal Meisner

Wortmeldungen

Thomas Schumacher (Hrsg.) mit Beiträgen von Jörg Splett, Gerhard Ludwig Müller, Reinhard Marx, Heinrich Mussinghoff und Joachim Kardinal Meisner

Denken im Glauben

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved

Hergestellt in Deutschland – Printed in Germany

© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - Stiftung - München 200

ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)

ISBN 3-936909-02-4 (inhaltsgleich mit Monographie ISBN 3-936909-98-9)

www.denken-im-glauben.de

Inhalt

Vorwort 7

Thomas Schumacher

Denken im Glauben
Zur Einheit von Glaube, Theologie und Lehramt 9

Jörg Splett

„Anthropo-Theologie“
Zum Dienst der Philosophie 23

Gerhard Ludwig Müller

Die Liturgie als Quelle des Glaubens 49

Reinhard Marx

Glaube und Wissen
Anmerkungen zu einem spannungsvollen Verhältnis 61

Heinrich Mussinghoff

Wozu brauchen wir theologische Fakultäten
an staatlichen Universitäten? 69

Joachim Kardinal Meisner

Epilog: Zeugen des Glaubens 79

Vorwort

Denken im Glauben ist ein Grundvollzug des gläubigen Menschen. Durchdringung und Reflexion sind für ein Leben im Glauben nicht verzichtbar. Daher „muß das Volk Gottes sein Glaubensleben ständig in sich selbst erwecken oder neu beleben, zumal durch eine immer tiefere Reflexion, die sich unter der Führung des Heiligen Geistes mit dem Inhalt des Glaubens selbst auseinandersetzt.“¹

Leben im Glauben, Heiligkeit oder Nachfolge Christi sind gewissermaßen Synonyme für die gelebte Antwort auf die Offenbarung Gottes. Dabei ist der Glaube ja nicht anders gegeben als in seiner akthaften Konkretheit. Gerade dies ist verstärkt in den Blick zu nehmen.

Eine Neuausrichtung ist erforderlich, die dem programmatischen „*duc in altum*“² zu Beginn des dritten Jahrtausends Rechnung trägt. Dies betrifft die Verkündigung, die Theologie wie auch die Sorge um den vitalen Glauben jedes Einzelnen, den es je neu zu entfachen und zu vertiefen gilt.

Die vorliegenden Beiträge umkreisen die Wirklichkeit des Glaubens und die Anforderungen, die sich heute daraus ergeben. Sie laden dazu ein, im Glauben zu denken, das eigene Glaubensleben von hier aus zu befruchten und andere im Glauben zu führen.

¹ Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (*Donum Veritatis*) vom 24. Mai 1990, Nr. 5 (AAS 82)

² Apostolisches Schreiben *Novo Millennio Ineunte* vom 6. Januar 2001 zum Abschluß des Großen Jubiläums, Nr. 1 et al.

Denken im Glauben

Zur Einheit von Glaube, Theologie und Lehramt

Glaube, Theologie und Lehramt scheinen nach verbreitetem Verständnis drei unterschiedliche, zumal entgegengesetzte Sphären zu markieren. Vom Glauben ist selbst in der Verkündigung nur selten zu hören. „Heiligkeit“ oder „Leben im Glauben“ sind keineswegs die prägenden Ideale im Leben der heutigen Zeit.¹ Glaube scheint für viele einen Bereich zu meinen, den man irrtümlicherweise vor bewußter Reflexion verbergen will oder den man an die dafür offenbar zuständigere Theologie wegdelegiert hat. Diese jedoch hat sich in weiten Teilen auf das Selbstverständnis einer Fachdisziplin zurückgezogen. Nicht auf Reflexion der zentralen Themen, Durchdringung und Gesamtinterpretation liegt daher das Gewicht; statt dessen stehen exemplarische Einzelthemen, akademische Übungen oder perspektivische Theologien (z.B. Theologie der Befreiung, Theologie der Religionen, Theologie nach Auschwitz) im Vordergrund. So kam es, daß sich die „Vernunft, anstatt die Spannung zur Wahrheit bestmöglich auszudrücken, unter der Last des vielen Wissens über sich selbst gebeugt hat und von Tag zu Tag unfähiger wurde, den Blick nach oben zu erheben, um das Wagnis einzugehen, zur Wahrheit des Seins zu gelangen“.²

¹Dagegen macht Johannes Paul II. deutlich: „Die Perspektive [visio], in die der pastorale Weg eingebettet ist, heißt Heiligkeit“; Apostolisches Schreiben *Novo Millennio Ineunte* vom 6. Januar 2001 zum Abschluß des Großen Jubiläums, Nr. 30

² *Fides et Ratio*, Nr. 5, spricht dies aus im Hinblick auf den Einsatz der Vernunft. Dabei hat die Enzyklika vor allem die Philosophie im Blick; in gleicher Weise ist dies jedoch auch für die Theologie festzuhalten.

Eine Durchdringung des Ganzen, Reflexion, Dialog und Verkündigung sind jedoch für ein Leben im Glauben nicht verzichtbar. Eine Neuausrichtung ist erforderlich, die dem programmatischen „*duc in altum*“³ zu Beginn des dritten Jahrtausends Rechnung trägt. Glaube, Theologie und Lehramt kommen erst dann zu ihrer Entfaltung, wenn sie als Ausdrucksformen eines selben und in ihrer perspektivischen Hinordnung aufeinander begriffen werden. Erst vom Glauben her kann auch ein angemessenes Verständnis von Theologie und Lehramt gelingen.

1. Begriff des Glaubens

„Glauben“ ist ein Wort der religiösen wie auch der Normalsprache. Der religiöse Wortgebrauch im Sinn einer Lehnübersetzung von πιστεύειν bzw. credere umfaßt sowohl ein washaftes „für wahr halten“ (fides quae creditur; geglaubter Glaube) als auch ein eher akthafes „vertrauen“ (fides qua creditur; glaubender Glaube). Beide Bedeutungsfelder erscheinen bereits im frühen Sprachgebrauch ineinander verwoben, so daß eine 3-wertige Grundstruktur von „jemandem etwas glauben“ besteht: A (Nominativ) glaubt dem B (Dativ) ein C (Akkusativ). Beide Bedeutungsfelder korrespondieren mit der Semantik von „Glauben“ in der profanen Sprache. In jener steht der kognitive Wortsinn (Erkenntnis, Urteil) noch ausdrücklicher im Vordergrund. πίστις im Sinne von „für wahr halten“ markiert einen bestimmten Grad von Gewißheit und rückt (platonisch)⁴ in die Nähe zu δόξα (bloße Meinung) im Unterschied zu ἐπιστήμη oder γνῶσις (wahres Wissen), das sicher gewußt wird. Hieraus wird eine Entgegensetzung von (hypothetischem) „glauben“ und (sicherem) „wissen“ begünstigt.⁵ „Glauben“ eignet dabei eine eher subjektive Gewißheit. Diese basiert oftmals auf einem

³ Novo Millennio Ineunte, Nr. 1 et al.

⁴ Tim 29c: Wie das Sein zum Werden, so verhält sich die Wahrheit zum Glauben; rep. VI 511,d-e: νόσις – διάνοια – πίστις – εἰκασία

⁵ In einem derartigen Sprachspiel könnte der Gegenstand des Glaubens allenfalls noch „eschatologisch“ verifiziert und auf diese Weise in Wissen überführt werden.

Vertrauen auf die Vertrauenswürdigkeit und Glaubwürdigkeit einer anderen Person oder einer Tatsache (Evidenz, Autorität, Treue). Eine (objektive) Restunsicherheit bleibt. Gerade hierin unterscheiden sich religiöse und profane Wortbedeutung am stärksten: „Glauben“ impliziert in der religiösen Sprache höchste Gewißheit, für die nicht nur eine hypothetisch-subjektive, sondern tatsächliche Geltung beansprucht wird (Wahrheit).

Innerhalb der Theologie gilt die Zusammengehörigkeit von akthafter und washafter Bedeutung als Vorbedingung dafür, um überhaupt sinnvoll von „Glauben“ zu sprechen. Konstitutiv für Wortgebrauch und Begriffsverständnis ist daher (1.) eine bejahende Aufnahme der Offenbarung bzw. die Zustimmung zur Glaubenslehre unter dem Aspekt ihres Wahrheits- und Geltungsanspruchs. Exemplarisch hierfür steht die augustinische Definition „Denken mit Zustimmung“⁶ im Sinne eines kognitiv-intellektiven Verständnisses von „Glauben“.⁷ Zugleich ist (2.) Gott als Ziel dieses Glaubens (propositionaler Gehalt; Intentionalität, die nicht ins Leere geht) zugleich der, der im Glauben bejaht und selbst gehört wird (*fides ex auditu*), auf den der Mensch als Hörer des Wortes gerichtet ist und dem er sich im Vertrauen hingibt. Die Zustimmung im Vollzug des Glaubens impliziert daher ein raumgebendes Sich-Öffnen für das Wort Gottes, ein Festmachen in Gott. Weder die akthafte noch die washafte Seite des Glaubens kann für sich allein bestehen: ein reiner Fürwahrhalteglauben wäre tot; die bloße aktuelle Zuständlichkeit eines indefiniten Gläubigseins wäre für sich allein leer. Glaube bezeichnet einen akthaften Vollzug, der immer eine bestimmte Richtung besitzt, einen konkreten Inhalt, der Wahrheit und Hingabe beansprucht. Beide Bedeutungsfelder erweisen sich als komplementär und konstitutiv für einen Begriff des Glaubens.

Die sprachliche Analyse zeigt die semantischen Grundelemente eines Begriffs des Glaubens und vermittelt ein erstes Verständnis. Diese Sicht bleibt jedoch vordergründig, ohne den Begriff in seinem Zusammenhang und seiner Tragweite umfassend zu

⁶ vgl. Thomas de ver. q14 a1 resp. „assentire autem a sententia dicitur“

⁷ vgl. Thomas S.th. II-II q4 a2 „credere ... immediate actus intellectus“

erschließen. Der geistige, akthafte, kognitive Bedeutungsgehalt weist bereits die Richtung für ein tieferes Verständnis; er verweist zugleich auf den eigentlichen Ort des Glaubens: den Glaubenden selbst in seiner als Glauben zu charakterisierenden Richtung auf Gott.

2. Glauben auf der Ebene des Glaubenden

Das Gott-Mensch-Verhältnis ist zuinnerst als Gründungsbezug zu bestimmen. Diese unüberholbare Grundrelation bildet den Hintergrund auch für ein adäquates Verständnis des Glaubens. Menschliches Sein ist zutiefst kreatürlich. Schlechthin nichts ist von dieser Geschöpflichkeit ausgenommen. Die Grundstruktur des Seienden ist daher letztlich als „nichts vor dem Schöpfer aus dem nichts“⁸ zu charakterisieren. *Creatio ex nihilo* bedeutet insofern den seinszumessenden Akt auch des ersten Anfangs, dem keine Wirklichkeit oder Möglichkeit einschränkend entgegensteht. Gerade aber insofern ist die ganze Wirklichkeit zugleich „ganz von Gott her“. In diesem unüberholbaren Apriori Gottes gründet die grundsätzliche Asymmetrie des Gottgeschöpflichen Verhältnisses.

Zuhöchst ist der Mensch als Teil der geschaffenen Wirklichkeit so sehr von Gott her, daß er ist „wie Gott“ und sich dabei als Gegenüber und Partner Gottes findet: ganz von Gott her, ganz auf Gott hin. Dieser geistig-freie In-sich-Stand zeichnet menschliches Sein vor allem aus. Der schöpferische Ruf fordert die Antwort des Geschaffenen. Daher ist das Schöpfungsverhältnis zugleich als Freiheitsverhältnis zu bestimmen: kreatürliche Freiheit steht im Anruf des Schöpfers (Sollen), dem sie im Maß ihres Hörens antwortet (Freiheit), darin sich selbst vollzieht (Akt) und so die eigene Gestalt verwirklicht (Leben, Werden, Geschichte).

⁸ Erich Przywara, *Analogia Entis I*, führt die Bestimmung von kreatürlichem Sein als *potentia oboedientialis* näher aus: als negative (nichts vor dem Schöpfer aus dem nichts), positive (ganz von Gott her) und aktive Potentialität (Gegenüber Gottes).

Menschliches Sein ist daher nicht eigentlich vor allem als Substanz nach Maßgabe dinglicher Gegenstände, sondern wohl zutreffender im Sinne des „Vollzugs intentionaler Akte“ (Sche-ler) zu bedenken. Heidegger spricht hier vom „Dasein“⁹, zu dessen Beschreibung andere Grundbestimmungen erforderlich sind als bei der Untersuchung dinglichen Seins. Während letzteres durch Kategorien bezeichnet wird, weist menschliches Sein einen anderen Charakter auf, der erst in den Existentialien („Seinscharaktere des Daseins“) zur Sprache kommt. Der Mensch ist eine komplexe Wirklichkeit: Anthropologie stellt gewissermaßen den Ernstfall der Metaphysik dar, indem sie Kategorien, Existentialien und Transzendentalien auszulegen hat und somit alle Seinscharaktere umfaßt.

Das für den Menschen charakteristische „im Akt sein“ (actus primus),¹⁰ das sich aus dem geistig freien In-sich-Stand (Person) ergibt und in einer grundsätzlich dialogischen Grundbefindlichkeit zum eigenen Seinsgrund zum Ausdruck kommt, erhält im Akt des Glaubens eine konkrete Ausprägung: Dieser setzt auf das Gründungsverhältnis auf; im Unterschied zum rein ontischen „ist“ geht es hierbei jedoch um eine bewußte Vergewärtigung, eine geistige Aktivität. In dieser holt der Mensch seine Gottbezüglichkeit als ganze noch einmal ein, erwägt und umkreist diese (rational, diskursiv, intuitiv, existentiell) und gewinnt dabei ein (Gesamt-)Verständnis von sich, von der Welt und von Gott, in das er sich vertiefend je mehr hineinlebt und dabei selbst immer stärker zu einem Glaubenden wird, der mit seinem Leben Zeugnis gibt. Die Intentionalität dieser bewußten Bejahung zielt auf Gott selbst: Nicht nur als Realisierung jener Bezüglichkeit, die bereits mit der Schöpfung gegeben ist, sondern gleichermaßen hinsichtlich der ökonomischen oder übernatürlichen Ordnung, in der sich Gott seiner Schöpfung in

⁹ Heidegger bezeichnet als „Existenz“ (später: „Ek-sistenz“) „das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht“ (Was ist Metaphysik?). Diese Bestimmung zielt auf einen innersten Kern im Menschen.

¹⁰ „sein“ heißt: „sich vollziehen“; für Lebewesen heißt „sein“ „leben“; was bedeutet es für den Menschen darüber hinaus?

einem geschichtlichen Akt selbst mitgeteilt hat (Offenbarung).¹¹ Die ökonomische Trinität ist die immanente.¹² Hierin gründet die Einheit natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Dies wird in dem einen Akt des Glaubens als ganzes umgriffen.¹³

Für den Glauben bleibt das unüberholbare Apriori Gottes und damit die grundsätzliche Asymmetrie des Gott-geschöpflichen Verhältnisses kennzeichnend: Das grundsätzliche Apriori Gottes (Schöpfung, Offenbarung, Gnade), dem das Hören des Menschen (Gehorsam des Glaubens, *fides ex auditu*) entspricht, der zur Antwort berufen ist. Glaube bezeichnet ein Freiheitsverhältnis von beiden Seiten und trägt den Charakter des Wagnisses: Schöpfung und Offenbarung ereignen sich ja keineswegs notwendigerweise, etwa nach Art einer Emanation, sondern sind Taten Gottes, der in Freiheit die Wirklichkeit konstituiert, dieser sich in einem neuen Akt der Freiheit selbst mitgeteilt und den Menschen angesprochen hat. Dem entspricht auf der geschöpflichen Seite die Freiheit des Menschen: Die Annahme seiner selbst, in der die kreatürliche Freiheit dem Anruf des Schöpfers antwortet, sowie die Annahme des Wortes, als das Gott sich in seiner Selbstmittelung ausgesagt hat. Glaube ist als Freiheitsgeschehen wesentlich dialogisches Ereignis.

Der Akt des Glaubens ist Ausprägung und Verwirklichung des „im Akt sein“ des Menschen in einer ganz konkreten Weise. Diese akthafte Befindlichkeit läßt sich daher als Existential des Menschen bezeichnen. So aber kann wie etwa in der Sittlichkeit auch im Glauben ein für den Menschen proprietärer Seinscharakter erblickt werden. Glauben ist nicht irgendein Akt des

¹¹ Entsprechend unterscheidet das Erste Vatikanische Konzil zwei Erkenntnisordnungen: „*duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum*“ (sessio III, *constitutio dogmatica de fide catholica, caput IV*).

¹² vgl. Rahner, *MySal* Bd. II, S.336 ff.

¹³ Den Gebrauch des Wortes „glauben“ nur auf den übernatürlichen Aspekt zu beschränken, würde dem Phänomen nicht gerecht; der eine Akt des Glaubens zielt auf Gott (als solchen und nicht nur unter einer bestimmten Rücksicht) und umfaßt daher natürliche und übernatürliche Aspekte im akthafte Vollzug zugleich.

Geistes, sondern ein Grundakt und daher eine Grundbestimmung menschlichen Seins: Glauben ist Existential.

Den Glauben zeichnet seine intentionale Eigenschaft aus. Als Akt ist er immer konkret und präsentisch. Diese Konkretheit impliziert zugleich seine Washaftigkeit als grundlegende Eigenschaft. Die Wirklichkeit, die der Glaubende in seinem Glauben bejaht, ist sachverhaltig und washaft, gestalthaft und inhaltlich. Gott, der im Glauben geglaubt wird, wird im Vollzug dieses Aktes konkret-washaft geglaubt. Etwas oder jemanden zu glauben, setzt ein gewisses Verständnis von diesem etwas oder jemand voraus, wie auch bei einer Erkenntnis nicht der Gegenstand selbst, sondern ein Bild des Gegenstandes im Subjekt präsent wird. Der konkrete Glaube des Menschen hat seine Propositionalität. Auch in dieser Tatsache äußert sich seine komparativische, unabschließbare Grundeigenschaft des „je mehr“. Er ist stets auf Vertiefung gerichtet: Glauben setzt immer neuen Glauben. Hierin liegt eine strukturelle Entsprechung von Erkenntnis und Liebe. Er bleibt daher unabgeschlossen. Die Realisierung des Gott-geschöpflichen Verhältnisses, das Hören des Wortes, die Aneignung der christlichen Botschaft ist ein Prozeß, der an kein Ende kommt und mit der Reichweite des Lebens einhergeht. Unabschließbar ist er schon deshalb, weil er aufgrund seiner besonderen Proposition (*Deus semper maior*, Inkommensurabilität) an kein Ende kommen kann. Unabschließbar ist er aber auch, insofern der Dialog nicht endet, wengleich sich die Gestalt wandeln mag (*status viatoris, visio beatifica*).

3. Glauben in der Perspektive des Mit-Seins

Glauben in seiner akthaften Konkretheit ist nicht zuerst als Ergebnis eines spekulativen Nachsinnens des menschlichen Geistes zu verstehen, sondern findet seine Entfaltung im welt-haften Kontext: innerweltlich-dialogisch, im Raum des Mit-Seins, vermittelt von Mensch zu Mensch. Dieser genügt ja nicht korrespondenzfrei sich selbst; er steht je schon in vielfältigen

Bezügen: seine Situation ist „zwiefältig“¹⁴ in Weltbezug und personalem Mit-Sein. Dieser Bezug ist auch und wesentlich ein sprachlicher. Den Menschen zeichnet es aus, Sprache (λόγος) zu haben. Das geistige Leben des Menschen ist mit der Sprache innigst und unlösbar verknüpft.¹⁵ Grundstruktur der Sprache ist der Dialog; das Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem „interpersonalen zwischen“ führt.¹⁶ Dieses „zwischen“ subsistiert nicht als eigenständiges Drittes, sondern bezeichnet das gelebte Mit-eins der Mitseienden selbst, die in der Kommunikation ihres Gedankenaustauschs übereinkommen und hierin eine gewisse Unmittelbarkeit zueinander erreichen: „in Sprache und Antlitz“.¹⁷

Der Mensch in seiner werdehaften Gestalt (ergastulum) empfängt sich (genetisch, sprachlich) nicht anders als durch den anderen Menschen. Hierin ist auch die Gott-Geschöpf-Dialogik vermittelt.¹⁸ Ein Mensch kommt dazu, die Welt und sich anzunehmen, indem er diverse „etwasse“ erfährt und darin die Annahme seiner selbst in der Annahme durch den Anderen mit vollzieht. „Der Mensch wird am Du zum Ich“.¹⁹ Im dialogischen Kontext ereignen sich Werden und Veränderung der Person. Theunissen beschreibt diesen Prozeß als „Veränderung“: daß sich nämlich der Mensch, der sich vom Anderen betreffen läßt, fortan auf andere Weise sein Sein vollzieht und sich selbst ändert.²⁰

¹⁴ Die Situation des Menschen ist zwiefältig entsprechend der „Grundworte“, die er sprechen kann. Buber kommt zur Unterscheidung der Grundworte „Ich - Du“ und „Ich -Es“ (vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Werke Bd. 1, München 1962).

¹⁵ Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Schriften I, München 1963, Fragment 2

¹⁶ Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Werke I, München 1962, S. 405: „Sphäre des Zwischen“ als „Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“; „ihre Entfaltung nennen wir das Dialogische“ (S. 272)

¹⁷ Bernhard Welte, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg 1982, S. 48

¹⁸ Vgl. *Gott als wahres und letztes Du*; Ebner, *Fragment 2*, S.94

¹⁹ Buber, *ebd.* S. 97

²⁰ M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965

Dieser Andere muß sich jedoch selbst mitteilen, sich frei offenbaren. Er ist ja nur äußerlich dem welthaften Zugriff preisgegeben. Er muß sich also selbst zeigen – von Freiheit zu Freiheit. Er selbst ist dabei nicht eigentlich direktes Objekt. Er gibt sich, indem er anderes gibt; indem er von anderem spricht, teilt er sich selbst mit. Was weiß man also vom Du? – „Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr“.²¹

Der Dialog ist der Ort des Zeugnisses. Der Glaube des Einen wird für den Anderen hierin ansichtig und vernehmbar. „Das Zeugnis deines Geistes wird also so im Raume meines Daseins erklingen, daß in diesem meinem Daseinsraum eine Resonanz entsteht“²² – ein Gegebensein, für das man sich öffnen und von dem man sich betreffen lassen, das man in Freiheit annehmen kann. Das Zeugnis mag mehr oder weniger aus sich heraus evident sein; es bleibt Zeugnis und Botschaft dieses konkreten Zeugen: Es wird ihm geglaubt.

4. Glauben im Raum der Kirche

Das Zeugnis des Glaubens meint nicht die Vermittlung metaphysisch-apriorischer Erkenntnis; die οἰκονομία Gottes ereignet sich konkret in der Geschichte. Der heutige Zeuge für Jesus Christus steht in der Tradition jener, die damals dabei gewesen sind und zum Glauben kamen. Erst durch ihr Zeugnis, die Weitergabe dessen, was sie gehört (Offenbarung) und was sie verstanden haben (Hermeneutik), ist der Glaube durch die Geschichte zu uns gelangt (Schrift, Tradition). Insofern aber nimmt er auch den heutigen Menschen hinein in die Gegenwart der geschichtlich konkreten Selbstmitteilung Gottes. Der Glaubende ist in der Gemeinschaft der Kirche gewissermaßen unmittelbar mit den ersten Zeugen verbunden: nicht nur mittels einer Wolke von Zeugen durch die Geschichte, sondern in der direkten Gegenwart Gottes kraft des Heiligen Geistes (Gnade). Der heute Glaubende wird so zum präsentischen Hörer des

²¹ Buber, ebd. S. 84

²² Welte, ebd. S.57

Wortes, das er im Glauben annehmen und fortan selbst bezeugen kann.

Träger des Glaubens ist die Gemeinschaft der Glaubenden; nicht als eine Gemeinschaft, die sich aus ihren Mitgliedern selbst konstituieren könnte, sondern als das im Heiligen Geist versammelte Volk Gottes. Die akthafte Unmittelbarkeit des Glaubens im einzelnen Gläubigen, der in seinem Glaubensverständnis zugleich einen Sinn für den Glauben entfaltet und Wahrheit grundsätzlich zu erkennen vermag (*sensus fidei*), korrespondiert mit dem Austausch über den Glauben zwischen den Glaubenden im Raum der Kirche (*sensus fidelium, communio sanctorum*). Aufgrund der Teilnahme des Volkes Gottes an Christus und damit auch an seinem Amt ergibt sich der feste Stand und der Verbleib im Glauben: „Die Gesamtheit der Gläubigen... kann im Glauben nicht irren“ (LG 12).

Unter den Zeugen traten die Kirchenväter, später die sogenannten Theologen hervor. Diese haben den Glauben in der Kirche in besonderer Weise gefördert. Dabei haben sie sich als besonders qualifizierte Träger des Glaubens erwiesen (Feststehen im rechten Glauben, Heiligkeit des Lebens, Anerkennung durch die Kirche). Die Gabe des Lehrens gilt seit Beginn als Charisma. Viele dieser Lehrer gerade in der alten Kirche sind zudem Träger des Amtes. Als Nachfolger der Apostel handeln sie an Christi statt, der ja selbst der Lehrer, Hirte und Priester seiner Kirche ist (LG 21): *ubi episcopus, ibi ecclesia*.

Die apostolische Sendung erstreckt sich auf alle Dimensionen und Ausprägungen des kirchlichen Lebens. In Ausübung des Lehramts (*magisterium ecclesiasticum*) stellen die Bischöfe gewissermaßen in ihrer Person die Einheit im Glauben sicher. Das Lehramt ist damit so etwas wie die Stimme der Kirche zu Fragen des Glaubens der Kirche. Es gipfelt in der feierlichen Verkündigung einer bestimmten Glaubenswahrheit, die der Papst in Einheit mit dem Kollegium der Bischöfe und der gesamten Kirche vollzieht. Viele Entscheidungen des Lehramts sind jedoch keineswegs feierlich und dennoch bindend; viele sind aber auch keineswegs als „letztes Wort in der Sache“ zu

verstehen, sondern stellen vielmehr „eine Art einstweiliger Verfügung“²³ dar, um den Glauben, die Gläubigen und die Kirche zu schützen (vgl. z.B. Antimodernismus, Bibelkommission). Das Ringen um die Wahrheit, Hören und Verstehen, bleibt je neu aufgegeben. Kirchliches Lehramt ersetzt nicht den Glauben, der von seinem Wesen her akthaft, personal und ekklesial ist.

5. Glauben und Theologie

Glauben ist *actus humanus*, akthaft-washafter Vollzug mit geistig-intentionalem Charakter. Indem sich der Glaube auf Gott als sein letztes Ziel richtet, impliziert er zugleich ein bestimmtes Verständnis des Menschen von sich und der Wirklichkeit. Diese Intentionalität hat einen kognitiven Charakter (Wahrheit). Der Vollzug des Glaubens schließt daher auch ein reflexives und sprachliches Nachsinnen des Menschen auf seinen Glauben der akthaften wie auch der washaften Seite nach ein. In einer diesem menschlichen Grundvollzug entsprechenden Weise wurde Theologie in der alten Kirche als Reflexion über den (offenbaren) Glauben, ein geordnetes Wissen und Verstehen dieses Glaubens (z.B. bei Klemens, Origines) angesehen, auch wenn das Wort „*θεολογία*“ zunächst noch die allgemeine Gotteslehre im Unterschied zur heilsgeschichtlichen Offenbarung („*οἰκονομία*“) bezeichnete. Kirchlicher Verkündigungsdienst (Lehramt) und theologische Tätigkeit (z.B. Schriften) waren zunächst weitgehend in der Person des Bischofs integriert. Mit dem Mittelalter bildete sich eine akademische Disziplin (Wissenschaft, Universität) und damit eine Trennung von Theologie und Amt aus. Die Trennung einer Fachphilosophie von einer Fachtheologie führte zur Notwendigkeit einer nachträglichen Verhältnisbestimmung zwischen beiden Disziplinen: bei Thomas noch als wechselseitige Verwiesenheit bestimmt, dominieren später Entgegensetzung und Desintegrati-

²³ Joseph Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, S. 94. Vgl. die Präsentation der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990

on. Theologie hat sich als Fachwissenschaft etabliert; keineswegs aber kann ihr originärer Ort im lebendigen, akthaften Glaubensvollzug verleugnet werden, ohne daß die Theologie als reine Fachdisziplin zu einem entäußerten (z.B. historischen, archäologischen, ethischen oder sozialinteressierten) Torso verkommt.

Fachtheologie kann sich ihr Materialobjekt nicht selbst generieren. Glaube und Verkündigung bilden das Fundament und das bleibende Maß der Theologie. Theologie erweist sich gewissermaßen als Funktion oder Ausprägung des Glaubens, indem sie Sachverhalte ordnet, erhellt, auslegt und zur Sprache bringt. Die methodisch geleitete Reflexion auf den Glauben kann auf diese Weise einen wichtigen Beitrag für den Glauben selbst erbringen, indem sie die lebendige Glaubensreflexion des Glaubenden unterstützt; sie kann an der Auferbauung der Kirche mitwirken, etwa indem sie das Lehramt proaktiv nährt. Theologie gewinnt „auf reflexive Weise ein immer tieferes Verständnis des in der Schrift enthaltenen und von der lebendigen Tradition der Kirche unter Führung des Lehramtes getreu überlieferten Wortes Gottes, sucht die Lehre der Offenbarung gegenüber den Ansprüchen der Vernunft zu klären und schenkt ihr schließlich eine organische und systematische Form.“²⁴

Glaube, Lehramt und Theologie sind aufeinander angewiesen, wie auch die verschiedenen Subjekte, die Träger des Lehramts, Vertreter der Theologie und die übrigen Glieder des Volkes Gottes, aneinander verwiesen sind.²⁵ Es kommt um so dringlicher darauf an, die Theologie wieder stärker auf ihren originären Bezugspunkt hin zu orientieren und den Glauben in seiner lebendigen Fülle in den Blick zu nehmen,²⁶ statt einer „Verrechtlichung des Glaubensbegriffs“²⁷ Vorschub zu leisten.

²⁴ Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (Donum Veritatis) vom 24. Mai 1990, Nr. 21 (AAS 82)

²⁵ Ratzinger, ebd. S.92, verweist auf ein Dreiecksverhältnis anstelle des Dualismus Lehramt - Theologie

²⁶ Martin Heidegger, Was heißt Denken, Schriften Bd. 7, S.130 f.: „Vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht... *Interesse* heißt: unter und zwischen den

Sowenig die Philosophie einen Menschen aus dem Diskurs ausschließt, sowenig kann sich die Theologie vom Glaubenden absondern, ohne dabei selbst zu entarten (Häresie, Bedeutungslosigkeit, Glaubensverwaltung). Auch der Fachphilosoph unterscheidet sich von einem „unprofessionell“ philosophierenden Menschen nicht qualitativ. Beide sind auf dieselben Fragen ausgerichtet; der eine hat möglicherweise ein größeres Zeitbudget zur Verfügung, er hat seine relevanten Fähigkeiten stärker entwickelt oder eine größere Professionalität ausgeprägt. Letztlich aber sitzen beide im selben Boot. In ähnlicher Weise darf sich der Glaubende als Theologe verstehen, wie auch der Theologe sich und seine Tätigkeit nicht losgelöst vom Glauben definieren kann. Die Arbeit des Theologen entspricht einer „Dynamik, die dem Glauben selber innewohnt“.²⁸ Der Zugang zu den Grundfragen steht grundsätzlich allen Menschen offen. Somit ist der „Glaube der Einfachen“ keine „auf Laienmaße heruntergeschraubte Theologie“.²⁹ Die Fachtheologie bleibt auf einen Objektbereich gerichtet, der nicht anders als in akthaft vollzogenem Glauben gegeben ist. Theologie läßt sich somit wesentlich als Denken im Glauben charakterisieren. Diese ihre eigene Wirklichkeit muß ihr gegenwärtig bleiben. Ähnliches gilt für das kirchliche Amt: es muß von seinen Kernthemen geprägt bleiben. Lehramt in Ausübung des Hirtenamts soll den Glauben fördern.³⁰ Glaube, Theologie und Lehramt sind nicht in Abgrenzung gegeneinander, sondern in ihrem Zueinander zu verwirklichen. Andernfalls verfehlen sie sich selbst. Geschieht dies jedoch, sollte das zu der Vertiefung im Glauben beitragen, die ein Voranschreiten der Kirche auf dem Weg der Heiligkeit fördert.

Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren. Allein, für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu werden, was einen dann ebensowenig angeht wie das vorige.“

²⁷ Ratzinger, ebd. S. 98

²⁸ Donum Veritatis, Nr. 7

²⁹ Ratzinger, ebd. S. 54

³⁰ Dies *ist* Pastoral.

„Anthropo-Theologie“ Zum Dienst der Philosophie

„Anthropo-Theologie“ hieß die Programm-Formel, unter der ich 1971 meine Lehrtätigkeit in Sankt Georgen begonnen habe.¹ Im Rahmen der programmatischen Selbstvorstellung eines Stiftungs-Instituts zur Förderung der Glaubenslehre legt sich – nach Jahren mündlicher und schriftlicher Entfaltung – der Rückgriff auf dies Grund-Konzept nahe, zu neuer Wiederholung. Die Kernthese lautet: Ernsthaftes Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer von Gott – und soll dies in wissender Bejahung tun.

I. Anthropologie und Theologie als philosophische Grunddisziplinen

Vielleicht bietet den besten Zugang eine denkgeschichtliche Besinnung: auf (philosophische) Anthropologie und (philosophische) Theologie als klassische Aufgabengebiete des abendländischen Denkens.

Daß wir es bei der Gotteslehre mit einer Grunddisziplin zu tun haben, dürfte unstrittig sein, jedenfalls insoweit historisch gemeint. Wilhelm Weischedel, der „Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie“ in einem eindrucksvollen Überblick dargestellt hat, schreibt in der Vorrede: „Die Frage

¹ Anthropo-theologie. zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen, in: ThPh 48 (1973) 351-370 = Kap. 6: Befreiendes Reden vom Menschen: „Anthropo-theologie“, in: J. Sp., Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1974, ⁵1981.

nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens. Und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus. Dieses richtet sich auf das Ganze des Seienden und damit zugleich, als Frage wenigstens, auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen eine so ausgezeichnete, das Ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist.“²

Schwieriger wird es hinsichtlich der Anthropologie. Während das Wort „Theologie“ wohl von Platon eingeführt wurde,³ kann man „Anthropologie“ nicht gleicherweise auf die Griechen zurückführen. Wo Aristoteles „vom ἀνθρωπολόγος spricht, meint er, was David Ross mit ‚gossip‘ übersetzt“,⁴ also jemanden, der als „Klatschbase“ gern über andere plaudert. Dann heißt ἀνθρωπολογεῖν zunächst einmal so viel wie: anthropomorph von Gott reden. Es meint also gerade eine bestimmte Weise von Theologie.⁵ Erst vom 16. Jahrhundert an bürgert sich der Name „Anthropologie“ ein, als Titel einer Humanwissenschaft, die einerseits Physiologie und Psychologie ist, andererseits (besonders in ihrer Affektenlehre) konkrete Ethik.⁶ Nach dem Ende des spekulativen Aufschwungs im Deutschen Idea-

² W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 2 Bde, Darmstadt 1971/72 I, XVIII.

³ Res publ. II 373 a. Siehe W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 12. – Demgemäß meint im ganzen Beitrag (anders als in den übrigen Kapiteln dieses Buchs) ‚Theologie‘ das philosophische Fach („rationaler / natürlicher Theologie“), nicht das Gesamt der Fächer und Disziplinen der theologischen Fakultät (die unterscheidende Schreibung ‚Theo-logie‘ würde hier den Bindestrich störend verdoppeln).

⁴ O. Marquard, *Anthropologie*, in: HWP 1, 362-374, 362.

⁵ So noch bei Leibniz in der *metaphys. Abhandlung*, Nr. 36: Gott ist „bereit, anthropologische Bezeichnungen zu dulden (souffrir des anthropologies).“ G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (A. Buchenau / E. Cassirer), Hamburg □1966, II 186 (*Philos. Schriften* [G. J. Gerhardt] 4, 462).

⁶ Vgl. J. Sp., *Philos. Anthropologie*, in: SM I 163-168 (dann auch in *Herders theol. Lexikon*); *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Hrsg. M. Landmann), Freiburg-München 1962 (1458 Nummern *Bibliographie von G. Diem*).

lismus wird die Anthropologie weithin zur Fundamentalphilosophie. Und im 20. Jahrhundert sah Max Scheler „die Probleme einer Philosophischen Anthropologie“ geradezu im „Mittelpunkt aller philosophischen Problematik“.⁷

Man hat darin ein typisches Merkmal der Neuzeit und besonders der Moderne sehen wollen. Doch erstens hat es seit alters – spätestens seit Aristoteles – „Fragen über die Seele“ gegeben; sie erhielten dann, erstmals wohl durch Melanchthon, den Namen „psychologia (rationalis)“. Darüber hinaus war traditionell die Philosophie als ganze „Lehre vom richtigen Leben“;⁸ kreist doch alles Philosophieren um die berühmten Grundfragen Kants: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Wobei die drei Fragen schließlich in die vierte münden: 4. Was ist der Mensch?⁹

Steht es aber so, dann geht es eigentlich nicht mehr so sehr um philosophische Disziplinen, sondern eher um zwei Grundentwürfe von Philosophie überhaupt. Wenn Philosophie „erste Wissenschaft“, das Unternehmen prinzipiellen, radikalen und so umfassenden Fragens ist, als Frage nach dem, was ist und was „ist“ ist: ist sie dann wesentlich die Frage nach dem Ursprung und der ursprünglichen Fülle des ‚ist‘: nach dem Göttlichen? Ist Philosophie also erstlich und so durch all ihre anderen Fragen hindurch (philosophische) Theologie?¹⁰

Oder ist Philosophie, gerade ob ihrer prinzipiellen Radikalität, zuerst die Frage nach sich, ihrem eigenen Fragen, bzw. nach dem Fragen und der Fraglichkeit dessen, der in ihr fragt: nach

⁷ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947, 8.

⁸ Siehe Theodor W. Adornos Protest gegen eine ideologische Theoretisierung, die als unwissenschaftlich wie unphilosophisch verwirft, was „für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sentiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben“. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. ²1962, 7. Vgl. 99: „Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus.“

⁹ I. Kant, *Logik*, Königsberg 1800, 25 (Werke [Weischedel] III 448).

¹⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* IV 1 und VI 1.

dem Menschen? Ist also Philosophie durch alle Probleme und Disziplinen hindurch entscheidend Anthropologie?

Gerät man in diese Alternative, dann wandelt sich unsere Fragestellung erneut. Zwei Grundentwürfe von Philosophie sind ihrerseits philosophische Grundentwürfe; denn Philosophie kann nicht von anderswoher entworfen werden; sie entwirft sich selbst. (Ernsthaft über – oder auch gegen – Philosophie reden bedeutet stets schon, daß der Redende seinerseits philosophiert.) Zwei Philosophien sind also zwei Weisen von Philosophie im Singular. Und in diesem Sinn ist Philosophie ein singulare tantum: es gibt nur eine. Freilich in kontroverser Vielfalt.

Ohne hier den (nicht erst heute beredeten) philosophischen Pluralismus als solchen zu diskutieren,¹¹ begnügen wir uns mit dem Hinweis, daß in der philosophischen Diskussion nicht durch Ausschluß, sondern durch Einbezug argumentiert wird. Zwei Philosophien liegen also nicht, gleichsam als geistige Areale, nebeneinander, stehen sich auch nicht eigentlich gegenüber, sie durchdringen sich eher wie Dimensionen. Beide bieten eine reflektierte Sicht des Ganzen, wobei zu diesem Ganzen die eigene und die Antwort des andern mit dazugehört. Ihr Unterschied ist darum letztlich der von Perspektiven, und ihre Diskussion – das macht sie so schwierig – geht nicht um Daten und Fakten als solche, sondern um deren Sinn und Stellenwert.

So erscheinen auch θεός und ἄνθρωπος, Theologie und Anthropologie, nicht als Alternative, sondern als Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken. Strittig ist dann die Frage, was ursprünglicher und angemessener sei, was mehr erhelle und weniger verstelle: Philosophie als anthropologische Theologie oder als theologische Anthropologie.

¹¹ Er zeigt sich wegen der Radikalität der Philosophie am deutlichsten darin, daß nicht nur die philosophischen Antworten verschieden ausfallen, sondern daß bereits das Selbstverständnis ihres Fragens, der Philosophie-Begriff, sich von Philosoph zu Philosoph ändert. – R. Spaemann, Philosophische Essays, Stuttgart (erw.)1994, 104-129 (Die kontroverse Natur der Philosophie).

Dabei ist jeder dieser Namen nochmals un-eindeutig, (zumindest) doppelsinnig und darum seinerseits strittig. Was ist anthropologische Theologie und worauf zielt sie: auf Anthropologie oder Theologie (wiederum: welcher Art)? Zielt sie auf den Menschen oder auf Gott? Und entsprechend: „Was ist und zu welchem Ende studiert man“ theologische Anthropologie?

II. Reden von Gott als Reden vom Menschen

Anthropologische Theologie – theologische Anthropologie. Beginnen wir mit dem ersten Konzept, einem Programm, das auch so formuliert werden kann: Theologie als Anthropologie – Reden von Gott als Reden vom Menschen. Was ist damit gemeint?

1. Eingangs war vom ἀνθρωπολογεῖν die Rede. Der Mensch redet menschlich von Gott, sein Wort über Gott spricht also sein Gottesbild aus, und dies sagt mindestens ebenso viel über ihn aus wie über seinen Gott.¹² Sagt es gar nur über ihn und seinen Gott etwas aus? Das hieße in Wahrheit: allein über ihn und nichts über Gott? (Zumal dann, wenn dessen Göttlichkeit gerade seine Unsagbarkeit wäre.)

Hier setzt die Religions- und Theologiekritik eines Xenophanes ein (oder hätte man eher zu sagen: seine kritische Theologie?), mit der berühmten Notiz: „Die Äthiopier stellen sich ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker blauäugig und rothaarig.“ Entsprechend würden die Ochsen, wenn sie malen könnten, oxsenähnliche Göttergestalten entwerfen.¹³ Hier wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke entgegengehalten.

¹² G. W. F. Hegel, Sämtl. Werke (Glockner) 11, 84: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.“ - „Daß jeglicher das Beste, was er kennt, / Er Gott, ja seinen Gott benennt“ (J. W. v. Goethe, Was wär' ein Gott... : Werke [Hamburger Ausg.] 1, 357).

¹³ Diels-Kranz Fr. 16 und 15. – Immerhin wäre er auf die theomorphen Götter (nicht allein) Ägyptens hinzuweisen.

Einen Schritt weiter geht theologische Selbstkritik, wenn sie auch den Gedanken zur Vorstellung rechnet, um so dem Gott des Menschen im weitesten Sinn Gott selbst als den „göttlichen Gott“ entgegenzustellen.

Das nächste ist mehr als ein Schritt, eher ein Sprung: „über die Linie“ zwischen theologischer Selbstkritik und prinzipieller Kritik an Theologie. Jetzt wird die Trennung von Gottesgedanke und Gott als solche zu einer Form von theologischem ἀνθρωπολογεῖν erklärt.

Nicht erst wie man über Gott redet, ist durch die eigene Situation bedingt, sondern schon, daß man es tut; daß der Mensch glaubt, es tun zu können - und zu müssen, entspringt seiner bislang unaufgeklärten „condition humaine“.

Mit diesem Schritt verbindet sich der Name Ludwig Feuerbachs. Ihm zufolge ist ein theologisches Verständnis von Theologie ein Selbstmißverständnis des Menschen. Die Wahrheit der Theologie wird in der Erkenntnis ihrer Unwahrheit offenbar, oder anders gesagt: ihre Wahrheit ist eine Wahrheit über den Menschen, nämlich, daß er in der Unwahrheit lebt: in der Illusion, es gebe Gott. Erst durch die Zerstörung dieser Unwahrheit kann er in seine Wahrheit gelangen. Die Wahrheit der Theologie ist also die Anthropologie. Und Anthropologie ist zuerst ein Wort über die Unwahrheit des Menschen, um ihn in die Wahrheit seiner selbst zu führen.

„Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen.“¹⁴

¹⁴ Sämtliche Werke (Bolin-Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt □1960ff. VIII 28f (Vorlesung in Heidelberg 1948).

Wie das geschieht, sei in knappstem Überblick anhand der Grundsätze der Philosophie der Zukunft von 1843 gezeigt.¹⁵ Danach ist es zunächst das Verdienst der spekulativen Philosophie (also Hegels), gezeigt zu haben, daß Gott nichts anderes ist als das Wesen der Vernunft selbst (6). Indem die Vernunft erkennt, daß ihr die Gottesprädikate eignen, wird, was im Theismus (widersprüchlicherweise) Objekt war, zum Subjekt (7). Gott wird, als selbständig existierendes Wesen, geleugnet, das Wesen dieses Wesens aber (seine Eigenschaften) zeigt sich als das von Mensch und Natur: der Pantheismus ist „die nackte Wahrheit des Theismus“ (14: 262).

Indes geschieht diese Leugnung der Theologie auf theologische Weise; das ist für Feuerbach der Selbstwiderspruch von Hegels Philosophie, in der „die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert“ werde (21: 277). Dieser Widerspruch zeigt sich vor allem darin, daß die gesuchte Versöhnung des sich entfremdeten Menschen einzig im Denken, als gedachte erreicht wird. „Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht“ (24: 282). Statt im Denken müssen Wirklichkeit und Wahrheit im Empfinden aufgesucht werden. Insofern nennt Feuerbach die von ihm entworfene Philosophie „das zu Verstand gebrachte Herz“ (34). Wahr und göttlich ist, was keines Beweises bedarf, und dies gilt nur vom Sinnlichen (38).¹⁶

Nicht mehr ein abstraktes Vernunft-Ich, sondern der konkrete Mensch wird Subjekt solchen Denkens. Damit wird die Wahrheit Fleisch und Blut und so erst Wahrheit (50-52). Fleisch und Blut aber ist der Mensch nicht als Einzelner, sondern als Ich

¹⁵ SW II 245-320. Im Text wird der Paragraph angegeben, nötigenfalls, nach Doppelpunkt, die Seitenzahl.

¹⁶ Man darf ihn jedoch nicht zu platt verstehen – auch nicht sein berühmtes Diktum „Der Mensch ist, was er ißt“: „Wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen“ (41: 304). Zur Erläuterung des „ist – ißt“ siehe SW X 41-67 (Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt). Vgl. A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973.

und Du. In dieser Differenz-Identität von Ich-Du hat das Denken nunmehr den wahrhaft absoluten Standpunkt gefunden (56).

Es hat damit jenen Standpunkt erreicht, von dem aus man die theologische Illusion nicht bloß zu zerstören, sondern auch in ihrer Entstehung zu erklären vermag. Sie zeigt sich nämlich als der Wunsch- und Trosttraum denkerischer Einsamkeit. „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott“ (60).

An die Stelle des geträumten Einen, zu dem der Einsame sich flüchtete, an die Stelle sodann des Monologs des einsamen Denkens tritt nun die Wirklichkeit des Dialogs zwischen Ich und Du (62), die Einheit des Menschen mit dem Menschen. Darin hat das alte Mysterium der Trinität sich in Tat und Wahrheit erfüllt (63).

2. Hier ist nicht der Ort, diese Position detailliert zu erörtern. Gewiß ist Feuerbachs Illusionismus Voraussetzung, nicht Resultat seiner Philosophie; gewiß stellen psychologische Herleitungen (obendrein hypothetisch) keinen logischen und metaphysischen Einwand dar.¹⁷ Doch sei jetzt nur eine Gegenfrage gestellt, und diese – ihm entsprechend – „psychologisch“: Methodisches Grundprinzip seiner Deutung ist das Axiom, nicht das Niedere sei aus dem Höheren, sondern das Höhere aus dem Niederen zu erklären; denn das Höhere mache das Niedere überflüssig, könne es also gerade nicht erklären, während das Minus nach dem Plus verlange.¹⁸ Was für ein Denken steht hinter einem solchen Prinzip?

Feuerbach sagt es selbst: „Alles entsteht nur aus Not, Mangel, Bedürfnis.“¹⁹ In der Tat, wenn Mangel und Not das Grundgesetz der Wirklichkeit bilden, dann regiert ausnahmslos Not-

¹⁷ Siehe M. v. Gagern, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue“ Philosophie, München-Salzburg 1970, bes. 309ff.

¹⁸ SW IV 261; VIII 179.

¹⁹ SW IV 261.

wendigkeit. Denn Freiheit ist immer Freigebigkeit.²⁰ Überflüssiges, Überschuß gibt es dann nicht²¹ – und das Höhere, das vom Niederen her sich aufweisen ließe, wäre nie mehr als die Illusion dieses Höheren: Wunschtraum, Fata morgana.

Wie weit übrigens ist nicht gerade Feuerbachs eigene Schilderung des Ich-Du: daß es Gott sei, von solchen Illusionen gezeichnet?²² – Hegel, den er kritisiert, hat in der Phänomenologie des Geistes das Ich-Du-Ereignis nüchterner bestimmt. Auch für ihn erscheint in der Erfahrungsgeschichte des zu sich kommenden Bewußtseins erst mit diesem Ereignis die Wahrheit der Religion: „Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen... ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen.“²³ Aber sie wissen sich statt als Gott als dessen Erscheinung.

Und auf dies Weniger (das dennoch mehr besagt: nämlich zwar bloß Erscheinen, doch von Wirklichkeit – statt bloß deren Anschein) will hier das Programmwort „Theologie als Anthropologie“ hinaus. Vom Menschen spricht das Reden von Gott nach unserer These nicht im Sinn eines bewußt zu machenden (Selbst-)Mißverständnisses des Menschen, sondern im Gegenteil eben insofern, als es – seiner prekären Situation nur allzu bewußtes – Reden von Gott ist.

²⁰ W. Kern, in: MySal II 497.

²¹ Das Fachwort für die Nicht-Notwendigkeit des Endlichen: „Kontingenz“, enthält bezeichnenderweise einen ähnlichen Doppelsinn wie „überflüssig“; es besagt einmal „Zu-fälligkeit“, sodann aber auch „Geglücktsein“. Für ein Denken der Freiheit hat eben alles Begegnende den „erstaunlichen“ Charakter des Nicht-Selbstverständlichen.

²² Selbst die „Anthropologie“ der Zauberflöte geht nur so weit zu sagen: Ich und Du, „Weib und Mann / reichen an die Gottheit an.“ – Freilich sei nicht unterschlagen, daß später Feuerbach selbst erkennt und ausspricht, daß mit der Leugnung eines selbständigen (transzendenten) Gott-Subjekts auch die göttlichen Prädikate andere werden. Ich und Du oder auch die Menschheit als Gattung sind dann nicht mehr Gott, sondern gerade der Mensch. Sich hier nach den klassischen Gottesprädikaten (etwa Unsterblichkeit) zu sehnen bedeutete eben jenes religionsbildende Verfangensein in Illusionen, dem die Reife der Unterscheidung von „eingebildeten und vernünftigen Wünschen“ (SW VIII 350) noch fehlt.

²³ S.W. 2, 516.

Das Gemeinte sei an einem häufig angeführten Thomas-Wort verdeutlicht: Nimmt man „Sein“ im Sinn von wirklicher Existenz, „dann können wir Gottes Sein nicht wissen, sowenig wie sein Wesen“, sondern nur im Sinn sprachlicher Setzung. „Wir wissen nämlich, daß dieser unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen ‚Gott ist‘.“²⁴ Anders gesagt, wir gelangen nicht zu Gott selbst, sondern nur (dies allerdings – wie jetzt nicht zu beweisen²⁵ – mit Recht) zu unserm Satz über ihn: also nur zu uns.

Sobald man diese Differenz vergäße, und das gesagte Sein Gottes mit dem gemeinten (wirklichen) Sein identifizierte, hätte man die Erscheinung Gottes mit ihm selbst gleichgesetzt. Und das wäre nicht bloß ein einfacher Irrtum: Verwechseln wir ein Bild mit dem, den es vorstellt, dann kehrt sich die Bildfunktion gerade in ihr Gegenteil. Das Bild stellt ihn dann für uns nicht mehr vor und verstellt ihn sogar; zeigt es doch ihn nur, solange es selbst als Bild bewußt bleibt. Indem es seine Transparenz und Transzendenz verliert, wird es zum Idol. Das Gottesbild ist sozusagen zum Bild-Gott, zum Götzenbild geworden. Bild hat sich ins Gegenbild verkehrt, Erscheinung in verdinglichten Anschein: undurchschaute Scheinbarkeit.

Wird die Ich-Du-Gemeinschaft nicht als Erscheinung (an)erkannt, so wird sie zum scheinbaren = vorgeblichen Gott, d.h. sie wird zugleich Götze und Illusion. Denn der Götze als solcher ist stets Illusion.²⁶

Ob man von Gott so „objektiv“ („theologisch“) spricht wie Thomas in seinen „fünf Wegen“ oder ob man eher „subjektiv“ („anthropologisch“) das Sinn- und Gottesverlangen des Men-

²⁴ Sth. I 3, 4 ad 2.

²⁵ Siehe dafür: J. Sp., Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München (1973) 41995; Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996; Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, Kap. 7 in: HFth I (136-155; aktualisiert in der Neuauflage Tübingen-Basel 2000, 101-116).

²⁶ Und zwar doppelt: nicht nur hinsichtlich dessen, was er darzustellen vorgibt, sondern damit auch in sich selbst. - Verabsolutierte Liebe ist nicht bloß nicht Gott oder göttlich, sie ist, wie sich nur allzu rasch herausstellt, auch nicht mehr wirklich Liebe.

schen artikuliert, in beiden Fällen muß man ausdrücklich sagen, daß man von uns spricht – damit es wirklich Gott sei, von dem solches Reden dann schweigt – den es „erschweigt“.²⁷

Versuchen wir nun dies beredte Schweigen noch ein wenig zu klären. Damit kehrt die bisherige Fragerichtung sich um: anthropologische Theologie wird zu theologischer Anthropologie. Anders gesagt: aus dem Programm „Theologie als Anthropologie“ wird der Versuch einer Anthropologie als Theologie.

III. Reden vom Menschen als Reden von Gott

Auch dieser Entwurf ist nicht eindeutig. Wiederum stehen sich zwei Verständnismöglichkeiten gegenüber und widersprechen einander zwei mögliche Zielrichtungen.

1. Reden vom Menschen als Reden von Gott, das kann integrierend gemeint sein: zum Menschen gehört der Gottesbezug, und stellt so zunächst einen Hinweis an die Humanwissenschaften dar. – Zu einer umfassenden Psychologie des Menschen gehört auch die Religionspsychologie, zu seiner Geschichte die seiner Religionen, zur Soziologie die Untersuchung religiöser Gemeinschaftsstrukturen und so fort. – So dann: es gehört offenbar nicht nur beiläufig, sondern zentral dazu: „Die Religion ist der Ort [Anm.12], wo ein Volk [und ein Einzelner] sich die Definition dessen gibt, was es [und er] für das Wahre hält.“

Das gilt unabhängig von allen weiteren Deutungen dieses Faktums. Auch wer darin nur unseren „längsten Irrtum“ sehen wollte,²⁸ müßte ihn als zentralen, entscheidenden Irrtum be-

²⁷ M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961 I 471. J.-P. Sartre: „Da wir nicht schweigen können, müssen wir mit der Sprache Schweigen hervorrufen“ (Situationen, Reinbek 1965, 199). Siehe S. Raueiser, Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen, Frankfurt/M. 1996. – Darauf zielt das oft als subjektiv mißverständene – und im Streit nicht selten auch sich selbst so mißverstehende – transzendentalphilosophische Reden von Mensch und Gott.

²⁸ F. Nietzsche, Sämtl. Werke (Colli / Montinari), KSA 6, 80f.

zeichnen. Gewiß bestünde die Täuschung dann auch und vielleicht gerade darin, etwas für zentral zu halten, das es nicht ist (das vielleicht gar nicht ist);²⁹ doch eben darum wäre diese Illusion nicht nebensächlich. Darum blieb auch für Marx, bei allen Vorbehalten gegenüber Feuerbach, „die Kritik der Religion... die Voraussetzung aller Kritik“.³⁰

„Es könnte (wer kann es wissen; auch das Absurde darf vom Christen gedacht werden) sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithecusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott, also sich selbst durch kollektiven Selbstmord auslöscht, auch wenn sie biologisch weiterbestünde.“³¹

Könnte es aber auch sein, daß er weiterhin Mensch wäre – ohne Gottesbezug? Für den grundsätzlichen Erweis von Möglichkeit und Recht philosophischen Redens über menschliche Freiheit und ihre Gottbezogenheit wurde auf andernorts versuchte Argumentationen verwiesen (Anm. 25). Nicht also der Sinn solchen Redens und seine Gültigkeit überhaupt stehen zur Frage; wohl aber ist zu bedenken, wie es seinem Sinn gerecht wird.

Dazu nun hier die These: eine theologische Anthropologie als integrierendes Reden von Gott ist nur vorläufig möglich; und als reflektierendes Reden muß sie ihre Vorläufigkeit wissen und ausdrücklich machen.

Zum Menschen gehört der Gottesbezug? Wird das zunächst als Ergebnis anthropologischer Phänomenologie akzeptiert, dann verlangt der Befund nach seinem Begriff, das Phänomen bean-

²⁹ Und ihre Gefährlichkeit läge nochmals darin, nun auch die aufklärende Kritik auf diese *quantité négligeable* zu fixieren und sie so von ihrer eigentlichen Arbeit abzuhalten. Das hat ja etwa Marx an Feuerbachs Religionskritik kritisiert.

³⁰ Werke (H.-J. Lieber), Darmstadt 21962, I 488.

³¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 283 (Experiment Mensch).

spricht, verstanden zu werden. Dieses Verstehen besitzt seine eigene Dialektik und Stufen der Reflexion. Zuletzt indessen gelangt es vor eine Alternative: entweder wird es zu exklusiver Anthropologie (d.h., statt integrierend, anti-theologisch) oder zu (philosophischer) Theologie. Die Reflexion des Gottesgedankens führt entweder zur Erklärung seiner als Menschengedanken (als Illusion) oder zum darin gedachten Gott.

2. In der Tat kann man sich auf dem bisher bedachten Standpunkt integrierender Anthropologie nicht behaupten, ohne von der zunächst positiv „verstehenden“ Deutung des Religiösen zu einer „Deutung des Argwohns“ (Paul Ricœur) fortzuschreiten, besser: abzusteigen. Man muß dies darum, weil man diesen Standpunkt nur gegen das Selbstverständnis des religiösen Bewußtseins behaupten kann, ihn also so behaupten muß, daß man dessen Sicht als Illusion entlarvt. Entscheidet man sich aber für die positive Deutung, muß man diesen Standpunkt, und damit das religiöse Denken selbst, das man verstehen will, übersteigen – nicht indem man es zurückläßt, sondern indem man dessen eigenen Selbstüberstieg nach- und mitvollzieht.

Die Wahrheit des Satzes „Zum Menschen gehört sein Gottesbezug“ ist also entweder seine Entlarvung als vielleicht unvermeidliche („perspektivische“) Täuschung oder sie ist die ihn „aufhebende“ Umkehrung in den Satz: der Mensch gehört Gott. Das Programm einer „Anthropologie als Theologie“ führt, wenn es zuletzt auf Anthropologie abzielt, konsequent zu einer „Theologie-ohne-Gott“, konkret zu einer Anti-Theologie – mit dem utopischen Ziel eines gänzlich beruhigt untheologischen Redens vom Menschen.

Es sei nicht bestritten, daß man sich lange (nicht nur für ein „kurzes Leben“, sondern auch für eine „lange Kunst“ und Wissenschaft) im Vorläufigen halten kann. Und vor allem „rettet“ den Menschen (wie auch die Menschlichkeit seiner Vernunft) nicht selten seine glückliche Inkonsequenz. Doch prinzipiell gilt: ein Reden vom Menschen als Reden von Gott bleibt kein Reden von Gott, wenn es nur um des Menschen willen von

Gott spricht.³² Von Gott spricht es letztlich nur dann, wenn es um Gottes willen von ihm spricht.

Heißt das nun – wie man hört – , vom Menschen sei nicht mehr die Rede – weil er in solchem Verständnis nicht mehr der Rede wert sei?

Immerhin (davon gleich noch) ist er es, der redet, und der damit, wie oben bedacht, immer auch schon von sich spricht. Zwar spricht man eigentlich nicht mehr von Gott, wenn man es letztlich nur des Menschen wegen tut; aber man kann durchaus um Gottes willen vom Menschen sprechen – ja man kann es eigentlich nur so (und kann von hier aus dann sogar auch um des Menschen willen von Gott sprechen, aber eben erst von hier aus: also doch um Gottes willen).

Der Mensch gehört Gott. Das besagt ja: er gehört „irgendwo“ hin, es gibt Raum für ihn; und wie er selbst ist auch das Reden über ihn nicht ungehörig, sondern durchaus am Platze. Gott gehört nicht nichts, sondern alles. Von allem aber, das wir kennen, ist einzig der Mensch es, der weiß, daß er und alles Gott gehört. Das aber heißt (und ist mehr als ein Wortspiel): er allein gehört zu Gott. Diese Zugehörigkeit macht es, daß der Mensch nicht einfach auf sich selbst hin de-finiert werden kann.

So stieß Feuerbach darauf, daß es nicht genügt, Gott auf den Menschen zurückzuführen; er mußte den Menschen seinerseits erklären: aus der materiellen Natur.³³ Mit anderen Worten: ein atheistischer Humanismus wird sich früher oder später nach seiner Humanität fragen lassen müssen; nicht nach der tatsächlich gelebten seiner Vertreter, die den Gläubigen häufig be-

³² Siehe (als „Einstieg“ und „Kurzformel“ zu der mehrbändigen Trilogie) H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln □1965.

³³ 1843/44: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke (SW II 388). 1848: „Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist..., das ist und heißt bei mir nicht Gott – ein mystisches, unbestimmtes vieldeutiges Wort – sondern: Natur, ein klares sinnliches unzweideutiges Wort und Wesen“ (VIII 26).

schämt,³⁴ sondern nach deren Begründung in seiner Theorie (nicht ohne Rückwirkung auf seine Praxis). – Wie, wenn umgekehrt Sinn und Würde des Menschen nur im Blick auf seine Transzendenz zu Gott gewahrt werden könnten?³⁵ Ja, entspringen sie nicht erstlich diesem Anruf zum Selbst- überstieg?

Davon wird noch die Rede sein müssen. Zunächst stoßen wir auf den gegengerichteten Einwand. – Wenn Gott in der Definition des Menschen dessen Würde nicht schmälert, sondern vielmehr trägt, schmälert dann nicht eben dies die Würde und Göttlichkeit Gottes? Wird damit nicht doch noch einmal Gott um des Menschen willen behauptet?

Daß alles menschliches Reden zweideutig bleibt, zugleich „gerecht und sündig“, sei zugestanden. Versteht sich die Frage indes grundsätzlich, dann liegt ihr dasselbe Mißverständnis zugrunde wie dem humanistischen Atheismus, nämlich die Vorstellung einer Konkurrenz zwischen Gott und Geschöpf, als wäre nicht Freiheit um so größer, je freier sie macht, je freier sie gibt, und „absolute“ (wörtlich: losgelöste) Freiheit die, die gänzlich freigibt, schlechthin freigebig sich gibt (also, statt losgelöst zu sein, sich – frei, „gelöst“ – hineingibt).³⁶

Nichts anderes als dieses Geben anzunehmen versucht das Bekenntnis, das den Hochheiligen unseren Gott nennt. Es nennt ihn so, weil er es sein will. Es rühmt ihn also als den, der er ist: für uns ein menschenfreundlicher Gott – Gott der Menschen.

³⁴ Trotzdem scheint die Erinnerung nötig, daß 1. Christen nicht bloß Hexen verbrannt und Juden verfolgt haben und 2. die Absage an den Vater offenbar keineswegs Geschwisterlichkeit garantiert.

³⁵ Siehe J. Sp., *Der Mensch ist Person*, Frankfurt/M. 1986, Kap. 1 (Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben), *Zur Antwort berufen*, Köln 2002, Kap. 4 (Missionieren?), bes. 90-104.

³⁶ Vgl. (Anm. 25) *Gotteserfahrung im Denken*, Kap. 7 und *Denken vor Gott*, Kap. 10.

IV. Menschenrede als Gotteswort

Im Rahmen unseres Themas sei dieses „In-Über“ von „göttlichem Gott“ und „Gott des Menschen“ ein Stück weit darauf hin bedacht, daß nach dem Gesagten Menschenrede – über den Menschen wie über Gott – als Gotteswort gesprochen und gehört werden muß. Auch dies jetzt nicht theologisch im Sinn von „christlich-dogmatisch“, sondern durchaus philosophisch verstanden. Der einschlägige Fachausdruck ist schon gefallen: „Erscheinung“.

1. Man könnte ganz schlicht etwa folgendermaßen argumentieren. Insofern ausnahmslos alles, was ist, von Gott erwirkt und erhalten wird, ist ohne Ausnahme alles, was ist, eine Weise, wie Gott erscheint: also auch das menschliche Reden über Mensch und Gott.³⁷

Indem aber, „was Gottes ist, ... in seinen Wirkungen sich uns zeigt“,³⁸ wird es von Gott selber gezeigt; denn auch solches Offenbarwerden ist eine Wirkung, also von ihm erwirkt. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und es ist klar – auch wenn es oft nicht anklingt –, daß Gott an seinen „Wirkungen“ nicht gleichsam passiv (gar „ob er will oder nicht“) erkannt wird; er selbst vielmehr zeigt sich darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum Max Scheler gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt gerade auch metaphysisch: „Alles (wahre) Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.“³⁹

Ist aber, was uns auf Gott verweist, nicht bloßes Anzeichen seiner, sondern von ihm als Zeichen erwirkt, dann kann es – und damit haben wir die zu erläuternde These erreicht – mit Recht, und nicht bloß bildlich, als sein Wort bezeichnet werden.

³⁷ Vgl. Sth. I-II 79, 2: Der Akt der Sünde (wenngleich [a 1] nicht die Sünde) ist von Gott.

³⁸ Sth. I-II 93, 2 ad 1.

³⁹ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Ges. Werke 5), Bern-München 1954, 143.

Damit wird indes zu wenig deutlich, daß menschliches Reden in einer besonderen, ausgezeichneten Weise Gottes Wort ist. Dazu bedarf es einer weiteren Überlegung.

An dem einen Erscheinungs-Geschehen sind (mindestens) drei Momente zu unterscheiden: 1. der (das) Erscheinende, 2. die Erscheinung, 3. die Adressaten des Erscheinens. Und auf das dritte kommt es jetzt an. Es ist keine Zutat; vielmehr läßt Erscheinung sich gar nicht denken, wenn nicht als Erscheinung für jemanden.

Das gilt gleichsam analytisch bezüglich des Zeichens als Anzeichens; denn ein Effekt wird eben dadurch zum Indiz, daß er als Zeichen aufgefaßt wird.⁴⁰ Ebenso aber gilt das Behauptete für das Zeichen als Wort. Daß ein Wort (d.h.: gemeintes Zeichen) jemanden meint, gehört wesentlich zu seinem Begriff (vielleicht ist das mitunter auch ob dieser Selbstverständlichkeit unausgesprochen geblieben⁴¹).

Dann aber erfüllt es seinen Begriff auch erst dadurch, daß es gehört wird. Zum Wort Gottes (hier, wie gesagt, philosophisch, als Schöpfer- und Schöpfungswort gemeint) gehört der geschöpfliche „Hörer des Wortes“. Seine Wirklichkeit findet das Gotteswort also erst im hörenden Hörer – wobei selbstverständlich, wie eben bedacht, dies Hören seinerseits von Gott erwirkt wird.

Der letzte Satz gilt jedoch in einem doppelten Sinn: einmal bezüglich jeden Wortes, das an seinen Hörer ergeht (biblisches

⁴⁰ Dies natürlich sachlich begründet, aufgrund nämlich eben seines Effektseins; anders gesagt: „an sich“ ist jede Wirkung mögliches Zeichen („verräterisch“); aber schon dies (nicht etwa erst, daß sie wirklich verrät) gilt nur im Hinblick auf jemanden, der hier erraten könnte.

⁴¹ Gleichwohl hat sicher auch mitgespielt, daß man „Wort“ eher vom (An-)Zeichen her zu denken versucht hat (wie ja auch den Menschen vom animal her), oder vom Monolog bloßen Erkennens her („verbum mentis“) - statt aus dem Interpersonal-Geschehen von Gespräch. Daher klingen traditionelle Texte oft so, als gehe es um „Wirkungen“, an denen Gott erkannt wird (als verriete sich einer durch Spuren bzw. Symptome), statt daß man von Zeichen spricht, die jemand gibt - und in denen er sich gibt, also von Wort als Symbol.

Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam – Gen 2, 19), sodann aber bezüglich dieses Hörers selbst. Sofern erst er die Worte Gottes vollends Wort werden läßt, ist er selbst in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort: Wort als nicht bloß Anruf-Zeichen, sondern in Eigenstand dessen Zielwirklichkeit, als lebendige Antwort (Hölderlin sagt: Gespräch).

Personsein, Bewußtsein und Freiheit Gottes zeigen sich zwar auch in der untermenschlichen Schöpfung, aber nicht für sie, sondern allein für Person und Bewußtsein. Sie werden also erst in diesem Sehen sichtbar – und vollends nur durch es: d.h. an ihm: „Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [= Erscheinung] des Seins [= des Göttlichen] das Bewußt-sein.“⁴²

Ist also, jenseits der untermenschlichen „Spuren“ (vestigia), der Mensch das „Bild“ (imago), d.h. das Wort des Schöpfers, und ist er dies als Bewußtsein und Freiheit, dann ist er es vollendet insofern, als er sich dieses Bildseins frei bewußt ist, es erkennt und anerkennt – und demgemäß bekennt.

In der Sprache der Bibel: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre“ – durch den Mund des Psalmisten. So ist dessen Lied die wahre Ehre Gottes, und dies vollends dann, wenn es selbst diesen Sachverhalt ausspricht, Gott also nicht bloß als Macher der Sterne, sondern als den väterlich dem Menschen zugewandten preist (siehe Ps 8).

⁴² J. G. Fichte, Sämtl Werke (1834-1846, Nachdruck Berlin 1971), V 440 (Anweisung zum seligen Leben). Und dies gilt so (441f), „daß das Bewußtsein des Seins die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins“ ist. Nur im Selbstbewußtsein wird Erscheinung gewußt, nur hier weiß Erscheinung sich selbst: als Erscheinung. (Das genannte Hölderlin-Wort für die doppelte [„vertikal-horizontale“] Dialogizität dieses Wissens: „ein Gespräch wir“, steht in der Hymne „Friedensfeier“, siehe: Kleine Stuttgarter Ausgabe [F. Beissner] II 143 und III 430.)

Menschliches Reden von Mensch und Gott tritt in seine offene Wahrheit, sofern es als Gotteswort gesprochen und gehört wird.⁴³

2. Allerdings (und dieser zweite Satz gehört unabtrennbar zum ersten) wird menschliches Reden einzig dann als Gottes Wort gesprochen und vernommen, wenn es als Menschenwort gesagt und gehört wird.

Zunächst ist das wiederum fast trivial. Wenn nur der Mensch ein mögliches Wort hören kann, dann müssen Worte, sollen sie vernommen werden können, menschlichen Ohren vernehmbar, sollen sie verstanden werden können, menschlich verstehbar: also Menschenworte sein – wer immer auch, auf welche Weise immer, sie artikuliert.

Nicht diesen Sachverhalt jedoch meint unser Satz in erster Linie, sondern dessen Bewußtsein. Also das Bewußtsein des Unterschieds, ohne welches das eben erwogene Bildsein des Menschen sich in den Gegenbild-Anspruch der Selbstvergötzung verlore. – Es geht um die Erkenntnis und die Anerkenntnis der unabstreifbaren Perspektivität unser selbst und unseres Redens. Und innerhalb dessen darum, daß die verlangte Anerkenntnis das Gegenteil jeder Art von Resignation ist, geschehe diese in protestierender Ohnmacht oder „demütig-ergeben“.

Resignation ist nämlich nicht denkbar ohne den Hintergrund jenes Absolutheitsanspruchs des Bedingten, von dem wir erkannt haben, daß er nicht etwa bloß verboten, sondern in sich selbst strikt widersprüchlich, also in Wahrheit un-möglich ist. –

⁴³ Vielleicht wäre auch in diesem Licht jenes Leibniz-Wort zu bedenken, das F. H. Jacobi der 2. Auflage seiner Spinoza-Schrift als Motto vorangestellt hat [nicht in der Werkausgabe]: „J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient“ (Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn [Hrsg. H. Scholz], Berlin 1916, 65 Anm.; die nicht genannte Fundstelle: Philos. Schriften [Gerhardt] 3, 607).

Gefordert ist also positive, bejahende „Annahme seiner selbst“.⁴⁴

Das schließt freilich ein, es gebe hier etwas Positives, das man positiv annehmen könne. Und eben dies hat unsere These darlegen wollen, die unser so begrenztes Reden in seiner vielfachen Fragwürdigkeit gleichwohl als Gotteswort ansprach. Um es auf unsere Thema-Frage hin zu explizieren: Theologie kann – auch als „theologia negativa“ – ebenso wenig bloße Negativität besagen wie dies bei einer offenen – oder auch negativen – Anthropologie der Fall ist.

Es gibt Konzeptionen negativer Theologie, in denen eigentlich Verzweiflung Wort wird, oder vielmehr: in denen sie verstummt – ob der angeblich totalen Abwesenheit Gottes. Ähnlich Entwürfen „negativer Anthropologie“, die (um von jenen abzusehen, die den Menschen überhaupt nicht in den Blick bekommen) nur die Unmenschlichkeit des Menschen artikulieren und so sich darin erschöpfen, in ihrem „Elend“ die „Reproduktion gegenwärtiger Konstellationen“ zu bieten:⁴⁵ „gott-los ohne Hoffnung“ (Eph 2, 12).

Hier wird demgegenüber positive Negativität behauptet (beredtes Schweigen, hieß es zuvor). Hinsichtlich Gottes ließe sich das mit dem Hinweis des Cusaners verdeutlichen, daß Gott zwar unnennbar ist (genauer: weder nennbar noch unnennbar), aber dennoch die Namen, die wir ihm geben, mit mehr Wahrheit ihm zukommen als irgendwem sonst.⁴⁶ Namen, die aus erfahrener Begegnung stammen.⁴⁷

In der Rede vom Menschen aber gründet die Zurückhaltung bezüglich eines jeden „Menschenbildes“ in der positiven

⁴⁴ Vgl. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960.

⁴⁵ G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg □1970, 104.

⁴⁶ Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften* (L. Gabriel / D. u. W. Dupré) Wien 1964-67, II 230-233 (*De principio*).

⁴⁷ Vgl. ebenda III 94 (*De visione Dei*). F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 526-533 (zum Artikel *Anthropomorphismus* der *Encyclopaedia Judaica*).

Grunderfahrung seiner Selbsttranszendenz.⁴⁸ Der Mensch ist jener, der zur Freiheit, zur Wahrheit, zum Guten gerufen ist, ließe sich sagen. Und was sind diese? Darauf haben die Lehrer zu allen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen mit Geschichten statt mit Definitionen geantwortet.⁴⁹ Weil eben diesem Selbstüberstieg Geschichte entspringt. Er ist nicht einfachhin das Strukturelement einer bestimmten „Natur“, sondern je neues Ereignis von Ruf und Folge.

Wenn aber – nach einem schönen Wort Romano Guardinis⁵⁰ „meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin, und wie ich auf seinen Ruf antworten soll“, immer neu zu antworten habe, dann ist, eben von daher, nichts schon fertig, will sagen: erledigt und so abgetan, sondern dem Menschen und seinem Reden öffnet sich hier, was Karl Rahner die „absolute Zukunft“ genannt hat.

Dann gilt hinsichtlich des Redens von Gott: „Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem aufgibt, meint sie Gott zu verlieren... Doch Gott liegt niemals hinter uns, unter alledem, was zurückbleibt. Wohin immer unsere Schritte uns lenken, immer erhebt Er sich vor uns.“⁵¹ – Und dann gilt dasselbe bezüglich des Menschen, selbst nochmals angesichts einer möglichen Aussicht wie jener, die zuvor (Anm. 31) von Karl Rahner skizziert worden ist.

Ist solch ein Begriff nun nicht doch – wie Hegel gegen Kant und Fichte argumentiert hat⁵² – das Eingeständnis verzweifelnder Endlichkeit, indem vor dem Maß unendlicher Zukunft die

⁴⁸ Vgl. M. Müller, Zur Problematik eines „christlichen Menschenbildes“. Fragmente aus einem „Traktat über die Freiheit“, in: Krise der Kirche - Chance des Glaubens (Hrsg. K. Färber), Frankfurt/M. 1968, 185-216 (J. Sp., „Person und Funktion“, in: ThPh 7 [1997] 360-380).

⁴⁹ Mit Geschichten, die, ob ausgesprochen oder nicht, in die Aufforderung an den Hörer mündeten: Geh und tu (auf andere: deine Weise) dasselbe.

⁵⁰ R. Guardini, Der Herr, Paderborn 1980, 42 (1. Teil 7).

⁵¹ H. de Lubac, Auf den Wegen Gottes, Einsiedeln/Freiburg 1992, 169. - Zur absoluten Zukunft siehe K. Rahner, Schriften zur Theologie ab Bd. VI, z.B. IX, Einsiedeln 1970, 519-540.

⁵² S.W. 1, 415 und 419ff; 7, 35.

beschränkte Gegenwart faktisch doch zur Unwahrheit wird? – Im Gegenteil. Absolut heißt diese Zukunft ja nicht etwa deshalb, weil sie niemals wirklich würde, sondern eben darum, weil sie sich immer ereignet (in Wiederholungen), immer und überall auf uns zukommt: stets schon und stets neu.

Annahme meiner selbst heißt Annahme dieses Geschehens. Sich selbst lernt der Mensch, indem er „Göttliches erleidet“, und in solchem Widerfahrnis gibt mir Gott stets auch „zu sagen, [was und] wie ich leide“.⁵³

Mag das Wort „Gott“ dabei zuerst nur Prädikat sein („Denn es ist Gott, die Lieben zu erkennen“⁵⁴). Aus dem Geschehen selbst heraus verwandelt sich das Sprechen: benennt es zunächst nur die Qualität eines Augenblicks, einer Stunde, so wird es bald von deren Herrn sprechen, dem sie die Qualität verdanken – und schließlich zu ihm.⁵⁵

V. Denkendes Reden als Wort des Danks

Damit überschreiten wir freilich den Rahmen des Beitrags.⁵⁶ Wir gehen darum auch nicht weiter. Aber zum Abschluß sei dieser Überstieg selbst noch bedacht. Nochmals also: zu Sinn und Wesen von Grenze.

Annahme der Endlichkeit unseres Redens dürfe nicht Resignation sein, hat es geheißen. Was ist diese Endlichkeit, was ist die Wahrheit des endlichen Redenden? Und, akzentuieren wir

⁵³ Dionysios Areop., De div. nominibus 2, 9: οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα (Migne PG 3, 648). - J. W. v. Goethe, Torquato Tasso V, 5 (Artemis-Ausg. 6, 313).

⁵⁴ Euripides, Helena 560. Siehe K. Kerényi, Die griechischen Götter, in: Der Gottesgedanke im Abendland (Hrsg. A. Schaefer), Stuttgart 1964, 13-20.

⁵⁵ Von ihm: vgl. die feinsinnige Schilderung der Emmaus-Episode - Lk 24, 13-35. Zu ihm: vgl. den Wechsel von dritter und zweiter Person schon in den Psalmen, dann in den Anthro-po-theologien eines Augustinus (Confessiones) oder Anselm von Canterbury (Proslogion).

⁵⁶ Siehe J. Sp., Gott-ergriffen, Köln 2001, Kap. 5: Grundakt Gebet.

jenes Moment, um das es hier vor allem ging: was ist sein Denken?

Ist Endlichkeit wesentlich Not, „rareté des choses“ (Jean-Paul Sartre), dann muß das Denken wesentlich ratio sein: Rechnen und Berechnen hinsichtlich Notdurft und Notwendigkeit. Mit einer klassischen Unterscheidung gesagt: Denken ist dann vor allem Verstand. Ihn darf man auf keinen Fall verlieren,⁵⁷ und eine „überschwengliche“ Vernunft (Immanuel Kant) muß schleunigst zu Verstand gebracht werden. Das heißt konsequent – und jetzt ist nicht mehr das Bemühen Kants und des Deutschen Idealismus gemeint, Philosophie zu vollenden, sondern der heutige Versuch ihrer Beendung – : Philosophie ist tunlichst in Wissenschaft (wenigstens Wissenschaftstheorie) zu überführen, in methodisches savoir pour prévoir pour prévenir.

Philosophie nun sei hier einmal von außen bestimmt. Eine der zahlreichen „Volksmund“-Definitionen, die ein Philosoph von Beruf im Lauf seiner Jahre zu hören bekommt, nennt Philosophie „die geistreiche Übersetzung des Unerklärlichen ins Unverständliche“. – Zweifellos seinerseits geistreich. Vielleicht aber (und das führt über die Erwiderung des Kompliments hinaus) birgt dieser Satz mehr Geist, als er weiß?

Allerdings nämlich ist die Philosophie unverständlich: weil den Verstand übersteigend: vernünftig. – Um es mit Hegel zu sagen: „Mystisch, d.h. spekulativ.“ „Für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimnis“, der Vernunft jedoch offenbar. So wird der Verstand, indem er in der Dialektik konsequent zu Grunde geht, in diesem seinem Grund in spekulative Philosophie „aufgehoben“.

Verzichten wir jetzt auf eine Diskussion dieser Hegelschen Thesen (so sehr sie einerseits Widerspruch fordern, so sehr kann man sie – mag sein, gegen Hegel – auch in einer Weise

⁵⁷ Vgl. J. Pieper, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“ (962), jetzt in: Werke in acht Bänden (B. Wald), Hamburg 1995ff, I 248ff.

lesen, die sie „rettet“⁵⁸). Sie seien einfach als „Anstoß“ geboten.
⁵⁹ Zur Verdeutlichung des Gemeinten mag ein Hinweis Martin Heideggers dienen: aus dem Bruchstück eines Feldweggesprächs über das Denken.⁶⁰

Dieses Gespräch findet nicht eine Definition von Mensch und Denken. Doch läßt sich wohl als sein Ertrag formulieren: Der Mensch ist jener, der gerufen ist, das Ereignis zu denken, daß es gibt, was es gibt. Denken hat mit Andenken („Anamnese“) zu tun, mit Andacht und schließlich mit Dank („Eucharistie“). (Vgl. auch das Bedeutungsfeld von „Aufmerksamkeit“. Undankbarkeit hingegen ist stets auch Gedankenlosigkeit und umgekehrt.)

Wäre dies eine mögliche Alternative zum „Rechnen“? Das soll nicht etwa besagen, vernehmende Vernunft sei der irrationale Widerpart des vorstellenden Verstandes. Im Gegenteil: während für einen sich normativ setzenden Verstand Vernunft bestenfalls als Luxus verständlich wird (die Skala reicht bekanntlich von „Spinnerei“ bis zum Vorwurf der Arbeitsscheu und des Verstoßes gegen menschliche Verpflichtungen) liegt der Vernunft an einem intakten Verstand.⁶¹ Es handelt sich also nicht um ein einfaches Entweder-Oder. Dennoch, in der Grundintention hat sich eine Umkehr vollzogen.

⁵⁸ J. Sp., Hegel und das Geheimnis, in: PhJ 75 (1967/68) 317-331; zum „Retten“ siehe im Ignatianischen Exerzitienbuch Nr. 22.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, SW 19, 72. Vgl. 7, 238: „Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.“ Und sie begreifen ist spekulative Vernunft. Von einer anderen Seite her Goethe (und beziehen wir dies jetzt gerade auf unser Reden von Mensch und Gott): „Der Verständige findet fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts. (Artemis-Ausg. 9, 162 - Wahlverwandtschaften, Aus Otiliens Tagebuche).

⁶⁰ M. Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen ²1960.

⁶¹ Hegel etwa vollzieht seine Dynamisierung des Nicht-Widerspruchs-Satzes in lauter Sätzen, die ihrerseits selbstverständlich diesem Prinzip unterstehen. Vgl. sein Plädoyer für den „verwundersamsten“ Verstand in der Phänomenologie-Vorrede (SW 2, 33f). (Religiös gesprochen: des Herrn sein heißt zu den Menschen gesandt [„Apostel“] werden.)

Nutzen, Notwendigkeit hätte solches Gedenken offenbar nicht. Doch wie, wenn eben deren Fehlen seinen Adel ausmache? „Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und somit des Dankens. – Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf“ (66f).

Der Adel des Denkens: des Menschen, wäre dann sein Beruf zu selbstvergessenem Dienst an dem, was sich zeigt. Alle Anstrengung des Begriffs hätte der selbstkritischen Auflösung des Unbegriffenen zu gelten – um des unterscheidenden Aufgangs des Unbegreiflichen willen.⁶² Mit einem inzwischen genierlich gewordenen Wort nennen wir es: Geheimnis.⁶³

Doch richten sich Anamnese und Dank zuletzt nicht auf ein Neutrum. Denken vollendet sich immer von neuem darin, daß es Ihm dankt.

⁶² Simone Weil, Cahiers III, Paris 1975, 264: „Man sieht entweder den Staub auf der Fensterscheibe oder die Landschaft dahinter niemals das Glas. Das Abwischen des Staubes dient nur dazu, die Landschaft zu sehen. Der Verstand darf seine Beweis-Arbeit nur tun, um auf die wahren Mysterien zu stoßen, das wahre Unbeweisbare = das Wirkliche. Das Unbegriffene verbirgt das Unbegreifliche und soll deshalb beseitigt werden.“ (Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé (in der deutschen Ausgabe [München 1996, 340] ist – m. E. weniger glücklich – von nicht Verstandenem und nicht Verstehbarem die Rede1).

⁶³ Hierzu (über Anm. 58 hinaus): Gott-ergriffen (Anm. 56), Ausblick (Umfaßt vom Geheimnis). Bei Giuseppe Ungaretti begegnet das Nichts eines unerschöpflichen Geheimnisses („mi resta / quel nulla / d'inesauribile segreto – Vita d'un uomo, Milano [1969] 71974, 23: Il porto sepolto). Und dies „Nichts“ verdeutlicht sich in einem anderen Gedicht (5: Eterno): „Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla. – Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten / das unausdrückbare Nichts.“

*Gerhard Ludwig Müller
Bischof von Regensburg*

Die Liturgie als Quelle des Glaubens

1. Die Liturgie als Thema der theologischen Erkenntnislehre

Alle Auseinandersetzungen in der Kirchengeschichte um Inhalt und Gestalt des christlichen Glaubens haben auch eine fundamentale Besinnung auf die Prinzipien und die Quellen der Theologie hervorgebracht. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts arbeitete Irenäus von Lyon in seiner Schrift *Adversus haereses*¹ im Gegensatz zur Gnosis, die sich auf Geheimlehren der Apostel berief, die entscheidenden Formalprinzipien des katholischen Verständnisses des Christentums heraus (apostolische Schriften, Tradition, die apostolische Sukzession der Bischöfe, der Konsens der apostolischen Hauptkirchen im Glaubensbekenntnis, die gemeinsame Grundgestalt der Kirchenverfassung, die wechselseitige Kommunion im Gottesdienst). Im 16. Jahrhundert erzwang die Kontroverse um das reformatorische Formalprinzip „allein die Schrift“ auch eine Reflexion auf die Quellen und die entsprechende Gewichtung theologischer Argumente. Katholischerseits ist es Melchior Cano mit seinem Werk *Dc locis theologicis*², der für die theologische Prinzipienlehre Epoche machend gewesen ist. Als Fundorte

¹ Zur Gesamtproblematik vgl. D. Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, in: W. Kern u. a. (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg / Basel / Wien 1988, 100, 123; H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, ebd. 124–152; Kl. Richter (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie* (= QD 107), Freiburg / Basel / Wien 1986.

² Vgl. A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte* (= MStHTh 6), München 1925; M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in: W. Baier u.a. (Hgg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Bd. I. FS für Joseph Rat-

lehre Epoche machend gewesen ist. Als Fundorte (Loci, Topoi) nennt er neben dem Schrift- und Traditionsbeweis den Beweis theologischer Aussagen aus den autoritativen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes (allgemeine Lehrverkündigung, Konzilien, römische Kirche) sowie die Begründung durch den Hinweis auf die gemeinsame Lehre der Kirchenväter und der allgemein anerkannten großen Theologen und schließlich auch den Beweis durch das Vernunftargument (Philosophie, Wissenschaft, geschichtliche Erfahrung). In der sich nun profilierenden theologischen Erkenntnislehre, in der der theologische Beweis meist in dem bekannten Dreischritt von Schrift, Tradition und Lehramt zu erbringen versucht wurde, fehlt eigenartigerweise die Begründung kirchlicher Glaubenslehre aus der Liturgie. Dieser heute allgemein gesehene Mangel dürfte aber kaum zu beseitigen sein durch eine bloß äußerliche Hinzufügung zu den bereits bekannten theologischen Fundorten. Dieses "Vergessen" verrät in einem tieferen Sinn eine Umkehrung des Verhältnisses des glaubenden Selbstvollzugs der Kirche und der theologischen Reflexion. Die Orientierung am theoretischen Wissenschaftsideal des Aristoteles hat in einem gewissen Maße eine Verselbständigung der Theologie gegenüber dem kirchlichen Leben gebracht. Ursprünglich versteht sich die Theologie nicht als eine theoretische Konstruktion der Wirklichkeit oder auch der Inhalte des Glaubens, dem der Mensch nun im Glaubensakt in einem zweiten Schritt zustimmt. Vielmehr geht die Praxis des Glaubens als bejahender Mitvollzug des Bekenntnisses des Gottesdienstes und der kirchlichen Lebensweise voran, während in der Theologie der Glaubende ihren Sinnzusammenhang reflexiv nachvollzieht und intellektuell-argumentativ darzulegen versucht (*fides quaerens intellectum*). Eine "Theoretisierung" der Theologie jedoch drängt die Liturgie ihrerseits ab in die Ebene der "praktischen Umsetzung" eines (zuvor aus den Textquellen der Heiligen Schrift allein bzw. der Schrift- und der Traditionstexte zusammen) wissenschaftlich-methodisch erhobenen Lehrsystems. Die bis heute bestehende katholisch-

zinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 37–65; K. Lehmann, Dogmengeschichte als Theologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanatz, in: W. Löser u.a. (Hgg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 513–528.

reformatorische Kontroversfrage um "Schrift und Tradition" ist wesentlich von dieser Theoretisierung der theologischen Quellen mitbedingt. Typisches Beispiel hierfür ist die Deutsche Messe Martin Luthers von 1525/26. Hier wurden aus einer anderen theologischen Konzeption des Christentums nur die praktischen Folgerungen einer Neuordnung der Messe gezogen, indem man den Opfergedanken aus der Messe strich. Dies war nicht nur eine äußere liturgische Reform, sondern beinhaltete auch die Aussage, daß die Kirche in ihrem innersten Selbstvollzug über Jahrhunderte hinweg im Gegensatz zur Wahrheit des Evangeliums gestanden habe.

Auch die gegenwärtige Verhältnisbestimmung der Disziplinen der systematischen und praktischen Theologie steht noch unter den Aporien des Theorie-Praxis-Schemas - auch dort, wo man im Gegenzug zum aristotelischen Verständnis jetzt der Praxis den Vorrang vor der Theorie einräumt. Primäre Aufgabe der praktischen Theologie ist es jedoch nicht, eine hohe systematisch-theoretische Reflexion nur pädagogisch vereinfacht "an den Mann zu bringen". Ihre Aufgabe besteht vielmehr in der Erhebung, der Beschreibung und Reflexion der Grundvollzüge des Glaubens und des kirchlichen Lebens in Leiturgia, Diakonia, Martyria. Darauf bauen die systematischen Disziplinen auf, indem sie die Wirklichkeit von Schöpfung und Heilsgeschichte, von Kirche und Glauben in ein zusammenhängendes Verständnis bringen und im Dialog mit den natürlichen Wissenschaften die Möglichkeit einer vernünftigen Verifikation des Christentums aufzeigen.

Weil der christliche Glaube also nicht ein theoretisches Lehrsystem ist, sondern persönliche Lebenseinheit mit Christus und der Kirche, darum muß die Liturgie zunächst als ein zentraler Selbstvollzug der Kirche und als lebendige Darstellung ihres Bekenntnisses begriffen werden und nicht als ein Feld sekundärer Anwendung theoretisch-theologischer Konzeptionen. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution die Liturgie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens und

Denkens beschreibt³, dann sagt das Konzil mit anderen Worten nur, daß die Liturgie die authentische Quelle und somit Norm für das theologisch erhobene Selbstverständnis der Kirche ist. Mit anderen Worten ist hier die Einsicht in die Eigenart der christlichen Religion auf den Begriff gebracht, der in der alten Formel zusammengefaßt ist: Die Ordnung des Betens ist die Ordnung des Glaubens (*lex orandi – lex credendi*).

2. Zur Geschichte des Axioms “*lex orandi – lex credendi*”

Diese Formel entstammt dem so genannten *Indiculus de gratia*, einem Verzeichnis päpstlicher Urteile zur Gnadenlehre aus dem fünften Jahrhundert, das Tiro Prosper von Aquitanien, ein Schüler des heiligen Augustinus, zusammengestellt hat. Im unmittelbaren Zusammenhang wird gesagt, daß sich aus dem pflichtgemäßen Bittgebet der Kirche für alle Menschen das Recht ergibt, an die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade Christi für alle Menschen zu glauben. Neben dem Respekt für die “unverletzlichen Entscheidungen des Heiligen Stuhles” in den Auseinandersetzungen mit den Pelagianern und Semi-pelagianern “müssen wir auch noch hinschauen auf die heiligen Bittgebete, die nach apostolischer Überlieferung auf dem ganzen Erdkreis in der gesamten katholischen Kirche übereinstimmend gefeiert werden, auf dass die Norm des Betens die Norm des Glaubens bestimme – *ut legem credendi lex statuat supplicandi*” (NR 774; DH 246). Diese hier ausgesprochene Vorstellung des normativen Charakters zentraler Vorgänge der Theologie und damit auch einer Unfehlbarkeit des Selbstvollzugs der Kirche im gottesdienstlichen Tun ist natürlich wesentlich älter als der *Indiculus*. Die Wurzeln sind schon im Neuen Testament nachweisbar, wenn etwa die Gottesprädikate auf Jesus angewendet werden oder der liturgische Ausdruck der Gott allein gebührenden Anbetung auch Jesus gelten und damit seine Gottheit zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Jes 45,22–25;

³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie “*Sacrosanctum concilium*” Art. 5–12: LThK² E I, 18–27. Vgl. W. Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucharistie des Missale Romanum* (LQF 71), Münster 1989.

Phil 2,6–11). Ein weiteres bekanntes Beispiel ist etwa der Hinweis auf die in der allgemeinen Kirche verwendete Taufformel (Mt 28,19) bzw. die Trinitarische Doxologie mit der koordinierenden Erwähnung von Vater und Sohn und Heiligem Geist, woraus Athanasius und Basilius die Notwendigkeit des Glaubens an die Göttlichkeit Jesu und des Heiligen Geistes folgerten, weil Gott allein den Menschen retten könne, was ja in diesen Formeln zum Ausdruck gebracht wird. Als weitere signifikante Beispiele könnte man aus dem Mittelalter anführen die Erkenntnis der Sakramentalität der sieben Grundvollzüge der Kirche. Die Sieben-Zahl der Sakramente wurde nicht einfach theoretisch aus der Schrift und aus den Kirchenvätern abgeleitet, sondern durch eine Analyse der inneren Wirklichkeit der von der Kirche vollzogenen liturgischen Akte erkannt. Auch die neueren Mariendogmen der Empfängnis Marias in der Erlösungsgnade (nämlich in der Bewahrung vor der Erbsünde) und der Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit Christi werden vor allem durch den weit zurückreichenden Glauben der Kirche begründet, wie er sich in einem jahrhundertalten liturgischen Vollzug in den beiden Festen vom 8. Dezember und 15. August ausdrückt⁴. Die Idee von der Liturgie als Ort und Norm theologischer Aussage ist nicht nur sehr alt. Vielmehr haben wir es mit dem Ausdruck eines mit Sein und Sendung der Kirche wesentlich mitgegebenen Selbstverständnisses von Kirche zu tun.

3. Die Liturgie als normativer Selbstvollzug von Kirche

Kirche ist ihrem Wesen nach nicht eine in einem vereinsrechtlichen Sinne von Jesus gestiftete Gemeinschaft, die seine autoritativen Lehrsätze konserviert oder die Impulse seines provokanten Lebensstils weitervermittelt. Kirche ist vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden, die aus dem Wirken Jesu entsteht

⁴ Weitere Belege finden sich bei G. Wainwright, *Der Gottesdienst als ‚Locus theologicus‘* oder *Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, in: *Kerygma und Dogma* 28 (1982) 248–258; ders., *Doxology. The Praise of God in Worship. Doctrine and Life. A Systematic Theology*, New York 1980.

und durch die sich der erhöhte Herr im Heiligen Geist selber für die Welt vergegenwärtigt, insofern Kirche sein Leib ist. Die Kirche ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verstehen als das Werkzeug Gottes und zugleich und eben darin als das erfüllte Zeichen seiner Gegenwart in der Welt. Kirche ist darum in ihrem Vollzug nichts anderes als das Sakrament des Heiles Gottes für die Welt. In ihren vom geschichtlichen Christus initiierten und vom erhöhten Herrn getragenen Grundvollzügen des Bekennens, Betens und Dankens, des Verkündigens und der Feier der Taufe, der Eucharistie und des Wortes der Versöhnung, im Dienst an den Kranken, der Weitergabe des Ordo und in der zeichenhaften Darstellung der Treue Gottes zu seiner Kirche im Leben, in der christlichen Ehe und Familie erfüllt die Kirche nicht nur einen ihr äußerlich bleibenden Auftrag Christi. Sie versteht sich darin als die Vergegenwärtigung des uns in Jesus Christus geschenkten Heils von Gott her in den verschiedenen Lebensbereichen⁵.

An die Gemeinde von Korinth kann Paulus darum hinsichtlich der Eucharistie erläutern: So oft Ihr dieses Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet Ihr den Tod des Herrn (vgl. 1 Kor 11,26). Der Vollzug der Eucharistie ist Verkündigung. Sie ist wirksames Zeichen. Paulus sagt keineswegs, daß auf den Vollzug der Eucharistie dann auch noch sekundär eine Umsetzung in die Praxis erfolgen soll. Also müssen wir folgern, daß das sakramentale Tun der Kirche (*praxis ecclesiae*) nichts anderes ist als ihr Selbstvollzug. Darin handelt Christus als Haupt der Kirche. Insofern ist sie sein Werkzeug. Und in ihrem Christus gehorsamen Selbstvollzug ist die Kirche zugleich die zeichenhafte Vergegenwärtigung der Heilswirklichkeit. So wird sich die Kirche in ihrem Selbstvollzug von Christus her Norm und Maß, Regel und Quelle auch ihres Selbstverständnisses. Dies bezieht sich zuerst auf die Gestalt ihres öffentlichen Glaubensbekenntnisses und dann auch auf dessen wissenschaftlich reflektierte Aussageform in der Theologie. Die Kirche der nachapostolischen Zeit kann mit Christus und der Urkirche nicht dadurch verbunden werden, daß man die urkirchlichen Zu-

⁵ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, Art. 11: LThK² E I, 182-189.

stände und Ideenlagen aus den frühchristlichen Schriften des ersten Jahrhunderts historisch rekonstruiert, um somit eine Identität herzustellen. Die Kirche ist vielmehr schon in ihrem Selbstvollzug lebendig durch die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft mit dem geschichtlichen und erhöhten Herrn und der Kirche aller Zeiten.

Dazu gehören freilich die einzelnen Aufbauelemente der Liturgie, vor allem die Heilige Schrift als das normative Zeugnis des Glaubens der apostolischen Kirche. Somit ist auch der Gottesdienst der adäquate Ort, wo die Heilige Schrift gelesen, gehört, erklärt und verstanden wird. Zur Liturgie gehört auch das öffentliche Glaubensbekenntnis der Kirche, das in der Tauf liturgie seinen ursprünglichen Ort hat, und dazu gehört auch das wirksame Zeichen des Heiligen Mahles etc. Diese im Vollzug der Liturgie gegebene lebendige Einheit mit Christus war sicher auch der Grund für die frühchristliche Überzeugung des apostolischen Ursprungs der Liturgie und der Sakramente.

Diese Überzeugung ist jedoch nicht in einem historischen Sinne auszulegen, als ob die Apostel die Liturgie in ihren einzelnen Elementen schon festgelegt haben müßten. Vielmehr ist in der Kontinuität der liturgischen Feier die Kirche auch zeitlich und sachlich als die eine Gemeinde der Glaubenden identisch mit ihrem Ursprung und ihrer Verwirklichung in den verschiedenen geschichtlichen Epochen und der Ausbreitung unter allen Völkern der Erde.

Wenn nun die Liturgie (zusammen mit Kerygma, Bekenntnis, christlicher Lebensweise) die Quelle von Theologie im spezifischen Sinn sein soll, so darf man sie dennoch nicht einfach mit der reflexiven Theologie völlig in eins setzen. Die Theologie hat im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens noch einmal ein eigenes Recht und ihre Notwendigkeit. Die wissenschaftliche Theologie wirkt an der reflektierteren und differenzierteren Gestaltung des Glaubensbekenntnisses mit. Somit ist sie für die Lehre der Kirche unentbehrlich.

Auf dieser Ebene der präzisen sprachlichen und gedanklichen Klärung des Dogmas kann nicht jede sprachliche oder rituelle Gestaltung des liturgischen Selbstvollzuges der Kirche unmit-

telbar Norm für die Theologie sein. Die Theologie muß noch einmal unterscheiden zwischen dem in der Liturgie intendierten Sinn und der sprachlichen Fassung, die selbst noch einmal geschichtlich und kulturspezifisch bedingt ist. So weiß sich die Theologie auch grundlegend an die Heilige Schrift gebunden. Dennoch wird sie ihre Aufgabe durch eine bloße Wiederholung der Schriftaussagen nicht erfüllen. Die Aussagen der Schrift müssen mit Hilfe der Theologie in die gegenwärtige Kirchenlehre umgesetzt werden. Denn unter den total veränderten hermeneutischen Bedingungen der Gegenwart kann der Inhalt der Heiligen Schrift in seiner Identität nur zur Sprache kommen, wenn er auch anders wird. Zwar hat die Offenbarung in der Heiligen Schrift ihren inhaltlichen Ausdruck definitiv gefunden, dennoch muß zwischen dem Inhalt und der formellen Darbietung unterschieden werden.

Diese Unterscheidung zwischen dem intendierten Inhalt und der äußeren Form ist auch auf die Liturgie anzuwenden. Liturgie als Selbstvollzug der Kirche ist inhaltlich gesehen Norm für den Glauben und für die Theologie der Kirche. Dennoch ist sie in ihrer sprachlichen Form und in ihrer rituellen Gestaltung im einzelnen durchaus reformabel, und wegen der geschichtlichen Existenzform der Kirche erweist sich das Ringen um ihre zeitgerechte Gestalt als unausweichlich notwendig. Die Liturgie bringt die Einmaligkeit der Geschichte des Christusereignisses und seine apostolische Rezeption als solche zur Gegenwart, aber in der geschichtlich wandelbaren Form. In der Liturgie partizipiert der Gläubige am normativen Urereignis des christlichen Glaubens. Er wird so auch in die Geschichte der Kirche und damit auch in die Gegenwart verwiesen (Spiritualität, kulturelle Prägung, plurale Gestalt der Theologie). Liturgie ist der im Glauben aufgenommene und im Sakrament dargestellte Vollzug der Selbstvermittlung Christi in der Kirche zusammen mit der Entfaltung des Lebens der Kirche in der Geschichte. Hiermit haben wir auch den ursprünglichen Sinn von Tradition angesprochen. Traditionsbeweis bedeutet mehr als einen Rückgriff auf biblische und liturgische Texte. Tradition ist in einem ursprünglichen Sinn die im Gottesdienst gegebene Lebenseinheit der Glaubensgemeinschaft mit Gott, der sich in Jesus Christus zur Quelle und zum Prinzip menschlichen Daseins gemacht hat und sich in der Gabe des Heiligen Geistes als die

dynamische Kraft im geschichtlichen Weg der Glaubensgemeinde erweist.

4 Die Liturgie als lebendige Quelle des Glaubens des Gottesvolkes

Wenn die Liturgie als Selbstvollzug des Glaubens der Kirche verstanden wird, dann ist sie auch die ursprüngliche Quelle dessen, was man den "Glaubenssinn des Gottesvolkes" (sensus fidelium) nennt. Dort wo sich die Theologie – bei unbestreitbarer persönlicher Gläubigkeit ihrer Vertreter – primär als "Theorie über den Glauben" begriff, mußte der Glaubenssinn des Gottesvolkes unter den klassischen Quellen von Schrift, Tradition und Lehramt relativ ortlos erscheinen bzw. mißverständlich als eine Art demokratische Mitsprache der "Basis" an den Entscheidungen der "Hierarchie" aufgefaßt werden. Der inneren Struktur von Glauben und Kirche nach geht es aber um Geist und Glaubensvernunft aller Christen, die sich fortwährend an Wort und Geist der Offenbarung bilden, wie sie sich in Liturgie und Bekenntnis ausdrücken. Insofern wird der persönliche Glaube in der Liturgie objektiv dargestellt. Der Glaube gewinnt von daher zugleich auch seine Form und seine Norm. Darum ist das Bekenntnis und seine Spezifikation im Dogma, wenn es vom kirchlichen Lehramt definitiv ausgedrückt wird, in der Liturgie fundiert und am objektiven Selbstausdruck von Kirche insgesamt orientiert.

Es kann nicht um die Erhebung eines repräsentativen Querschnittes der persönlichen Philosophien und Privattheologien von Laien und auch Bischöfen gehen, die dann zur Glaubenslehre oder zur Praxis der Kirche erhoben werden. Der subjektive Glaube und die persönliche theologisch-vernünftige Einsicht der Christen müssen sich am Wort der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus orientieren, wie es sich in den Grundvollzügen der Kirche ausdrückt und insofern "unfehlbar" wirksam und gültig ist. In den von Jesus Christus aufgegriffenen kreatürlichen Realitäten geschieht eine sakramentale Selbstvermittlung Christi, an der die Gültigkeit des objektiven Glaubens der Kirche und ihres Gottesdienstes ihren Anhalt findet. Der einzelne Christ (auch ein Bischof) kann in seinen subjektiven theologi-

schen, wissenschaftlichen und philosophischen Reflexionen durchaus fehlbar sein.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Axiom "lex orandi – lex credendi" die fundamentale Einsicht in das Wesen der Liturgie als Selbstvollzug der Kirche und als normative Quelle aller Theologie ausdrückt.

Die Liturgie verstehen wir darum als den objektiven Gesamtausdruck des Lebens der Kirche. Die Liturgie ist das Instrument zur Bildung eines kirchlichen Sinnes und gläubigen Grundgefühls. In der Liturgie ereignet sich die Verbindung mit Jesus Christus, die Ein-Prägung des Wortes Gottes in die Vernunft des Menschen, die Lenkung des menschlichen Willens in der Kraft des Heiligen Geistes auf den Weg der Nachfolge Jesu, die Erfahrung der Gemeinschaft der Glaubenden, die Erweckung der Hoffnung auf das Offenbarwerden der Lebensgemeinschaft mit Christus und allen Gliedern des Leibes Christi, der Kirche, im ewigen Leben. In diesem Sinn ist die Liturgie "unfehlbar", weil Gottes Wort in Jesus Christus "unfehlbar" ist und weil Jesus Christus im Heiligen Geist sich in den Grundvollzügen der Kirche selber vermittelt und vergegenwärtigt als das Heil. Der Ausdruck "Unfehlbarkeit" ist nur ein anderer Begriff für die Tatsache, daß der Glaubende und Hoffende auf die Treue Gottes in Jesus Christus bauen kann.

In der Liturgie vollzieht die Kirche die in Christus gegebene und im Heiligen Geist wirksame unmittelbare Einheit von Gottes Selbstzusage an die Menschen und ihre Vergegenwärtigung in der von der Selbstmitteilung Gottes getragenen Antwort der glaubenden Menschen, nämlich seines Volkes in der Geschichte, das "in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"⁶ ist.

⁶ „Lumen gentium“, Art. 1 (LThK² E I, 156f). Vgl. „Sacrosanctum concilium“, Art. 59 (LThK² E I, 62): „Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur

voraus, sondern durch Wort und rituelle Handlung (rebus) nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.“

Reinhard Marx
Bischof von Trier

Glaube und Wissen

Anmerkungen zu einem spannungsvollen Verhältnis

Die Unterscheidung von Glauben und Wissen bzw. Denken ist eine der wesentlichen Leistungen abendländischer Kultur.¹ Die Frage ihrer theoretischen und praktischen Verhältnisbestimmung gehört zu den permanenten Problemfeldern von Theologie und Philosophie. In der geistesgeschichtlichen Entwicklung Europas lassen sich vereinfacht dargestellt drei Zuordnungstypen ausmachen, die mit den Begriffen ineinander, gegeneinander und nebeneinander überschrieben werden können. Greifen Glauben und Wissen ineinander, wird früher oder später der eine Part auf den anderen reduziert, mit ihm ineins gesetzt und irgendwann zu einer Größe verschmolzen. Das Gegeneinander beider Größen bringt deren Unversöhnlichkeit zum Ausdruck. Glaube und Wissen sind dann auf verschiedenen Ebenen verortet, die nicht miteinander kompatibel sind. Das Nebeneinander versteht sich dagegen als ein konstruktives Ergänzen, wohlweisend, daß zwischen beiden eine unaufhebbare Differenz bestehen bleibt.

In der allgemeinen Diskussion wird allzu häufig insbesondere von Leuten, die der Kirche fern oder kritisch gegenüberstehen, ein nicht ohne Weiteres berechtigter Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufgebaut, der einer weiteren Entfremdung der Glaubenswissenschaft von den anderen Wissenschaften Vorschub leistet. Ein differenzierter Blick zeigt jedoch, daß Kirche

¹ Das Verhältnis von Glauben und Wissen bzw. Denken kann hier nicht erschöpfend behandelt werden. Es sei hierzu auf die einschlägigen Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) und im Lexikon für Kirche und Theologie (LThK3) mit weiterführenden Literaturangaben verwiesen.

und Theologie sehr daran gelegen ist, Glaube und Vernunft in ein wechselseitig-konstruktives Zuordnungsverhältnis zu stellen. Glaube wird kirchlicherseits keinesfalls als die bessere Alternative zu Wissen und Vernunft interpretiert. Dies war schon ein Reflexionsstand in den ersten Jahrhunderten des christlichen Glaubens. Letzten Endes setzt der Glaube sogar Wissen voraus. Denn auch im Glauben gibt es rational einholbares Wissen, das allgemein zugänglich ist.

In der Neuzeit sind die Bemühungen unübersehbar, die Trennung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen einem verengten Rationalismus und einem übertriebenen Fideismus überwinden zu wollen. Schon das Erste Vatikanische Konzil hat hier wichtige Klarstellungen beigetragen. Wenngleich es bislang nicht als vollständig gelungen betrachtet werden kann, beide Größen im Glaubensbegriff zu versöhnen, sind zwischenzeitlich wichtige Brücken gebaut worden. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* hebt hervor, daß die Vernunftnatur der menschlichen Person nach dem Wahren und Guten strebt, das über alles Materielle hinausgeht. Es heißt dort:

„In Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes urteilt der Mensch richtig, daß er durch seine Vernunft die Dingwelt überragt. In unermüdlicher Anwendung seiner Geistesanlagen hat er im Lauf der Zeit die empirischen Wissenschaften, die Technik und seine geistige und künstlerische Bildung sehr entwickelt. In unserer Zeit aber hat er mit ungewöhnlichem Erfolg besonders die materielle Welt erforscht und sich dienstbar gemacht. Immer jedoch suchte und fand er eine tiefere Wahrheit. Die Vernunft ist nämlich nicht auf die bloßen Phänomene eingeengt, sondern vermag geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist.“²

Grundlegend vertieft wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der Enzyklika *Fides et ratio* aus dem Jahr 1998. In ihr wird die Trennung zwischen Glaube und Vernunft als ein

² *Gaudium et spes* 15.

Drama bezeichnet, das geistesgeschichtlich weit reichende Folgen nach sich gezogen hat. Es gilt nun vielmehr, die bislang erzielten Schritte der Begegnung der beiden Größen erneut zu vergegenwärtigen und vor allem die Wechselbeziehungen zwischen Theologie und Philosophie neu zu entdecken. Das Hauptziel der Theologie besteht zweifelsohne darin, das Verständnis der Offenbarung und den Glaubensinhalt darzulegen.³ Dabei können sich Glaube und Vernunft wechselseitig Hilfestellung geben, indem sie füreinander die Funktion kritisch-reiniger Prüfung übernehmen und sich gegenseitig anspornen, auf dem Weg der Wahrheitssuche voranzuschreiten.⁴

„Die philosophische Reflexion kann viel beitragen zur Klärung des Verständnisses von Wahrheit und Leben, von Ereignis und lehrmäßiger Wahrheit. Besonders kann sie zur Klärung der Beziehung zwischen transzendenter Wahrheit und menschlich verständlicher Sprache beitragen. Die Wechselbeziehung, die zwischen den theologischen Fächern und den von den verschiedenen philosophischen Strömungen erreichten Ergebnissen entsteht, vermag also eine wirkliche Fruchtbarkeit zum Ausdruck zu bringen, was die Vermittlung des Glaubens und sein tieferes Verständnis anbelangt.“⁵

Angesichts der zunehmenden Zahl ethischer Problemstellungen muß sich die theologische Disziplin christliche Ethik „einer der Wahrheit des Guten zugewandten philosophischen Ethik bedienen; einer Ethik also, die weder subjektivistisch noch utilitaristisch ist. Die erforderliche Ethik impliziert und setzt eine philosophische Anthropologie und eine Metaphysik des Guten voraus.“⁶ Hinsichtlich der gesellschaftlichen Verortung

³ Vgl. Fides et ratio (nachfolgend abgekürzt FeR) 93. In FeR 92 heißt es: Die Theologie muß „die Augen auf die letzte Wahrheit richten, die ihr mit der Offenbarung anvertraut wird, ohne sich mit einem Verweilen in Zwischenstadien zufrieden zu geben. [...] Diese Aufgabe, die in erster Linie die Theologie angeht, fordert zugleich die Philosophie heraus.“

⁴ Vgl. FeR 99.

⁵ FeR 100. Vertieft hat Kardinal Ratzinger die Gedanken von Fides et ratio in seinem Festvortrag anlässlich der Eröffnung der 1200-Jahr-Feierlichkeiten des Bistums Paderborn im Januar 1999.

⁶ FeR 98.

ethischer Fragestellungen sind darüber hinaus Dialoge mit allen Wissenschaften erforderlich. Auch die Theologie ist bei der Suche nach gesellschaftspolitischen Lösungsmodellen wesentlich auf die Ergebnisse und Erkenntnisse der anderen Wissenschaften angewiesen.

Gerade beim Thema Mensch treffen Natur- und Geisteswissenschaften aufeinander und können ihre Beiträge leisten. Sie alle arbeiten mit Menschenbildern, die es einander diskursiv gegenüberzustellen gilt. In der heutigen Wissen(schaft)s-gesellschaft kommt einer umfassenden, disziplinübergreifenden Verständigung darüber, was den Menschen ausmacht, immer mehr Bedeutung zu. Letzten Endes sind es Mensch und Mitwelt, denen alle Forschungsrichtungen verpflichtet sind.

Der Christ muß sich ernsthaft die Frage stellen, ob er es einfach hinnehmen will, den Menschen lediglich als biochemische Masse anzusehen, wie die aktuelle Klondebatte manchmal glaubhaft machen will, ein Haufen - pointiert formuliert - „frei manipulierbarer Biomasse“ (Linus Geisler), die sich mir nichts dir nichts entschlüsseln und vervielfältigen läßt.

Es stellt eine Verkürzung dar, vertritt man die Meinung, das Thema Mensch fordere in einer zunehmend säkularisierten Welt nur die verschiedenen Weltwissenschaften heraus. Es fordert in gleicher Weise die Glaubenswissenschaft - die Theologie. Was letztlich ethisch erlaubt ist und was nicht, fällt eben nicht allein in die Entscheidungskompetenz der Natur- und Sozialwissenschaften, wie deren Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler oftmals glaubhaft machen wollen.

In einzelnen Traditionen der Aufklärung wurde die Meinung vertreten, Aufklärung sei identisch mit dem Verschwinden der Religion und des religiösen Glaubens: Das Ende des finsternen Aberglaubens durch das Aufstecken eines Lichtes, durch Aufklärung, *Éclaircissement* (Französische Revolution), Erleuchtung. Daß dies faktisch nicht eingetreten ist, ist eine Sache. Die andere ist, daß die kontinentaleuropäische Aufklärungsphilosophie wie die von Kant - in Frankreich verlief es etwas anders - nicht identisch ist mit einem antireligiösen Impetus. „Religion ja“, und zwar innerhalb der Grenzen der Vernunft. Dies zeigen

die berühmten vier Fragen Kants am Anfang der Logikvorlesung: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Zuständig für die Antworten sind die einzelnen Disziplinen: Für die erste Frage – was kann ich wissen? – interessanterweise die Metaphysik (noch bei Kant!), für die zweite Frage die Moral, für die dritte die Religion, für die vierte die Anthropologie. Aber eigentlich zielen die ersten drei Fragen auf die letzte, die zentrale Frage: Was ist der Mensch? Alles kreist, auch bei der Religion, beim Glauben und bei der Naturwissenschaft, um den Menschen, seine Möglichkeiten und seine Grenzen.

Im Menschen selbst ist jedoch die Spannung von Glaube und Vernunft schon angelegt. Glaube und Wissen, Glaube und Vernunft, sind hier aufeinander bezogen. Kardinal Ratzinger hat in einem Vortrag an der Sorbonne (keineswegs die kirchenfreundlichste Universität in Frankreich) herausgestellt, daß sich das Christentum als „vernunftgeleitete Aufklärung“ verstanden hat und so auch nach außen verstanden wurde in der antiken Welt.

Die Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, gehört zum Menschen. Wenn es keine Wahrheit gäbe und kein gemeinsames Sich-Bemühen um Wahrheit, sondern nur Meinungen, die nebeneinander stehen, dann ist eine Kommunikation über Letztbegründungen oder über letzte Ausrichtungen des Menschen sowie das sinnvolle Gespräch über die Frage „Was ist der Mensch?“ nicht möglich. Wenn Wahrheit nur auf Naturwissenschaft bezogen wäre, kann alles andere nur noch bloße Meinung sein. Damit aber wäre so etwas wie Philosophie unmöglich. Die abendländische Tradition hingegen hält sehr wohl an der Offenheit des Menschen auf die Wirklichkeit und an seiner Wahrheitsfähigkeit fest.

Insofern ist die Weitung des Blicks auf den Menschen und die Schöpfung insgesamt, zu der der Mensch gehört, entscheidend. Kardinal Ratzinger hat in seinem Vortrag an der Sorbonne die Kernfrage herausgearbeitet: „Was liegt allem Sein zugrunde?“ Ist am Anfang die Unvernunft, das Nichts, das Chaos? Ist die Vernunft entstanden aus dem Unvernünftigen? Oder ist am Anfang die Idee, der Logos (abendländisch gesprochen) der

Vernunft, des Sinns? Die Antwort hierauf ist eine wesentliche Grundentscheidung, die alles Weitere, auch die sittlichen Fragen, prägt. Diese große Entscheidung läßt sich nicht allein mit den Mitteln der Einzelwissenschaften klären. Vielmehr ist eine Grundentscheidung auch darüber zu treffen, was diesen Wissenschaften zugrunde liegt, was ihnen vorausgeht. Schöpfung und Mensch sind nicht nur unter bestimmten Hinsichten (Einzelwissenschaften), sondern ebenso umfassend (Philosophie und Theologie) in den Blick zu nehmen.

Ein Knotenpunkt zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie besteht in der Suche nach dem wahren Grund und Ziel alles Wirklichen und damit zugleich des Menschen. Biblisch-theologische Überlegungen sind auch hier kompatibel mit philosophischen Einsichten über den Grund der Welt.⁷ Letztlich geht es um die Frage, ob am Anfang der Schöpfung eine vernünftige, geistige Kraft - man könnte auch sagen, ob zu Beginn der Dinge die Vernunft bzw. das Vernünftige - steht oder nicht.⁸ Sicherlich läßt sich die These vertreten, daß das Vernünftige ein Zufallsprodukt des Unvernünftigen ist und erst im Laufe der Geschichte hervortritt. Doch die christliche Theologie stellt dieser These seit alters her die Grundüberzeugung entgegen, daß die schöpferische Kraft der Vernunft am Anfang steht und seit Beginn der Welt wirksam ist. Dadurch, daß ihr ein Primat einzuräumen ist, versteht sich das Christentum auch heute noch als vernunftgeleitete Aufklärung.⁹ Christentum und Aufklärung, Glaube und Vernunft, Glaubens- und Weltwissenschaft, so läßt sich zusammenfassen, stellen keine

⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen von Ratzinger, J. Kardinal: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch: Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: FAZ v. 08.01.2000, S. I-II.

⁸ Mit Vernunft ist an dieser Stelle nicht ein neuzeitlicher Vernunftbegriff gemeint, der verengt ist auf lediglich das, was beweisbar ist, sondern ein Vernunftbegriff, der offen ist für den Glauben bzw. für die Perspektiven des Glaubens im Sinne von 'Logos'.

⁹ Soweit die These von Ratzinger, Wahrheitsbewußtsein, S. II. Ihmzufolge ist die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen nicht mehr naturwissenschaftlich einholbar und läßt auch die Philosophie an ihre Grenzen stoßen. Steht die Vernunft am Anfang, läßt sich auf die Uranfänglichkeit des Logos nicht verzichten, so Ratzingers Quintessenz.

Widersprüche dar. Sie sind jeweils gekennzeichnet durch ein konstruktives und sich ergänzendes Nebeneinander. Es zeigt sich, daß die Theologie ohne philosophische Vermittlung vernunftmäßig nicht zugänglich ist. Insgesamt überzeugt das Christentum „durch die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft und durch die Ausrichtung des Handelns auf die Caritas, auf die liebende Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen, über alle Standesgrenzen hinweg.“¹⁰ Obschon die Synthese von Vernunft, Glaube und Leben in der Gegenwart scheinbar an Wirkmächtigkeit verloren hat und immer wieder in Zweifel gezogen wird, bleibt sie Kernbestandteil christlicher Tradition.

Daß die Frage nach dem Ganzen und die Gottesfrage in diesem Sinne lebendig gehalten werden, ist eine eminent wichtige Aufgabe. Dabei ist die Rolle der Kirche nicht zu verkennen. Diese ist ja keineswegs (spätbürgerlich) auf Moral zu reduzieren oder als Moralproduzent zu verstehen. Das Hauptanliegen Jesu, wie es das Evangelium darstellt, ist ein ganz anderes: Den Menschen einen Zugang zu Gott zu öffnen. Die befreiende Erfahrung zu machen von einer Wirklichkeit, die größer ist als der Mensch, und die trotzdem sich unserer annimmt – und zwar unendlich und ohne Grenzen.

Die Kirche muß sich immer wieder neu der Frage stellen, was ihre Kernkompetenzen sind, und gegebenenfalls die Schwerpunkte ihres Tuns adjustieren. Sie befriedigt ja keine Bedürfnisse nach außen, sondern feiert Geheimnisse – in dem Sinn, daß Kirche und Religion Bereiche darstellen, die nicht einfach verfügbar sind und die auf das Unverfügbare verweisen. Zu den Kernkompetenzen der Kirche in einer modernen, aufgeklärten Gesellschaft gehört es daher, die Frage nach Gott offen zu halten und von hier aus auch über den Menschen in einem größeren, umfassenden Zusammenhang je neu zu sprechen.

¹⁰ Ratzinger, Wahrheitsbewußtsein, S. I.

Heinrich Mussinghoff
Bischof von Aachen

Wozu brauchen wir theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten?

Ist es nicht Aufgabe der Kirchen, in eigenen Anstalten Theologie zu treiben und Geistliche und andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter auszubilden? Hat Theologie noch einen Ort in multikultureller und weltanschaulich pluralistischer Gesellschaft? Genügt es nicht, religionswissenschaftliche Professuren zu haben, die die Wissenschaft vom Judentum, Islam und Christentum sowie anderen Religionen und Kulturen betreiben?

„Der Kulturauftrag der Verfassung verpflichtet den Staat, Kunst und Wissenschaft zu fördern und ihnen Raum zur freien Entfaltung zu gewähren.¹ Der Staat erfüllt diesen Verfassungsauftrag vor allem dadurch, daß er zur Pflege der Wissenschaften freie staatliche Universitäten und Hochschulen zur Verfügung stellt. Wenn katholische Theologie Wissenschaft ist, kann der Staat sie nicht aus dem Kosmos der Wissenschaften und ihrer Förderung ausschließen (selbstverständlich unter Beachtung seiner weltanschaulichen Neutralität und des Grundsatzes der Parität). Je mehr ihm bewußt ist, daß Staat und Gesellschaft in Deutschland eine ihrer Wurzeln im Christentum haben und daß Christentum und Kirchen bedeutsame Kräfte im öffentlichen und kulturellen Leben sind, um so mehr wird er im Rahmen seines Kulturauftrags der Theologie ihren Ort im Kosmos der Wissenschaften an den Universitäten zubilligen.“

Ganz abgesehen davon, daß die Theologie sozusagen die Universitäten geboren hat in den zunächst vier klassischen Fakultä-

¹ hier und im Folgenden: Heinz Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979, 489 f.

ten: Theologie, Philosophie, Jura und Medizin und später in der Fülle und Entfaltung der Fachbereiche, wie wir sie heute kennen. „Katholische Theologie an der Universität² in der organisatorischen Verflechtung mit den übrigen Wissenschaften hält in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit das Bewußtsein wach, daß der Transzendenzbezug, daß Religion und Christentum in Geschichte und Gegenwart auch heute im wissenschaftlichen Leben Bedeutung haben und präsent sind. Sie weisen die Einzelwissenschaften über sich hinaus auf das umfassende Ganze, den tragenden Grund und das letzte Ziel von Geschichte und Gesellschaft, von Welt und Wirklichkeit. Durch den interdisziplinären Austausch wissenschaftlicher Ergebnisse macht die Theologie auf die religiösen Aspekte aufmerksam und empfängt selbst Impulse, Fragen und Anregungen ihres wissenschaftlichen Forschens.“

Peter Glotz meint: „Der Streit der Fakultäten müßte eine wichtige Stimme entbehren, wenn die Theologie nicht mehr mitspräche. Die Theologie ihrerseits könnte erstarren, aus der Zeit fallen. Als Bildungspolitiker ... will ich die (schwächer werdende) Lebensmacht Kirche über die Vermittlung der Theologie im Netz der universitären Vermittlung halten. Der säkularisierte Staat, wie Ernst Wolfgang Böckenförde in einem berühmten Diktum gesagt hat, lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. ‚Das Bekenntnis des demokratischen Staates zur Pluralität ist nicht in der Lage, ein gesellschaftliches Wertebewußtsein hervorzubringen, das aber doch gleichzeitig die ethische Basis des Menschen auch als Civis bildet.‘ Deshalb gibt es, so behaupte ich, ein Interesse auch des säkularisierten Staates an der Wertevermittlung durch die Theologie an den Universitäten und über den Religionsunterricht an der Schule.“³

² Heinz Mussinghoff, 489

³ Peter Glotz, Theologie und Universität. Zur Rolle theologischer Forschung und Lehre an der Universität von heute, in: Wolfgang Thierse (Hrsg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000, 324-332, hier: 325

Allein die drei medienwirksamsten Themen des Jahres 2001 zeigen an, wie wichtig der Beitrag der Theologie zur Bearbeitung ethischer Fragen ist. 2001 beschäftigten Rinderwahn und Maul- und Klauenseuche mit der Verbrennung von Hekatonben von Tierleichen die Presse, sodann die bioethische Diskussion um die Entwicklung in Biomedizin und Gentechnologie, besonders bezüglich des Imports von embryonalen Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik und die Fragen um die Bekämpfung des internationalen Terrorismus u. U. auch mit militärischer Unterstützung, die durch die verbrecherischen Angriffe des 11. September 2001 und die folgenden Militäraktionen in Afghanistan ausgelöst wurden. Diese Fragen bedürfen des öffentlichen ethischen Diskurses, bei dem die katholische Moralthologie und die christliche Sozialethik nicht fehlen dürfen.

Auch die Mitwirkung in Ethik-Kommissionen bei den großen Universitätskliniken und Forschungszentren ist eine unerlässliche Aufgabe der Theologie, die ich stellvertretend für alle interdisziplinäre Forschung und Kooperation nenne.⁴ Dieses gilt sowohl für die innerfakultäre Kooperation zwischen theologischen Disziplinen, für die ökumenische wissenschaftliche Kooperation in Hochschuleinrichtungen wie auch für interfakultäre Kooperationen.

„Katholisch-theologische Fakultäten bilden wissenschaftlich Geistliche, Religionslehrer und andere Mitarbeiter der Kirche aus.⁵ Die künftigen Mitarbeiter(-innen) im kirchlichen Dienst erleben in ihrer Vorbereitungszeit den Ort geistiger Auseinandersetzung unserer Zeit, Chance und Tragik wissenschaftlicher Bemühung und theologischer Forschung. In der Begegnung mit den übrigen Studierenden der Universität erfahren Theologiestudierende etwas von den Fragestellungen und wissenschaftlichen Problemen anderer Fachbereiche und Disziplinen, die ihre Allgemeinbildung vertiefen und ihr theologisches Forschen anregen. Zugleich knüpft der künftige Seelsorger, Religionsleh-

⁴ Heribert Schmitz, Zukunft katholisch-theologischer Fakultäten in Deutschland, in: MThZ 51 (2000), 292-308

⁵ Heinz Mussinghoff, 489 f.

rer oder sonstige kirchliche Mitarbeiter wertvolle Verbindungen zu den künftigen Lehrern, Ärzten, Juristen, Volkswirten und Naturwissenschaftlern, die für ihren gemeinsamen Dienst an Mensch und Gesellschaft bedeutsam sind.

Katholische Theologie an der Universität hat überdies die Chance, in wissenschaftlicher Weise Religion und Christentum Lehrenden und Lernenden an der Universität als Wurzeln menschlichen Daseins und unserer geschichtlich gewordenen abendländischen Welt nahe zu bringen.

Der Staat anerkennt die Bedeutung und Wirksamkeit der Kirche und ihrer Geistlichen, Religionslehrer und anderer Mitarbeiter für das öffentliche Leben. Durch viele Institutionen im Bereich von Diakonie und Caritas, Bildung und Schule und anderen Diensten vermitteln die Kirchen Sinnangebote und Orientierungshilfen, geistige und materielle Hilfen. Diese öffentliche Tätigkeit der Kirchen in Verkündigung, Seelsorge und Diakonie prägt das Verhalten vieler Christen und ist ein Dienst an unserer pluralen Gesellschaft. In Anerkennung dieses Dienstes fördert der Staat die Kirchen auf verschiedensten Gebieten. Die Theologie erforscht und begleitet kritisch diese Praxis der Kirchen und bildet das Personal für diese Dienste der Kirchen aus. Der Staat hat darum ein Interesse daran, daß sich diese Forschungsarbeit der Theologie und ihr Dienst an der Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter in der Öffentlichkeit vollzieht.“

Unsere Verfassung weist den konfessionellen Religionsunterricht als ein ordentliches Lehrfach aus (Art. 7 Abs. 3 GG)⁶ und ermöglicht private und damit auch katholische Schulen. Mit der Garantie des Religionsunterrichts ist der Staat zur Religionslehrausbildung verpflichtet. Diese bietet er an theologischen Fakultäten und Instituten an seinen Universitäten an..

⁶ zum Folgenden: Heinz Marré, Dieter Schümmelfeder, Burkhard Kämper (Hrsg.), Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags (Essener Gespräche 32), Münster 1998 (mit Beiträgen von Thomas Oppermann, Karl Hermann Kästner und Hermann Pius Siller)

Der konfessionelle Religionsunterricht ist nicht mehr unumstritten. Da 30% der Bürger unseres Landes keiner Konfession angehören und viele zu anderen Religionen gehören oder glaubenslos sind, wird die Forderung nach einem allgemeinen Ethikunterricht auf der Basis des Wertekonsenses unseres Grundgesetzes lauter. Der Streit um das Fach „Lebengestaltung-Ethik-Religionskunde“ im Land Brandenburg, aber auch die Vorstellungen der Studie, die der damalige Ministerpräsident Rau in Nordrhein-Westfalen in Auftrag gab, „Zukunft der Bildung - Schule der Zukunft“⁷, die ein solches allgemeines Ethikfach für alle präferiert, zeigen, daß alternative Modelle entwickelt und erprobt werden. Wer solchen Versuchen zustimmt, muß sich darüber im Klaren sein, daß unklar bleibt, welche Werte dieser Unterricht vermittelt, da es eine allgemeine Zivilreligion und -ethik nicht gibt. Peter Glotz sagt: „Die Idee, daß Wertevermittlung nicht mehr von Leuten mit erkennbaren Standpunkten betrieben werden könnte, sondern von ‚neutralen‘ Lehrern, die irgendwo im Niemandsland zwischen römischem Katholizismus, protestantischen Strömungen, Islam und Nietzsche herumschwimmen, halte ich für ebenso unbehaglich wie die Vorstellung, daß Studierende oder Schüler separiert würden, daß also der Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen zerbräche.“⁸ Es ist weiterhin festzustellen, daß Religionskunde Informationen über die Religionen dieser Erde und den Vergleich unterschiedlicher Positionen und Vorstellungen bietet, während Religionsunterricht Lehre und Praxis religiöser Gemeinschaften zum Gegenstand hat und als Lebenswirklichkeit behandelt. Die Kirchen verantworten ihre Wertvermittlung im Religionsunterricht gegenüber dem Staat. Im Bilde gesagt, zeigt die Religionskunde die Kirchenfenster nur vom Marktplatz aus und sieht blinde Scheiben, während der Religionsunterricht die Kirchenfenster von innen her zeigt, so daß der Schüler Licht und Farbe, Form und Gestalt des Dargestellten sieht.

⁷ Zukunft der Bildung - Schule der Zukunft, hrsg. im Auftrag des Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1995

⁸ Peter Glotz, 331. Im Fall des Landes Brandenburg ist zu fragen, ob durch LER nicht auch Lehrer der alten atheistischen und kommunistischen Ideologie gerade dieses Fach unterrichten können.

Als ein weiteres Argument gegen den konfessionellen Religionsunterricht wird angeführt, daß wir in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft leben und ein einigender Ethik- und Werteunterricht für alle Gesellschaftsformen und -einigen könnte. Es sei auf Dauer organisatorisch und finanziell nicht zu leisten, neben katholischem und evangelischem Religionsunterricht nun auch jüdischen, orthodoxen, islamischen, buddhistischen und anderen Religionsunterricht vorzuhalten. Solche Szenarien kann man zeichnen; aktuelle Bedeutung hat aber nur die Forderung nach islamischem Religionsunterricht.⁹ Die Erfahrung mit Erziehung und Integration muslimischer Kinder und Jugendlicher durch Koranschulen sind in der Regel nicht die besten. Der Islam in Deutschland hat gegenwärtig keine und kann sich zur Zeit nicht auf die Bildung einer gemeinsamen Dachorganisation einigen, die die Verantwortung für die Inhalte des islamischen Religionsunterrichts gegenüber dem Staat übernimmt (ähnlich wie es die jüdischen Gemeinschaften durch den Zentralrat der Juden in Deutschland getan haben). Die anderen Voraussetzungen, eine universitäre Ausbildungsstätte für islamische Religionslehrer und ein deutschsprachiger Unterricht (selbstverständlich gehören arabische Elemente hinein, damit die Kinder den Koran zu rezitieren lernen) sind leicht zu schaffen. Alles spricht dafür, daß an „multireligiösen“ Schulen die Religionslehrer/-innen der einzelnen Religionen und Konfessionen gelegentlich in den Klassen der anderen Religion und Konfession gemeinsam mit dem je eigenen Religionslehrer ihre Religion oder Konfession erläutern und religiöse Praxis und ethische Anschauung vergleichen, um gegenseitige Kenntnis, Achtung und Toleranz einzuüben und zu fördern.

„Wesentlich aber gründet die Sorge des Staates im Bereich der Theologie an Universitäten und des Religionsunterrichts an Schulen auf dem Grundrecht der Religionsfreiheit.¹⁰ Es gibt ein ‚religiöses Interesse‘ (Mikat) oder Bedürfnis vieler Staatsbürger,

⁹ Heinz Marré, Dieter Schümmelfeder, Burkhard Kämper (Hrsg.), *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland* (Essener Gespräche 20) mit Beiträgen von Baber Jansen, Alfred Albrecht und Wolfgang Loschelder, bes. 168-173

¹⁰ Heinz Mussinghoff, 490 f.

das in den Verfassungen durch die Garantie der Freiheit des Glaubens, des Bekenntnisses und der privaten wie öffentlichen Ausübung der Religion geschützt wird. Das vorkonstitutionelle Recht der Religionsfreiheit verpflichtet den Staat nicht nur, jeder Beeinträchtigung dieser Freiheit entgegenzutreten, sondern er muß dem Bürger auch Möglichkeiten eröffnen, sein ‚religiöses Interesse‘ betätigen zu können, das in Kirchen und Religionsgemeinschaften seine gesellschaftliche Gestalt angenommen hat. Das geschieht durch die Gewährleistung der Freiheit der Kirchen und Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG) und durch ihre Förderung im Sinne der allgemeinen geistigen Daseinsfürsorge. Der Staat hat ein Interesse daran, daß seine Bürger weltanschaulich verankert sind, da Bürger ohne solche Bindungen irrationalen Bewegungen eher zuneigen, die der freiheitlichen Grundordnung unseres demokratischen und sozialen Rechtsstaates zuwiderlaufen. Im Bereich der Kirchen übt die Theologie den Dienst der wissenschaftlichen Erhellung der religiösen Gründe unseres Lebens und Glaubens aus. Es ist für den Staat nicht ohne Bedeutung, daß eine wissenschaftliche Erhellung des ‚religiösen Interesses‘ seiner christlichen Bürger geschieht und öffentlich diskutiert wird. Würde das Christentum in Konventikelwesen und Sektierertum absinken, so wäre bald keine wissenschaftliche Theologie mehr möglich, die Bedeutung der Religion würde aus dem öffentlichen Leben verschwinden und das staatliche Religionsrecht wäre vor schier unlösbare Probleme gestellt. Das religiöse Bedürfnis der Bürger aber würde aus irrationalen Quellen schöpfen und leicht in den Sog eines vielgestaltigen religiösen Synkretismus mit all seinen unerfreulichen Nebenwirkungen geraten.“

Der Philosoph Jürgen Habermas hat in seiner Frankfurter Rede vom 14.10.2001¹¹ darauf aufmerksam gemacht, daß in säkularisierten Gesellschaften die Religionen ein Lebenswissen und Wertebewußtsein bewahren, an dem man nicht achtlos vorbeigehen dürfe, sondern dem man eine gewisse Veto-Funktion im gesellschaftlichen Diskurs beimessen solle. Ernst Wolfgang Böckenförde, ehemaliger Richter am Bundesverfassungsgericht

¹¹ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.10.2001

hatte schon vor Jahren festgestellt, daß der säkularisierte Staat und die säkularisierte Gesellschaft von Werten leben, die sie nicht selbst hervorgebracht haben und nicht selbst bewahren können.¹² Im Zusammenhang mit der Bioethik-Debatte beklagt er,¹³ daß es ein gemeinsames verbindliches Menschenbild nicht gebe und darum der Art. 1 GG „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ eine „Hohlformel“ sei, weil dem „geltenden Recht eine kohärente Auffassung vom Menschen abhanden gekommen ist ... Verblaßt aber zunehmend das Rechtsbild des Menschen von sich selbst, so verliert das Recht für die konkrete, ja richtige Lebensführung an Orientierungskraft.“ Diese drei Äußerungen machen klar, daß Glaube, Kirche und Religion in unserer Gesellschaft eine wichtige, ja unersetzbare Funktion haben, Werte zu vermitteln, zu begründen und in Gemeinschaft zu leben und zu vertreten. Damit diese Funktion von Glaube und Kirche auch rational begründet und verantwortet wird, sind die theologischen Fakultäten unerläßliche Einrichtungen in staatlichen Universitäten und kritische Instanzen im Leben unserer Kirchen. Die wissenschaftlichen Leistungen der deutschen Theologie in den letzten 200 Jahren sind hervorragend und weltweit geachtet. Die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten sind unverzichtbar für Staat, Gesellschaft und Kirchen.

¹² Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht-Staat-Freiheit, Frankfurt 1991, 112

¹³ Ernst Wolfgang Böckenförde, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.7.2001

Joachim Kardinal Meisner
Erzbischof von Köln

Epilog:

Zeugen des Glaubens ¹

In den Kölner Eigenmessen gibt es eine eigene Präfation von den heiligen Bischöfen. Darin heißt es: „Denn du hast der Kirche (von Köln) das Licht deiner Gnade und Wahrheit geschenkt durch das Wort und Beispiel heiliger Hirten. Sie haben in Christi Auftrag dein Volk aufgebaut und gefestigt im Glauben, gestärkt in der Liebe und durch diese Weltzeit in dein ewiges Reich geführt.“ Diese Aufgabe hat - wenn man sich mit dem Leben dieser heiligen Bischöfe beschäftigt - immer und zu allen Zeiten einen mutigen Einsatz für den Glauben und eine geduldige Furchtlosigkeit provoziert.

Wir sind heute durch Gottes Erbarmen in eine Zeit gestellt, in der die Kirche in unserem Land vor lauter Strukturen, Statuten, Sekretariaten und Kommissionen zu einer reinen Organisation zu erstarren droht. Wenn die Struktur stärker ist als das Leben, das von ihr geschützt werden soll, dann wird sie zur Gefahr, das Leben zu erdrücken und zu töten, und dann hat man nur noch Knochen, nur noch Gerüst, nur noch Papier in der Hand. Es wäre schon interessant, etwa einmal eine Pisa-Studie im Hinblick auf das Glaubenswissen unserer Gläubigen in Auftrag zu geben. Man muß kein Prophet sein, um vorauszusagen, daß sie wohl noch negativer ausfallen würde. Das ist um so tragischer, da heute so viele in unseren Gremien und Kommissionen Verantwortung mittragen und darum auch mitreden und dabei Glaubenswissen nur noch sehr begrenzt vorhanden ist. Es ist

¹ Vgl. Predigt zur hl. Messe bei der Deutschen Bischofskonferenz am 25. September 2002 in Fulda

bekannt, daß richtige Gewissensentscheidungen richtiges Wissen voraussetzen.

Aber es geht nicht nur darum, daß der vitale Glaube uns abhanden zu kommen scheint, sondern daß an seiner Stelle ein selbstgezimmerter, ideologischer Glaube Einzug gehalten hat, der nur noch dem Namen nach katholisch ist. Man wird dieser Kritik aus dem Volke kaum widersprechen können. Manche unserer Einrichtungen verdunkeln den katholischen Glauben. Die Apparate sind oft so mächtig geworden, daß wir uns selbst als Bischöfe häufig hilflos und machtlos vorkommen und dann gute Miene zum bösen Spiel machen. In diesen Wust von Apparaten, Strukturen, Zuständigkeiten und Kompetenzen muß der Gottesgeist hineinfahren wie ein Sturm und alles wegblassen, was die Stimme der Kirche, was ihr prophetisches Wort relativiert, was die Leuchtkraft ihrer Botschaft vernebelt.

Der Erzbischof von Oppeln erzählte mir anlässlich des Papstbesuches in Krakau, daß er z.B. für seine theologische Fakultät, da sie nun Glied innerhalb einer staatlichen Universität geworden ist, folgende Praxis festgelegt hat: Die Professoren für seine Priesteramtskandidaten müssen immer Priester sein; sie müssen immer in geistlicher Kleidung ihre Vorlesungen halten, mindestens einmal in der Woche müssen sie mit einer Gruppe Studenten die heilige Messe feiern und immer in ihrem Tun und Lassen die Freude an Gott und die Liebe zur Kirche vermitteln. Würde Letzteres fehlen, können sie - trotz bester Fachkenntnisse - nicht länger akademische Lehrer- und Priestererzieher bleiben.

Der Herr stellt immer wieder die Frage nach dem Glauben: „Glaubst du das?“ Bei unseren zahlreichen Mitarbeitern in unseren zahlreichen Institutionen müssen wir auch immer zuerst die Frage stellen: „Stehst du mit deinem Glauben dahinter, was du als Mitarbeiter in einer katholischen Institution zu tun hast?“ Ich höre mitunter bei mir zu Hause, daß man etwa von einer Erzieherin im Kindergarten sagt, ihr Dienst sei für sie selbst erst ein Weg zum Glauben. Wir müßten Geduld haben, vielleicht gerät eine solche Erzieherin von Kindern in einen Glaubensprozeß, so daß sie dann doch noch zum Glauben kommt. Aber was wird dann aus den Kindern, wenn die Erzie-

herin nicht zum Glauben kommt? Sind die Kinder nur Mittel zum Zweck, damit die Erzieherin zum Glauben kommt? Ähnliches höre ich von Katechetinnen beim Erstkommunionunterricht: Man benutzt den Erstkommunionunterricht als missionarisches Mittel, um die Katechetin zum Glauben zu bringen. Das kann doch nicht gutgehen! Blinde können doch nicht Führer von Blinden sein! Unsere Institutionen verdienen nur dann die Bezeichnung „katholisch“, wenn sie auch von überzeugten katholischen Christen getragen werden.

Die Urgestalt unseres Glaubens findet sich nicht schon in unseren Verbänden und unseren Einrichtungen an sich, sondern in der Begegnung des Menschen mit Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, der ihnen die Frage stellt: „Glaubst du das?“ Dieser Vorgang liegt zunächst vor aller Mitarbeit. Darum haben wir in der Kirche gegenwärtig wohl keine größere Aufgabe, als Katechese und Predigt.

Das einzige Rinnsal der Weitergabe des Glaubens scheint oft nur noch der schulische Religionsunterricht zu sein, nachdem das nicht mehr in der Familie geschieht und kaum noch in der Gemeinde. Wie stellt sich uns der schulische Religionsunterricht dar? Dafür gibt es in der gegenwärtigen kirchenpolitischen Auseinandersetzung Beispiele, die nicht sehr froh stimmen. Unsere Gesellschaft ist ja nicht glaubenslos geworden, wohl aber sind so viele andere Religionsangebote auf den Markt gekommen. Und es ist tragisch, daß wir in einer so geschwächten Position auf diesem Markt religiöser Wirklichkeiten mitmischen. Da ist wenig von Faszination, vom Splendor veritatis, vom Glanz der Wahrheit zu spüren.

Dann wird das Gift des Halbglaubens und des Falschglaubens die Überzeugungskraft des wahren Glaubens zersetzen. Der Herr fragt: „Wird ... der Menschensohn, wenn er kommt, noch Glauben finden?“ (Lk 18,8). Unsere Kirche ist keine Weltverbesserungsgesellschaft, sondern es ist ihre Sendung, Christus zu vergegenwärtigen, um das Volk Gottes durch diese Weltzeit in das Reich Gottes zu führen. Verlieren wir nicht dieses letzte Ziel vor lauter vorletzten Zielen aus den Augen! Denn das Ziel bestimmt den Weg. Jesus sagt: „Ich bin der Weg“ (Joh 14,6), d.h. er trägt uns, und er führt uns zum Ziel. Das ist die Faszination

des Evangeliums, daß es uns immer das gibt, was es von uns will. Es überfordert nicht. Es trägt, und es läßt uns nicht auf Holzwege und Sackgassen gelangen, sondern hält uns auf dem richtigen Kurs, der zu unserer Vollendung führt.

Die Gegenwart darf uns schon wegen der Ewigkeit nicht gleichgültig sein, denn die Gegenwart bestimmt die Gestalt der Ewigkeit. Unser Leben ist kein unverbindliches Geplänkel, sondern es ist prägend für die Form meines ewigen Daseins, das sich im persönlichen Gericht entscheidet. Da heißt es nicht: „Wir kommen alle, alle in den Himmel“, sondern dort heißt es ganz schlicht: Die dem Worte Jesu gefolgt sind, werden zu seiner Rechten sein. Und die sich um seine Botschaft nicht gekümmert haben, auf seiner linken. (vgl. Mt 25,31-46). Das Gerichtsurteil des Herrn spricht das aus, wonach der Mensch sich selbst ausgerichtet hat. Für die auf der rechten Seite bedeutet das: „Euer Wille geschehe“, und auch für die, die im Abseits Gottes auf der linken Seite stehen, gilt: „Euer Wille geschehe“. Der Mensch verdammt sich selbst! Wenn diese Perspektive nicht mehr in der Verkündigung spürbar wird, dann verliert die Gegenwart ihren Ernst und ihr Gewicht. Wenn wir jedoch unverkürzt die Botschaft verkünden, dann hilft das den Menschen, aus der Spaßgesellschaft eine Bewährungsgesellschaft zu machen, in der man schon jetzt etwas vom Himmel auf Erden zu spüren bekommt. Das ist unsere Sendung in der Gegenwart für die Zukunft.

Gebe Gott, daß auch in ferner Zukunft in den Eigenmessen der deutschen Bistümer gebetet werden kann: „Denn du hast der Kirche in unserem Land das Licht deiner Gnade und Wahrheit geschenkt durch das Wort und Beispiel heiliger Hirten. Sie haben in Christi Auftrag dein Volk aufbaut und gefestigt im Glauben, gestärkt in der Liebe und durch diese Weltzeit in dein ewiges Reich geführt.“

Das Institut zur Förderung der Glaubenslehre ist eine außer-universitäre Einrichtung zur Förderung der Wissenschaft und Forschung im Bereich der Theologie (Förderung der Glaubenslehre) sowie der Bildung und Religion.

Der Gegenstandsbereich umfaßt insbesondere Fragen der Glaubenslehre und des kirchlichen Lehramts, die katholische Theologie in ihrer organischen Einheit sowie relevante Bereiche der übrigen Wissenschaften (z.B. Philosophie, Naturwissenschaften).

Der Fokus liegt auf systematischen Schwerpunktthemen mit zentraler Bedeutung, vor allem an der Schnittstelle von systematischer Theologie, Philosophie und der praktischen Bedeutung für das Leben im Glauben (z.B. Weltbild, Spiritualität, christliche Existenz).

Ziel ist es, methodisch auf die Grundfragen des gläubigen Daseins zu reflektieren (Denken im Glauben) und dies für das Leben der Menschen praktisch anwendbar zu machen (Leben im Glauben).

Kennzeichnend ist eine Tätigkeit, der es mehr um die Mitte und das Ganze der Theologie als um einzelne Teile, um die Einheit von wissenschaftlicher Theologie und lebendigem Glaubensvollzug, um Theologie in ihrem kirchlichen Bezug geht. Die theologische Arbeit wird von ihrer fachlichen Mitte her betrieben und konzentriert sich auf die zentralen Themen des christlichen Lebens. Dies erfolgt zweckfrei, unabhängig von Kategorien der Nützlichkeit, der aktuellen Diskussion oder des Zeitgeistes. Theologie wird dabei verstanden als Grundakt des gläubigen Menschen. Ihre Gestalt ist die der Reflexion. Als Glaubenswissenschaft zielt sie auf Erkenntnis im Sinne eines nachsinnenden Einholens, des systematischen Erhellens und Entfaltens der im Glauben angenommenen und je neu anzunehmenden Offenbarung Gottes.

ISSN 1610-935X

ISBN 3-936909-02-4