

Das Dilemma der Theologie

Zur wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen
Situation heutiger Theologie*

Von Eberhard SIMONS (München)

Vor zwei Jahrzehnten verstand sich die katholische Theologie weithin noch als ein durch die Jahrhunderte hindurch erbautes, in der apostolischen Zeit grundgelegtes Wahrheitsgebäude, das, hier und da sicherlich der Verbesserung bedürftig, im Grunde dennoch immer gleich bleibt. Theologie war Repräsentation einer festgelegten und festgefühten „sacra doctrina“ – sprach von sich auch als der „Königin der Wissenschaften“. Wenn man heutige theologische Publikationen und Diskussionen¹ verfolgt, kann man den Eindruck haben, eben diese Theologie stünde an einem Neuanfang oder befände sich doch in einer Umbruchsituation von einem Ausmaß, wie man es in der Neuzeit bisher nicht gekannt hat. Wie nie zuvor ist die Theologie in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie und den Natur- und Humanwissenschaften getreten, mit der modernen Industriegesellschaft und nicht zuletzt mit den anderen Weltreligionen und der eigenen Kirche bzw. den Kirchen. Zugleich dadurch geriet die Theologie in ziemlich radikaler Weise auch in Auseinandersetzung mit sich selbst und ihrer Geschichte, und die innertheologische Diskussion selbst deckt heute Probleme auf, die nicht nur die kirchlich-traditionelle Autorität der Theologie, sondern ihr Wesen, ihre Identität insgesamt in Frage stellt. Diese Fragestellung läßt heute das Problem des theologischen Selbstverständnisses zentral werden, und es versteht sich, daß im Hinblick auf eine so komplexe Größe wie die Theologie mit ihren vielfältigen theoretischen und praktischen Funktionen auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen umfangreich und sehr gegensätzlich sind. Stellen sich doch schwierige und bisher kaum bearbeitete, von heute auf morgen nicht zu lösende Probleme.

Obwohl die katholische Theologie in den letzten Jahrhunderten eine ziemlich gleichbleibende Tendenz verfolgte und nur partiellen Krisen ausgesetzt war oder sich doch zumindest offiziell nur partiellen Krisen ausgesetzt glaubte und

* Grundzüge des vorliegenden Aufsatzes wurden in der Festschrift für Heinrich Fries: Begegnung, hrg. von J. Brosseder, W. Pannenberg, O. Pesch und M. Seckler, Graz 1972, unter dem Titel: Die unerledigte Neuzeit, geäußert.

¹ Etwa: Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, hrg. vom Bensberger Kreis, Mainz 1970; O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, Olten 1967; Die Antwort der Theologen Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche, Düsseldorf 1968; J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München-Mainz 1970, und H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand, Stuttgart-Düsseldorf 1971.

sie auch so behandeln konnte², ist die Krise des Selbstverständnisses der katholischen Theologie in der erstaunlich kurzen Zeit eines – des letzten – Jahrzehntes virulent geworden und scheint diesmal nicht nur partieller Natur zu sein. Diese Krise ist, als Identitätskrise, freilich nicht einfach plötzlich aufgetaucht, auch nicht nur von außen aufgezwungen oder von zersetzenden Geistern verursacht worden. Sie hat ihre strukturellen geschichtlichen Gründe. Diese Gründe sind sogar schon sehr lange gegeben und wirksam, in einem im folgenden zu erläuternden Sinne bereits seit den Zeiten des Hochmittelalters, in denen unter heftigsten Kämpfen Theologie zum ersten Mal als Wissenschaft begründet wurde, und sie bestimmten und bestimmen, bisher meist eher latent, die Geschichte von Theologie und Kirche in der gesamten Neuzeit. Heute allerdings scheint die Zeit gekommen zu sein, in der die in der Neuzeit immer mehr zunehmende Konfliktdynamik nicht mehr in außertheologische und außerkirchliche Bereiche abgeleitet werden kann, sondern unausweichlich innerhalb der Theologie und der Kirche selbst zutage tritt. Über die Tatsache der Krise ist man sich theologischer- und kirchlicherseits einig, nicht so sehr über die Erklärung dieser Tatsache. Die Erklärung der Krise als einer Identitätskrise ist bereits selbst schon Problem eines theologischen Selbstverständnisses und hängt als solche auch davon ab, wie und wie weit man deren philosophische, moralische und historische Dimension sieht.

Unter philosophisch-historischer Perspektive soll im folgenden das Problem des heutigen wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Selbstverständnisses der katholischen Theologie reflektiert werden. Es wird hingewiesen auf die heute gegebene Grundverfassung der Theologie, die – unter wissenschaftstheoretischer wie wissenschaftspraktischer Fragestellung – im wesentlichen für die bestehenden Konflikte zuständig und auch für deren mögliche Überwindung wichtig sein dürfte. Der Schwerpunkt liegt im folgenden im Aufweis des heute gegebenen und aufgegebenen Strukturproblems katholischer Theologie. Gerade hinsichtlich einer strukturanalytischen Bestandaufnahme der theologischen Situation gibt es trotz der unterschiedlichen geschichtlichen Genese Ähnlichkeiten zwischen der Situation heutiger katholischer und protestantischer Theologie. Expliziert werden soll diese Ähnlichkeit im folgenden nicht.

Zur heutigen institutionellen und wissenschaftlichen Situation der Theologie

Die Theologie gliedert sich heute in eine Anzahl theologischer Disziplinen: Exegese des Alten und Neuen Testaments, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft usw. (je nachdem bis zu zwölf und mehr Disziplinen), die von verschiedenen Standpunkten

² Beispielsweise in der Krise von Theologie und Kirche durch den sog. Modernismus um die Jahrhundertwende. Dazu R. Aubert, Art. „Modernismus“, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg i. Br. 1967–1969, Bd. III, 581–591 (Lit.).

aus mit sehr unterschiedlichen Methoden unterschiedliche wissenschaftliche Gegenstände bearbeiten. Eine Disziplin aber, die den Zusammenhang der grundverschiedenen Einzeldisziplinen auch nur prinzipiell befragen oder gar herstellen würde und so aus den einzelnen Fächern, die sich theologische nennen, so etwas wie „Theologie“ begründen würde, gibt es nicht. Insofern gibt es auch Theologie als eine einheitliche Wissenschaft nicht. Theologie ist höchstens eine Idee, die den einzelnen Disziplinen als Leitbild vorschwebt oder bedeutet oft nicht mehr als eine gewisse bekenntnismäßige Klammer der einzelnen Disziplinen. Deshalb fallen Fragen nach der Einheit bzw. Identität eines nicht bloß historischen, philologischen, juristischen, philosophischen, dogmatischen usw. sondern eben spezifisch theologischen Gegenstandes der Theologie aus. Sie fallen, institutionell gesehen, zwischen die Lehrstühle und können von der Struktur der Facheinteilung her nicht oder kaum behandelt werden.

Auf die Frage etwa, was das spezifisch Theologische der Exegese des Alten Testaments ausmacht, ist schwerlich eine Antwort zu geben, die die oder eine genuin theologische Qualität dieses Faches gegenüber dem allgemeinen historischen Fache Orientalistik, in dem man ebenfalls das Alte Testament bearbeitet, verständlich macht. Darüber hinaus behandelt diese Disziplin nicht, wie ihre Aussage in den Kontext der Aussagen anderer theologischer Disziplinen einzuordnen wäre, obwohl sie diesen nicht selten widersprechen oder doch zu widersprechen scheinen. Solange eine scholastische Theologie die Unterschiede zwischen den verschiedenen Methoden (historischer, philologischer, philosophischer usw. Art) zugunsten ihrer eigenen Summierungs- und Systematisierungsmethode verwischen und, womöglich, auch aus der Vormachtstellung heraus, sich als die eigentliche Sachwalterin der Theologie zu verstehen und als solche aus dem Lehramt der Kirche zu legitimieren, die anderen, vor allem historischen Disziplinen³ und nichtscholastischen theologischen Traditionen oder auch Neuansätze⁴ unter-

³ Von den historischen Disziplinen wurden besonders die Exegese des Alten und Neuen Testaments unterdrückt. Seit dem Aufkommen der historischen Kritik im 16. Jh., die im 17. und 18. Jh. durch Hobbes, Spinoza, Lessing und – auf katholischer Seite – in großartiger Weise von Richard Simon fortgesetzt und weiterentwickelt wurde, unterlag diese Forschung vielfacher Reglementierung und Einschränkung. Der Tiefpunkt dieser Entwicklung lag um die letzte Jahrhundertwende, als die Neuscholastik offiziell und kirchenamtlich ihren Höhepunkt erreichte. Ausdruck davon ist die Verurteilung des Exegeten und Theologen Alfred Loisy und seiner umfangreichen exegetischen und historischen Veröffentlichungen, besonders zur Kanongeschichte des Alten und Neuen Testaments. Er war der Begründer der 1896 ins Leben gerufenen Zeitschrift „Revue d'histoire et de littérature religieuse“.

⁴ Besonders deutlich wurde die Unterdrückung vor allem in der Art und Weise der Verurteilung der sog. idealistischen Theologen Georg Hermes (1775–1831) und Anton Günther (1783 bis 1863) und durch das Schicksal, das der katholischen Tübinger Schule durch die Amtskirche widerfuhr, vor allem ihren Hauptvertretern Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838), Franz Anton Staudenmeier (1800–1856) und Johannes Ev. von Kuhn (1806–1887). Einen Einblick in deren zeitverbundene Theologie anhand von ausgewählten Texten sowie eine einleitend historische Darstellung des Aufstiegs wie Untergangs dieser Schule bietet L. Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, und eine Übersicht im Hinblick auf ein heutiges Selbstverständnis der Theologie B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br. 1965, 380–409.

drücken konnte, wurde das Dilemma der vielen Methoden und der vielen Gegenstände nicht so virulent, und es konnte noch so scheinen, als sei Theologie doch eine leidlich einheitliche Wissenschaft, die weiß, um welchen Gegenstand es sich in ihr handelt und mit welcher Wirklichkeit und Wahrheit es dieser zu tun hat.

Mit dem Ende der Neuscholastik in der Theologie, in Deutschland mindestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und auch zunehmend anderswo, war und ist es mit dieser Einheit dahin und das ganze Recht der intern aufgestauten Problematik mußte offenkundig werden⁵. Selbst jene Disziplin, die sich bis dahin im Gegensatz zu den biblisch-exegetischen und historischen Fächern in einer größeren Sicherheit und Selbstsicherheit befand, die Dogmatik, wurde nun durch interne theologische Probleme derart auf sich zurückgeworfen, daß sie sich fragen mußte, was denn nun gerade sie als theologische Disziplin qualifiziere. Hat man es in ihr mit Aussagen philosophisch-begrifflicher oder eher symbolisch-mythischer oder historischer Art zu tun? Sind diese Aussagen von vorstellungsmäßig-theoretischer oder praktisch-bekennnisartiger Qualität? Und wenn sie von allem etwas haben, wie sieht der Zusammenhang aus? Wenn etwa die absolut übergeschichtliche, zeitenthobene Richtigkeit und Wahrheit von Dogmen, mindestens ihres essentiellen Gehaltes, behauptet werden als dann gerade für eine bestimmte geschichtliche Situation geltend, verständlich und entscheidend, wie steht solche Übergeschichtlichkeit zur Geschichtlichkeit sowohl der Herkunft dogmatischer Aussagen wie auch im Hinblick auf den konkreten geschichtlichen Verkünder und Adressaten des Dogmas? Oder wenn dogmatische Sätze ohne weiteres mit Aussagen der Bibelexegese oder bestimmter philosophischer Richtungen verknüpft oder ihnen unmittelbar als widersprechend entgegengesetzt werden, heißt das, daß dogmatische Aussagen als gleichartig mit historischen oder philosophischen Aussagen und Urteilen vorzustellen sind? Und wenn man direkt gegen bestimmte naturwissenschaftliche Ergebnisse stritt, bedeutete dies, daß Dogmen als auf demselben Niveau stehend angesehen werden sollen wie etwa physikalische oder biologisch-medizinische Befunde und die Aussagen darüber? Was ist das spezifisch Dogmatische in der Dogmatik, so daß der Sinn und die Grenze und damit auch die Verbindlichkeit der Aussagen für sie selbst und für andere und heterogene theologische Disziplinen, geschweige andere Wissenschaften einzusehen und, entsprechend dem dogmatischen Anspruch, zu verbürgen wäre? Diese wenigen Fragen verdeutlichen das nicht zufällig, sondern methodisch gegebene Strukturproblem der Dogmatik: einerseits muß sie aufgrund der Dogmen der Kirche eine sehr große Verbindlichkeit ihrer zentralen Aussagen, die oft identisch sind mit der Formulierung der Dogmen selbst, in diesem Sinne also absolute Verbindlichkeit beanspruchen und andererseits kann sie nicht sagen, was genau diese Verbindlichkeit bedeutet und wie diese von anderen Disziplinen und Wissenschaften überhaupt verstanden oder realisiert werden soll. Wird dieses Problem wirklich begriffen, versteht man, daß die Aussicht

⁵ Dieses neue Bewußtsein drückt sich im Buch H. Kungs, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg i. Br. 1969, aus.

nicht sehr groß ist, von der traditionellen Dogmatik eine Begründung und Neuordnung der gesamten Theologie zu erwarten.

Da die einzelnen Disziplinen durch ihre eigene, oft sehr lange Geschichte unter einem gewissen Verfahrenszwang stehen, dem zu enttrinnen für einen Wissenschaftsbetrieb im allgemeinen und gerade für den theologischen im besonderen sehr schwer möglich ist, ist die Schwierigkeit umso größer, zu einer Veränderung der Disziplinen im Sinne genuinerer Realisierung von Theologie zu kommen. Denn selbst wenn man theoretisch wüßte, wie jeweils oder insgesamt der theologische Zusammenhang aussehen könnte, stehen der Verwirklichung einer solchen Theorie die inneren und äußeren institutionalisierten Wissenschaftsmechanismen entgegen. Dies ist auch ein Grund, warum es gerade in der Neuzeit zu theologisch sehr genuinen Einsichten und Neuvollzügen häufig nicht innerhalb der an Hochschulen etablierten kirchlich theologischen Wissenschaft kam⁶. Aufgrund der gegebenen Fächereinteilung und ihrer unterschiedlichen Verfahrensweisen und des Mangels an innerem, genuin theologischem Zusammenhang läßt sich Theologie heute als solche nicht identifizieren, und es erscheint aus der faktischen, theoretisch wie institutionell verfestigten Struktur der theologischen Wissenschaften heraus vorderhand auch nicht möglich zu sein, mehr als eine Art „theologischer Enzyklopädie“ zu begründen.

Die heutige faktische Verfassung der Theologie ist das Ergebnis mittelalterlicher und neuzeitlicher wissenschaftstheoretischer und wissenschaftspraktischer Entwicklungen. Obwohl sich die Theologie von den neuzeitlichen Wissenschaften sehr distanzierte und, wenn überhaupt, nur langsam und zögernd in ein gewisses Verhältnis zu ihnen kam, bestand die Auseinandersetzung von theologischer Seite fast stets nur darin, bestimmte Inhalte aufzunehmen oder abzuweisen, die Formen aber der nichttheologischen Wissenschaften hat man meist ziemlich unbesehen übernommen, ohne zu merken, daß bloß inhaltliche Abgrenzungen und Absetzungen oder auch Übernahmen unwirksam sind, wenn die Wissenschaftsform im ganzen unterstellt und mitübernommen wird, so sehr man im übrigen auch die Andersartigkeit der Theologie beteuern mochte. Daß die Theologie sich mit den wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Formen neuzeitlicher und moderner Wissenschaften entweder überhaupt nicht auseinandergesetzt hat oder sich diese Formen unterstellen und so von deren Grundkonstellation hat bestimmen lassen, ja sich, ungewollt und unbewußt, sogar mit ihnen identifizierte – und dies gerade trotz und in aller Abwehr – liegt an ihrer Geschichte als Wissenschaft.

⁶ So etwa durch Franz von Sales (1567–1622), Pierre de Bérulle (1575–1629) und François Fénelon (1651–1715) und im 19. Jh. durch eine umfangreiche Produktion spiritueller Literatur.

Zur Entstehung des heutigen Theorie- und Praxisverhältnisses der Theologie

In und seit der Hochscholastik wurde versucht, die „heilige Lehre“ als Wissenschaft im Sinne theoretischer und technischer Rationalität zu realisieren. Das heißt: im Gegensatz zur Predigt und kirchlichen Verkündigung, zum katechetischen Elementarunterricht oder zu den in den Klöstern praktizierten Adhortationen und den geistlichen Gesprächen wird in der Hochscholastik die überkommene heilige Lehre nicht mehr nur unmittelbar interpretiert, sondern als ein *Wissen organisiert*⁷. Die Organisation des Wissens geschieht im theoretischen Bereich als logisch und argumentativ an die Texte und ihre unmittelbare Interpretation sich anschließendes Lehren und Lernen und führt zu nach thematischen Gesichtspunkten geordneten Kommentaren und systematisch aufgebauten Lehrbüchern, den sogenannten Summen. Im praktischen Bereich entwickelt sich daraus ein nach den theoretisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkten installierter Lehr- und Lernkörper, die Schule. Sie dient als praxisfreier Raum der Theoriebildung und wird zunehmend zu einer autonomen, einzig unter wissensorganisatorischen Gesichtspunkten aufgebauten Körperschaft eigenen Rechts. Aus diesen Schulen entwickelte sich alsbald jene reine Wissenschaftsinstitution, die für die weitere Entwicklung des Abendlandes und der Welt entscheidende Bedeutung hatte und hat, die Universität – in dem spezifisch neuen, gegenüber den alten Dom- und Klosterschulen nunmehr wissenschaftlichen Sinne. Die erbitterten Gegner einer solchen theoretischen und institutionell-technischen Rationalisierung in der damaligen Zeit, die augustinisch monastischen Theologen und Kirchenmänner, haben, von welchen Motiven sonst noch immer bestimmt, dennoch auch mit gutem Grund gewußt oder geahnt, welche Konsequenzen es haben muß, das überlieferte Glaubensgut als Wissen zu organisieren. Denn es mußte dadurch eine theoretische, rational begriffliche, logisch systematische Fragestellung bestimmend werden, die nicht nur die äußere Form des überlieferten Glaubensgutes, sondern das Glaubensleben von Grund auf erfassen und prägen mußte. Die rationale Fragestellung schuf neue individuelle und gesellschaftliche Bedürfnisse. In den Schulen wurde eine bestimmte Technik des Lernens und Lehrens und damit überhaupt der Wirklichkeitserfassung eingeübt, die sich von der bisherigen Art und Weise kirchlichen Glaubens sehr unterschied und sich nicht nur für diesen Glauben kritisch, sondern überhaupt für die Bewußtseins- und Wirklichkeitseinstellung verändernd auswirken mußte. Auf diese Weise wurde, ungewollt und auch ungewußt, der technisch-rationale Zugang zur Wirklichkeit Generation um Generation als Grundeinstellung, als konkretes praktisches Verhalten im Umgang mit der Wirklichkeit des Glaubens und des Lebens überhaupt eingeübt. Da der technisch-rationale Ansatz seinem Wesen nach die Tendenz hat, alles als Wissen zu organisieren, ist er folgerichtig gren-

⁷ Die folgenden historischen Ausführungen zur Hochscholastik basieren auf den Forschungen von M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris ³ 1957, sowie: *La Théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.

zen- und schrankenlos und in dieser Hinsicht exzessiv – nicht nur im theoretischen Bereich, sondern auch das Verhalten betreffend: alles Verhalten, also alle Praxis hatte sich nunmehr nach der Theorie zu richten, um realistisch zu sein, während jedes Verhalten, das der Theorie nicht entsprach, als unordentlich oder unrealistisch gelten mußte und also zu unterlassen war. Die Wissensentwicklung und Wissensorganisation ließ das Bedürfnis nach neuen Schulen aufkommen, machte diese zu Körperschaften autonomen geistigen und juristischen Rechts, die sich dann in zunehmender Eigengesetzlichkeit entwickeln mußten und ihrerseits konsequenterweise zu bestimmten Zwängen und Mechanismen wissenschaftlicher, institutioneller und kirchlich-gesellschaftlicher Art führten: zur Trennung des unmittelbaren Glaubensbewußtseins in verschiedene, selbstständige theologische Bereiche und Disziplinen und zu einer Eigengesetzlichkeit der Theorie gegenüber der Praxis, die sehr viele, auch politische Probleme mit sich brachte (etwa das der Abstimmung zwischen Kathedertheologie und kirchlichem Lehramt), die bis heute nicht genügend reflektiert, geschweige gelöst sind.

Hätte es also, geschichtlich gesehen, besser bei der Einordnung der heiligen Lehre in den kirchlichen, besonders monastischen Tages- und Jahreslauf, bei der Integration der theologischen Lehre in das religiöse Leben ohne besonderen theoretisch systematischen und didaktisch literarischen Anspruch bleiben sollen? Abgesehen davon, daß die Verwissenschaftlichung des Glaubens die weitere Geschichte des Abendlandes sehr bestimmt hat – ohne diese Verwissenschaftlichung sind ja die neuzeitlichen Wissenschaften und Wissenschaftsinstitute und damit die moderne wissenschaftlich technische Welt nicht denkbar –, war sie auch für die kirchliche Entwicklung selbst damals an der Zeit und nicht zu umgehen und hinsichtlich des Niveaus der christlichen Religionsgemeinschaft – wie sich aus einem Vergleich mit anderen Religionen ergibt, die sich nicht in ein Verhältnis zu Reflexion und Wissenschaft gebracht haben – von beträchtlich positiver Bedeutung. Die Problematik allerdings, die dadurch für Kirche und Theologie entstanden war, und die innerkirchlich im Laufe der Neuzeit faktisch durch den Erfolg der thomistischen Richtung entschieden, keineswegs aber wirklich ausgetragen wurde und, vom heutigen Standpunkt aus gesehen, im Mittelalter selbst zunächst auch nicht wirklich auszutragen war, blieb als uneingelöste Aufgabe weiterhin latent und virulent und ist es bis heute geblieben: die heutige Theologie als Enzyklopädie ist ihr Resultat⁸. Die Problematik und das Dilemma dieses Resultates läßt sich nicht mehr, heute weniger denn je, mit einer Entscheidung für die Nicht-rationalität des Glaubens, noch allerdings auch mit einer einfachen Entscheidung für seine Rationalität beheben. Dieses Resultat vergegenwärtigt die ganze Schwierigkeit, Theologie als kirchliche Glaubens- und Geschichtswissenschaft zu verstehen und zu begründen – liegen doch in der Verbindung von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit im Verhältnis zu Glaube und Geschichte

⁸ Eine Vorstellung heutiger Theologie in ihrer enzyklopädischen Arbeits- und Disziplinenteilung geben die Fachbeiträge in: Was ist Theologie?, hrg. v. E. Neuhäusler und E. Gössmann, München 1966. Die „Frage, die der Titel stellt“, wird dabei – so das Vorwort (S. 7) – „dem Leser selbst aufgegeben“.

die diffizilsten, von der Hochscholastik zwar inaugurierten, aber keineswegs gelösten Probleme. Sie machen, wie die Geschichte der Selbstbestimmung und Selbstbegründung der Philosophie im Verhältnis zur Praxis und zu ihrer institutionellen und gesellschaftlichen Basis seit dem Mittelalter in sehr ähnlicher Weise zeigt, die schwierigsten Probleme aus.

Das Verhältnis zwischen der Theologie als Weisheit und der Theologie als Wissenschaft, zwischen Theologie insgesamt und dem Leben in Kirche und Gesellschaft – in diesem Sinne also zwischen Theorie und Praxis – konnte in der scholastisch didaktischen Anordnung solange im Gleichgewicht bleiben, als die genuine scholastische Methode in ihrer Dreiheit von „lectio“, „auctoritas“ und „quaestio“ (das heißt, in ihrer hermeneutischen Balance zwischen dem als authentisch vorausgesetzten biblischen und kirchlichen Gottesglauben und dem spekulativ rationalen Durchdringen eben dieses Glaubens und seiner Tradition) im Mittelalter durch die kirchliche und gesellschaftliche Ordnung einigermaßen stabilisiert war. Diese Balance kam aber, wie die geschichtliche Entwicklung zeigt, sehr schnell aus dem Gleichgewicht (Nominalismus, Empirismus, später Traditionalismus, Fideismus usw.), war sie ja auch in der Hochscholastik weder theoretisch reflektiert, noch institutionell als solche gesichert, sondern eher nur instinktiv oder genial eingependelt und eingespielt. In der Neuzeit trieb der Verlust dieses stabilisierenden gesellschaftlichen und kirchlichen Gleichgewichtes die Philosophie zwischen Stabilität und Labilität in die immer radikalere werden Auseinandersetzungen, die mit den großen Themen: Autorität und Freiheit, Vernunft und Geschichte, Wissenschaft und Gesellschaft bezeichnet sind. An diesem Auseinandersetzungs- und Selbstidentifikationsprozeß hat jedoch die Theologie kaum noch teilgenommen, jedenfalls nicht im Sinne einer qualifizierten kritischen Mitarbeit, so daß sie sich gleichzeitig zu einer allgemeinen philosophischen, später auch einzelwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung ohne Überstürzung ein spezifisch genuines Methoden- und Selbstverständnis – und zwar auf allen Ebenen – hätte aufbauen können. Damit war die Problematik der Verwissenschaftlichung des Glaubens zu einem Dilemma geworden. Einerseits war die Theologie seit der Hochscholastik Wissenschaft genug, sie konnte nicht zurückkehren zu den vorscholastischen, augustinischen Traditionen, sondern mußte dem Wissensanspruch der Neuzeit entsprechen und den dadurch gegebenen Wissenschaftsbetrieb mit seinen Konsequenzen auch praktisch mitmachen. Andererseits war sie aber, mangels der Entwicklung eines eigenen angemessenen Problem- und Selbstbewußtseins, aufgrund zunehmender Isolation weder den praktischen Problemen der eigenen kirchlichen Entwicklung, noch der geistigen und moralischen Macht des immer selbständiger werdenden neuzeitlichen Denkens und Handelns gewachsen. Die Voraussetzungen für eine wirklich kritische Auseinandersetzung auf problemangemessenem Niveau wurden immer ungünstiger. Wie bekannt, zogen sich Kirche und Theologie immer mehr und immer folgenreicher aus dem Leben der Zeit zurück: die neuen geistig kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen in Humanismus und Renaissance verliefen teilweise schon ohne Theologie und Kirche. Die Reformation war bereits auch das Resultat nicht wahrgenommener, innerkirchlicher und theo-

logischer spätmittelalterlicher Entwicklungen und zugleich der Anfang neuen Auseinanderlebens und -denkens. Im Lauf der Gegenreformation wurde auf katholischer Seite sehr ausschließlich scholastisch-mittelalterliches Denken restauriert. Die Barockscholastik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts war gegenüber damals gegebenen Problemen sehr offen und stellt einen gewissen Höhepunkt der Theologie dar. Vor allem die spanische Barockscholastik⁹ setzte sich mit den neuen gesellschaftlichen und politischen Problemen der damaligen, von Spanien angeführten christlichen Welt ebenso auseinander, wie sie eine neue Theologie entwickelte. Die durch den Humanismus möglich gewordene geschichtliche Problemsicht führte zu neuen exegetischen und patristischen Studien, die erst wirklich „positive“ Theologie möglich machten, und nicht zuletzt wurde eigentlich erst in der Barockscholastik die Hochscholastik, besonders Thomas von Aquin, in ganzer Breite rezipiert und für die kirchliche Öffentlichkeit präsent. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der Reformation blieb jedoch aus und eine Auseinandersetzung mit der beginnenden neuzeitlichen Philosophie (Descartes) kam, teils aus zeitlichen Gründen, nicht oder kaum zustande. Insofern war die Barockscholastik trotz ihrer großen, den innerkirchlichen Bereich vor allem der romanischen Länder betreffenden Verdienste im Hinblick auf die zentralen Probleme der Neuzeit nicht zeitgemäß. Reformation und neue Philosophie und Wissenschaft stellten aber jene wichtigen Aufgaben dar, die mit den Titeln „Freiheit“ und „Vernunft“ gekennzeichnet werden können und die als inneres *Movens* die neuzeitliche Geschichte fundamental bestimmten und bestimmen. In Bezug auf diese durch die Problematik von Freiheit und Vernunft bestimmte und qualifizierte Entwicklung trug die Barockscholastik allerdings fast nichts bei, ja verstärkte in der Folge, gerade wegen ihrer relativen Bedeutung für die katholische kirchliche Welt und die dadurch zustande gekommene Selbstsicherheit, die Trennung und Isolation zwischen Kirche und Neuzeit. Die mangelnden Beziehungen von Kirche und Theologie zum Zeitalter der Aufklärung waren bereits ein neuer Ausdruck dieser Trennung, und zur gesamten Philosophie des deutschen Idealismus wie auch zum nachidealistischen Denken, welcher Form auch immer, brachen die Beziehungen ab.

Die Traditionen, aus denen heute unsere Gesellschaften und Wissenschaften leben, entstanden ohne Theologie und Kirche, ja gegen sie. Daß die tridentinische Kirche und ihre Theologie „dagegen“ war, wurde gewissermaßen zum selbstverständlichen Prinzip: am Anfang der Entstehung der für die weitere Entwicklung Europas und der Welt fundamental bedeutsamen Naturwissenschaften steht der Bruch mit der Kirche; die gesamten entscheidenden europäi-

⁹ Ihre Vertreter sind vor allem Franziskus de Vitoria, Melchior Cano, Dominikus Bañez und Franziskus Suárez. Zur Bedeutung der Barockscholastik für die philosophische und theologische scholastische Entwicklung vgl. K. Werner, Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1889. Einen Gesamtüberblick über die Geschichte der katholischen Theologie vom Trienter Konzil bis zum Ende des 19. Jhs. unter dem um die Jahrhundertwende gegebenen *neuscholastischen* Selbstverständnis von Theologie gibt ebenfalls K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München-Leipzig² 1889.

schen gesellschaftlichen Veränderungen bis hin zu den epochalen revolutionären Bewegungen und der Schaffung der bürgerlichen und sozialen bis sozialistischen Gesellschaftsordnungen, schließlich auch die wirtschaftlich-industriellen Umgestaltungen – all dies vollzog sich ohne und gegen diese Kirche. Umgekehrt versuchte sich die Kirche in ihrer Antihaltung zu festigen und sich vor allem quantitativ politisch zu behaupten, indem sie ihren nach der Reformation und in den verschiedenen Kriegen, Revolutionen und Schismen noch verbliebenen Bestand an Gläubigen zu formieren versuchte durch immer zentralistischere Administration, besonders durch eine streng einheitliche, nunmehr neuscholastische Theologie und ihre autoritäre Praxis. Die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts aufkommende Neuscholastik hatte sicherlich ihre schulischen Aufgaben und darüber hinaus ihre wissenschaftlichen Verdienste¹⁰, aber gemessen an dem von Theologie und Kirche bis zum Mittelalter verwirklichten und weiterhin auch beanspruchten universalen Auftrag und erst recht gemessen an dem mittlerweile entstandenen geistigen, kulturellen und philosophisch wie wissenschaftlich neuzeitlichen Problembewußtsein nahmen sich diese, sogar hinter den Grundeinsichten der hohen Scholastik des Mittelalters zurückbleibenden scholastischen Neuauflagen in ihrem theologischen Selbstverständnis eher regional aus. Die neuscholastische Theologie mußte sich dem neuzeitlichen Denken gegenüber als isolierende Ideologie auswirken, die die in vielen Ländern gesellschaftlich in die Isolation gedrängte katholische Kirche einerseits bestätigte und andererseits immer mehr im Sinne einer „Weltanschauung“ hermetisch abschloß. Wie sehr dieser Zirkel gettobildend die gesamte Mentalität bestimmte, zeigt sich aus dem Zwang und der gleichsam instinktiven Interessenabsicherung, mit der alle innerkirchlich aufkommenden neuzeitlichen Versuche, Beziehungen zum neuzeitlichen und modernen Denken und Handeln aufzunehmen, unterdrückt wurden¹¹. Es

¹⁰ Es handelt sich um den Aufbau und Ausbau von Studienzentren, kirchlichen Instituten und Hochschulen und päpstlichen Universitäten – in Rom besonders der Gregoriana der Jesuiten, des Angelicum der Dominikaner, des Anselmianum der Benediktiner und des Antonianum der Franziskaner, anderswo der katholischen Universitäten Mailand, Fribourg, Löwen, Washington DC und Ottawa. – Für wissenschaftliche Verdienste stehen vor allem die Arbeiten von H. Denifle, F. Ehrle, C. Baeumker, P. Mandonnet, M. Grabmann, E. Gilson und M. Landgraf sowie F. van Steenberghen.

¹¹ Diese Unterdrückung zeigt sich besonders markant in der Ausschaltung der Theologen Hermes (1775–1831) und Günther (1783–1863) und der späteren Theologen der Tübinger Schule, aber auch anderer, die sich um eine produktive Auseinandersetzung mit der Aufklärung, Romantik und dem Deutschen Idealismus bemühten (vgl. Anm. 4). Gegen diese sehr differenzierte zeitnahe und zeitkritische Theologie formierte sich massiv der Widerstand der Neuscholastik, die ab der Mitte des 19. Jh.s angeführt wurde von J. Kleutgen. Dessen Bücher: *Die Theologie der Vorzeit*, 3 Bde., Münster 1853–1870, und *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 Bde., Münster 1860–1870, leiteten eine Reaktion und Restauration ein, die – Kleutgen war selbst Mitglied der Indexkongregation – die Verurteilung und Ausschaltung der nichtscholastischen Gegner betrieben und entscheidenden Einfluß auf das erste Vatikanische Konzil nahmen. Kleutgen selbst war an der für das katholisch-theologische Selbstverständnis folgenreichen Constitutio „De fide catholica“ und an dem Schema „De ecclesia Christi“ maßgeblich beteiligt sowie an der den weiteren Weg der theologischen Wissenschaften festlegenden Enzyklika *Leos XIII. „Aeterni Patris“* (1879). Damit hatten sich die Neuscholastik und ihr Verständnis von Theologie kirchenamtlich und offiziell in ganzer institutioneller Breite durchgesetzt. Zugleich dadurch war ein Zirkel zwi-

kam eine Abkapselung zustande, die wegen des Zirkels zwischen sich gegenseitig bestätigender Theorie und Praxis lange Zeit nicht deutlich bewußt wurde. Dennoch mußte man dadurch allmählich gewissermaßen aus der Geschichte emigrieren.

Im Sinne des qualifizierten Bezuges zur europäisch neuzeitlichen geistigen und gesellschaftlichen Wirklichkeit bedeutete die Trennung zwischen Kirche und Welt für die Kirche Emigration aus der Geschichte und die Folge davon war und ist eine gewisse Traditionslosigkeit. Dies nicht nur deswegen, weil die Neuzeit mittlerweile ihrerseits schon so alt geworden ist, daß sie bereits Tradition für die heutige Gegenwart ist, sondern auch deswegen, weil die Kirche in der Neuzeit selber zu ihren eigenen Traditionen in ein einseitiges Verhältnis kommen mußte. Durch das Getto fiel nicht nur eine qualifizierte Beziehung zur jeweiligen Gegenwart der Neuzeit aus, auch die früheren, von Kirche und Theologie bereits integrierten oder ihre ureigene Geschichte ausmachenden Traditionen ließen sich durch gegenwartslose Geistigkeit rein museal konservierend und repetierend – und in diesem Sinne „historisch“ – nicht bewahren – wie nicht nur die Neuscholastik in Bezug zur hohen mittelalterlichen Scholastik zeigt. Dabei hatten Kirche und Theologie aufgrund ihrer eigenen Geschichte die besten Voraussetzungen dafür, auch in der Neuzeit ein produktives Verhältnis zur Tradition zu verwirklichen.

Von Anfang an verstanden sich Theologie wie Kirche als gründend auf Geschichte und Tradition, waren selbst Ausdruck bestimmter Tradition und versuchten, diese weiterzugeben. Die alt- und neutestamentlichen Überlieferungen waren ihr Element und besonderes Fundament. Dennoch wurden in der alten Theologie und Kirche, wie die Auseinandersetzungen mit der hellenistisch römischen Welt und die Rezeption der griechischen Philosophie und des römischen Rechtsdenkens in der Patristik zeigt, auch die besonders verpflichtenden Traditionen wie die alt- und neutestamentlichen Überlieferungen nicht konservierend als vergangene Geschichte behandelt, sondern bleibend als Auftrag empfunden, aus ihnen heraus die jeweilige Gegenwart zu gestalten – und dies, obwohl die hellenistisch-römische Kultur, auch nachdem die Staatsgewalt mit und nach Konstantin die Christen nicht mehr unterdrückte, von ihrem politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Vorsprung her gegenüber der Subkultur des Christentums als sehr mächtig, wenn nicht übermächtig erfahren werden mußte. Es ist erstaunlich, mit welcher Kraft die griechische Philosophie kritisch rezipiert wurde, obwohl Philosophie für die christlich-jüdischen Überlieferungen etwas Neues war. Bis ins hohe Mittelalter hinein, mit dessen zweiter und noch entscheidenderen Rezeption griechischer Philosophie in der Hochscholastik, die, wie ausgeführt, Theologie und Kirche wissenschaftlich zu begründen und zu organisieren versuchte und für das europäische Abendland und damit weltgeschichtlich entscheidend zum ersten Mal „Wissenschaft“ schuf, war die Theologie in allen geistigen

sehen Lehramt und neuscholastischem Theologie- und Glaubensverständnis geschaffen, der in seiner stabilisierenden, abkapselnden und unterdrückenden Funktion bis heute noch wirksam ist.

Bereichen nicht nur präsent, sondern, wie die Kirche überhaupt, auf sehr vielen, wenn nicht allen Gebieten führend. Umso krasser der Kontrast zur Neuzeit.

Freilich kann auch umgekehrt die Frage gestellt werden, ob nicht Kirche und Theologie um ihrer Aufgabe und der Identität dieser Aufgabe willen in der Neuzeit unzeitgemäß sein mußten. Läßt sich nicht auch die umgekehrte These aufstellen, daß die neuzeitliche Welt aus der Kirche und ihrer wahren Welt emigriert sei – ihr abtrünnig geworden sei? Nicht die Kirche wäre in dieser Perspektive in ein Getto gegangen, jedenfalls nicht allein und ausschließlich, sondern die neuzeitliche Welt – und zwar in ein Getto, das im quantitativen Sinne vielleicht als solches nicht so auffiel, aber dennoch hinsichtlich der eigentlichen und entscheidenden Heilswirklichkeit qualitativ ein wirkliches Getto darstellte. Diese These vom Abfall der Neuzeit ist von Anfang eben dieser Zeit an und dann immer stärker von Theologie und Kirche fast ausschließlich vertreten worden. Sie fand ihren Ausdruck in den ständigen Verurteilungen der Neuzeit durch die offizielle Kirche und Theologie auf allen Ebenen und wird in der Liste der verbotenen Bücher, dem sogenannten „Index“, konkret greifbar.

Läßt sich also sagen, die Entfremdung zwischen Kirche und Welt in der Neuzeit habe ausschließlich kirchliche Ursachen? Sicher drängten die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen Kirche und Theologie auch ins Getto, aber hätten diese Bewegungen ihrerseits eine immer radikalere antitheologische und antikirchliche Tendenz entwickeln müssen, wenn umgekehrt Kirche und Theologie die auch nur genuin christlich berechtigten Freiheitsbedürfnisse der Neuzeit wenigstens zur Kenntnis genommen und nicht noch unterdrückt hätte? Wie immer man den Gegensatz zwischen neuzeitlicher Welt und Kirche historisch in seiner Dialektik – und es handelt sich um eine solche – auch genauer darstellen mag, im Rahmen der Themenstellung des vorliegenden Aufsatzes geht es diesmal darum, mit der heutigen, eher selbstkritischen Theologie darauf hinzuweisen¹², daß und wie sehr Theologie und Kirche im Gegensatz zu der traditionellen, meist außergewöhnlich pauschalen und höchst einseitigen Verurteilung der Neuzeit durch eben diese Kirche und Theologie *ihren Anteil* an der Entfremdung zwischen Kirche und Welt haben. Entgegen der früher sehr verbreiteten Einschätzung kirchen- und theologiegeschichtlich selbstkritischer Distanzierung als Destruktion (einer Einstellung, die aus der Frontstellung: Kirche–Neuzeit und ihrem Freund-Feindschema erwachsen war) bietet die selbstkritische Analyse die Chance neuer Freiheit. Denn nachdem die gegenseitige Entfremdung soweit fortgeschritten ist, wie sie das heute ist, besteht heute in einer gerade durch

¹² Hier ist K. Rahner mit seinem gesamten theologischen Werk zu nennen, besonders: Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1954 ff., VIII (mehrere Beiträge) und die Art. „Theologie“ und „Theologiegeschichte“ in: Sacramentum Mundi, a. a. O. 860–874 und 874–884, sowie verschiedene direkte und indirekte Beiträge von B. Welte, besonders in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, und schließlich verschiedene, die Entwicklung einzelner theologischer Disziplinen betreffende Beiträge in dem dreibändigen Werk: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrg. von H. Vorgrimler und R. Vander Gucht, Freiburg i. Br. 1969–1970. Das Werk bietet eine Bilanz, entwickelt aber im ganzen kaum die Voraussetzungen, geschweige die Durchführung einer fundamentalen theologischen Hermeneutik im Sinne eines Selbstverständnisses der Theologie.

Selbstkritik möglich gemachten Offenheit gegenüber der sogenannten Welt die Chance der Veränderung und Verwandlung – und zwar von seiten der Theologie und Kirche selbst her gesehen, wenn es auch um diese Chance nicht mehr so günstig steht wie am Beginn der Neuzeit. Ein selbstkritisches Begreifen der kirchlichen und theologisch-neuzeitlichen Geschichts- und Traditionslosigkeit läßt das Verhältnis zwischen Kirche und Welt, Theologie und Wissenschaften, vor allem auch neuzeitlicher Philosophie, in einem anderen und neuen Licht sehen und überwindet die Alternative, entweder alles neuzeitliche Übel der Kirche oder – umgekehrt – der bösen Welt anzulasten. Freilich ist die Voraussetzung für eine Verwirklichung des seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch kirchlich offiziell propagierten und gesuchten Dialoges zwischen Kirche und Welt selbst bereits wieder ein Grundproblem des theologischen und kirchlichen Selbstverständnisses. Ist es doch beispielsweise bereits eine Frage an das Selbstverständnis der theologischen Kirchengeschichtsschreibung, ob ihr ein solcher Begriff wie der einer gewissen Geschichts- und Traditionslosigkeit von Theologie und Kirche in der Neuzeit überhaupt verständlich sein kann¹³. Wenn man, wie bislang die Kirchengeschichtsschreibung weithin, von der generellen Geschichtsperspektive ausgeht, daß – grob gesprochen – die Kirche und ebenso auch die Theologie sich im Grunde immer gleich bleiben, handelt es sich im wesentlichen in der Geschichtsschreibung um eine Aneinanderreihung von Fakten, in denen auch die Entdeckung von so etwas wie Freiheit und Vernunft als ein Faktum unter vielen anderen eingereiht werden kann. Einer solchen Geschichtsschreibung ist es nicht möglich, epochale Wandlungen, die durch einen neuen Bezug und Selbstbezug einer geschichtlichen Epoche charakterisiert sind, in ihrer integralen Bedeutung zu rezipieren und in den Konsequenzen zu verstehen. Einer linearen und objektivistischen Geschichtsschreibung muß die Interpretation epochaler Verstehenshorizonte – hier etwa die Interpretation der Haupttendenz neuzeitlicher Kirchen- und Theologiegeschichte als gettohafte Regression im Sinne eines Zurückbleibens nicht nur hinter der Entwicklung der Welt, sondern auch hinter dem eigenen kirchlich-geschichtlichen und theologischen Auftrag – wenn nicht als völlig falsch, so doch als übertrieben erscheinen. Das Verständnis der nicht metaphysisch, sondern hermeneutisch und geschichtlich gemeinten Begriffe „Geschichtslosigkeit“ und „Traditionslosigkeit“ hängt davon ab, welche grundsätzliche Perspektive man von Theologie und von theologischer Kirchengeschichtsschreibung bzw. Theologiegeschichte hat, und davon, ob dieses Verständnis integriert ist in einem Selbstverständnis der Theologie als ganzer, in dem Freiheit und Vernunft nicht nur irgendwelche Inhalte, sondern strukturgebende Form bedeuten.

Die Aussage von der Emigration aus der Geschichte besagt nicht, die Kirche der Neuzeit hätte generell versagt, sie hätte nicht in ihrem Bereich auch große Leistungen und Aktivitäten aufzuweisen. Das kirchliche Spanien des sech-

¹³ Welche Möglichkeiten die theologische Kirchengeschichtsschreibung bisher wahrgenommen hat, läßt sich aus den Beiträgen von G. Denzler, Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, a. a. O. 435–470, und von J. Beumer, Theologie- und Dogmengeschichte, ebd. 471–503, entnehmen.

zehnten und das Frankreich des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts bezeugen in eindrucksvoller Weise spirituelle und theologische Entwicklungen und auch die vielen Ordensgründungen in der Neuzeit wie auch die Missionsarbeit der Kirche kennzeichnen die kirchliche und theologische Aktivität. Dennoch zeigen die heutigen Krisen der Spiritualität und der Orden und auch die Krise der Missionstätigkeit, daß ihnen doch offenbar eine Dimension ihres Selbstverständnisses und ihrer Selbstverwirklichung fehlte und fehlt.

In einer linearen, eindimensionalen Perspektive kann das neuzeitliche Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, Kirche und Welt prinzipiell nur dualistisch vorgestellt und verwirklicht werden. Die vorwiegend antagonistische Weltabkehr der neuzeitlich tridentinischen Theologie und Kirche scheint Ausdruck dieser Verhaltens- und Denkweise zu sein, ebenso wie die in und trotz aller Abwehr mehr oder weniger unbewußte und ungewollte jeweilige Identifikation mit eben dieser Welt und ihren Strukturen diesen Dualismus von seiner Kehrseite her beschreibt. Diese Kehrseite bezeugt nicht nur die unbesehene Übernahme moderner Wissenschaften und ihrer Fragestellungen in die theologischen Disziplinen, sondern auch die besonders im vorigen Jahrhundert aktuelle Bedrohung durch naturwissenschaftliche Resultate.

Das Problem der wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Form der Theologie

Wie wichtig ist nun aber die theoretische und institutionelle Form der Theologie nach ihren eigenen Voraussetzungen für den Glauben und das Leben in der Kirche? Ließe sich nicht einwenden, daß für die Theologie selbst ein wissenschaftstheoretisches und -praktisches Selbstverständnis im angedeuteten Sinn zwar notwendig und sinnvoll sei, daß aber die kirchliche Praxis und der Vollzug des Glaubens davon im Grunde doch wenig berührt würden und daß es im übrigen auch in der bisherigen Form einer theologischen Enzyklopädie ganz gut ginge, zumal ja auch hier neue Ansätze sehr wohl aufgenommen werden könnten. Und teilt nicht überdies die Theologie den Mangel an Selbstverständnis und das damit möglicherweise gegebene Mißverhältnis zur Wirklichkeit auch mit anderen Wissenschaften? Die modernen Wissenschaften wie Psychologie oder Soziologie etwa kennzeichnet ebenso ein ziemlich fundamentaler Mangel an wissenschaftlicher Selbstbegründung, ebenso die Geschichtswissenschaften. Ist nicht also das Dilemma dieser Wissenschaften, einerseits um ihrer selbst als Wissenschaft willen auch ein Selbstverständnis behaupten zu müssen, es aber andererseits faktisch doch nicht, weder aus sich selbst noch vielleicht von einer dafür zuständigen Philosophie oder Wissenschaftslehre her, realisieren zu können, unumgänglich und einfach hinzunehmen? Trotzdem werden in diesen Wissenschaften Methoden ausprobiert, bestimmte Gebiete bearbeitet, und es kommt auch auf diese Weise zwar nicht immer, aber doch immer wieder zu recht respektablen Ergebnissen. Zeigt nicht auch der theologische Wissenschaftsbereich, daß das Ethos der Theologen und ihr kirchlicher Glaube eine Art bekenntnismäßigen

und unausgesprochen selbstverständlichen Zusammenhalts erzeugen, der eine gewisse Basis liefert, die, wissenschaftlich gesehen, auf manchen Gebieten ebenfalls respektable Forschungsergebnisse erzielen läßt und für die praktischen Bedürfnisse kirchlichen Lebens immer noch genügend Information und auch eine gewisse theologische Gesamtschau bereitstellt? Man könnte hinzufügen, daß es, theologiegeschichtlich gesehen, vielleicht sogar heute eher günstig wäre, bei dem enzyklopädischen Zustand der Theologie zu bleiben, da dadurch eine gewisse Liberalität möglich würde und man der Gefahr einer Vorherrschaft durch eine neue „Scholastik“ eher begegnen könnte – zumal die Vorherrschaft der Neuscholastik noch nicht lange vorbei ist. Solch enzyklopädischer Zustand ist aus seinem nicht-prinzipiellen Prinzip heraus und auch faktisch schwer zu überschauen und deshalb lassen sich in ihm, was etwa das Verhältnis der einzelnen Disziplinen und Lehrstühle untereinander oder auch die Beziehung zur Amtskirche angeht, möglicherweise mehr Freiheiten verwirklichen. Dies könnte durchaus die positive Folge haben, daß neue und besondere Forschungsrichtungen mit der notwendigen wissenschaftlichen Unabhängigkeit beschritten werden können, ohne daß dies die Kirche irritieren oder bedrohen muß. Sollte man es deshalb nicht besser bei der geregelterten und auch informellen Absprache zwischen Amtskirche und Kathedertheologie wie auch zwischen den einzelnen Fächern untereinander innerhalb der theologischen Fakultät belassen – einer Absprache, die ohne großes Aufheben, wenn auch mit vorherrschenden Disziplinen, leidlich funktioniert und sich keineswegs bloß aus einem besonderen Raffinement einer in diesen Dingen traditionellerweise geübten Beamtenschaft ergibt, sondern sich von der faktischen Struktur der Theologie sowie ihrem Praxisverhältnis her nahelegt? Theologische Enzyklopädie könnte unter den gegebenen Umständen eine gute, wenn nicht die einzige Form sein, die einen gewissen Freiheits-, aber auch Herrschaftsspielraum gewährt, der für den Bestand von Theologie und Kirche notwendig zu sein scheint.

Sicherlich würden durch eine Reform der Theologie, die auch nur erst einmal den gegenwärtigen Zustand als solchen in seinem theoretisch-praktischen Zusammenhang deutlich machen würde, manche unbestimmten Beziehungen aufhören müssen. Aber das besagte nicht, daß damit die Verhältnisse umso unfreier und unproduktiver würden: das Gegenteil könnte der Fall sein – nämlich, daß das Wenige an Freiheitsspielraum und Produktivität, das oft genug mit Konflikten und Ängsten bezahlt werden mußte, eingetauscht würde für ursprünglichere Freiheit und Verantwortung, die möglich wird, wenn die Unterschiede und Zusammenhänge deutlich bewußt und als solche installiert werden und also entsprechend offen gehandhabt werden könnten – gehandhabt im Sinne, so jedenfalls die Leitidee der vorliegenden Überlegungen, dialogischer Strukturverhältnisse, die Freiheit und Verantwortung zugleich möglich machen¹⁴.

¹⁴ Den Versuch der Entwicklung des Problembewußtseins eines theologischen Selbstverständnisses und der Erschließung seiner philosophischen Dimension im Sinne freiheitlicher und dialogischer Strukturverhältnisse haben K. Hecker und der Verfasser in der Arbeit: *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969, unternommen.

Diese genannten Einwände gegen eine Reform der Theologie haben unter den gegebenen Umständen sicherlich ihr Gewicht und können nicht einfach beiseite geschoben werden. Sie wären, wenigstens teilweise, sogar sehr zu respektieren, wenn die Theologie ein so folgenloses Verhältnis zur kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit hätte, wie dabei doch noch vorausgesetzt wird. Wie vertrackt und praktisch folgenreich das Verhältnis jedoch wirklich ist, kann in der gegebenen enzyklopädischen Form der Theologie auch nicht genügend bewußt werden, da diese Probleme zwischen Theorie und Praxis wiederum zwischen die Fächereinteilungen fallen und, bisher wenigstens, kaum behandelt werden, weil niemand dafür zuständig ist. Im übrigen ist der Mangel an Zusammenhang und Konsistenz profaner Wissenschaften für die Wissenschaften selber nicht unerheblich und auch hier gibt es Phasen, schon rein wissenschaftsintern, aber auch auf die praktische Bedeutung hin gesehen, in denen methodische Gesamtklärungen und damit verbundene Änderungen des Wissenschaftsgefüges im ganzen sehr ernst zu nehmen sind und manchmal die jeweilige Wissenschaft in einzelnen Zweigen oder als ganze in ihrer Existenz sehr betreffen. Heute ist das etwa deutlich zu sehen in der Etablierung der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie als Wissenschaft. Dennoch eignet den Wissenschaften kaum in derart totaler Weise jenes angestrengte und äußerst verpflichtende Verhältnis zwischen Wissenschaft, Institution und Gesellschaft wie gerade der Theologie in ihrem Verhältnis zur Kirche. Gewiß ist die Theologie nach ihrem eigenen Anspruch nicht identisch mit der Kirche, aber sie stellt auch nicht bloß einen relativ belanglosen Zusatz oder Überbau dar, den man, von der Praxis her gesehen, leicht als unerheblich abtun könnte. Wie wichtig Theologie für die Praxis ist, und die Konsequenzen, die ihr enzyklopädischer Zustand für die Kirche unmittelbar und die Gesellschaft mittelbar zur Folge hat, seien im folgenden an zwei symptomatischen Phänomenen verdeutlicht.

Konsequenzen der Form- und Reflexionslosigkeit der Theologie

Zu den individuellen Konsequenzen, die die unmittelbar am theologischen Wissenschaftsbetrieb Beteiligten betreffen, zählt, daß die Theologiestudenten, denen zugemutet wird, die mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander stehenden und sich auch oft widersprechenden Disziplinen für sich selbst in irgendeinen theologischen Zusammenhang zu bringen, dadurch überfordert werden. Sie werden mit einem sehr umfangreichen Material konfrontiert, es wird ihnen aber kein Schlüssel in die Hand gegeben, der dieses Material in seinem Zusammenhang und Sinn erschließen würde. Dennoch ist eine derartige Sinnerschließung notwendig, nicht nur, um einen Leitfaden zu gewinnen, der die Fülle der Einzelheiten zureichend verstehen läßt, sondern auch um die gelernten Daten später in den kirchlichen Berufen für andere aufschließen zu können. Obwohl einerseits das Gesamtmaterial ziemlich unverbunden angeboten wird, erhebt es dennoch Anspruch auf sehr große, zum Teil absolute Verbindlichkeit, und zwar mit weitreichenden Konsequenzen für das eigene, aber auch für das Leben an-

derer. So besteht die Aufgabe für den Studenten nicht nur darin, ein umfangreiches Material, das an sich moralisch neutral wäre, in einen leidlich einheitlichen theoretischen Zusammenhang zu bringen, sondern dieses Material beansprucht seiner Form nach größte Verbindlichkeit personaler, moralischer Art formal immer wieder auftretende Anspruch auf absolute Verbindlichkeit ist jedoch material gerade nicht eindeutig zu identifizieren. So ergibt sich nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktisch-sittliche Überforderung. Im besten Fall kommt durch die Überforderung und die damit gegebene Verwirrung ein persönlich und wissenschaftlich kritischer Prozeß in Gang, durch den man selbständig oder durch Gruppen- bzw. Schulbildung schließlich doch einen gewissen Leitfaden in die Hand bekommt. Im schlimmsten Fall wird resigniert, sehr leise vielleicht, indem man überhaupt kein Verhältnis zur Theologie findet und sie deshalb beiseite schiebt. Meistens wird jedoch wohl der Ausweg beschritten, sich nur mit einigen und verwandten Disziplinen zu beschäftigen – dogmatisch-systematische oder exegetisch-historische Fächer sind hier die gängigen Alternativen – und sich darüber hinaus bestimmten Lehrern anzuschließen, die durch ihr persönliches Ethos und ihr fachliches Können einen Leitfaden vermitteln können. Wer aber keinen Leitfaden findet, kann auch in der beruflichen Aufgabe wenig von der gelernten Theologie unterbringen, geschweige wirklich theologisch denken. Ohne theologisches Denkenkönnen ist jedoch, wenn auch nicht nur dadurch bedingt, eine praktische Berufsarbeit mit der darin erforderlichen Übersetzung des zentralen theologischen Sinnes dessen, was mitgeteilt werden soll, in die verschiedenen Verstehens- und Lebensbereiche hinein nicht möglich. Diese Übersetzungsarbeit ist nicht zu leisten durch bloße Kenntnis einer Menge von Einzelheiten, ja kann dadurch geradezu verhindert werden, freilich auch nicht ohne Wissen, sondern bedarf – um theoretisch wie moralisch verantwortet zu werden – eines leitenden Wissens und Gewissens. Das moralische Problem, das die Theologie durch ihre faktisch gegebene Struktur nicht nur hier und da einmal, sondern prinzipiell aufgibt, wird von eben dieser Theologie heute noch nicht annähernd reflektiert. Wenn man das Dilemma der Theologie nicht nur als Mangel an wissenschaftlich theoretischer Form und der dadurch gegebenen Widersprüche, sondern zugleich als praktisch moralische Problematik ersten Ranges sieht, muß man von einer sträflichen, und zwar strukturell bedingten Gewissenlosigkeit der Theologie sprechen.

Wenn man sich ernsthaft über die hier angedeuteten Konflikte und das Leid im klaren ist, die durch die von der faktisch installierten Form der Theologie gegebene Ausbildungsstruktur für den einzelnen Studenten unmittelbar und für die Effektivität seines beruflichen Tuns mittelbar mit Notwendigkeit erwachsen, wird man die Bedeutung der Form der Theologie nicht als unerheblich abtun können. Die durch die faktisch gegebene Form der Theologie strukturell bedingte Reflexionslosigkeit, hinsichtlich des Theorie-Praxis-Verhältnisses, die eine Beziehungslosigkeit zwischen Wissenschaft und Moral, Wissenschaft und Gesellschaft bzw. Kirche bedeutet, kann weder ein zureichend kritisches theoretisch wissenschaftliches, noch ein moralisches Bewußtsein erzeugen, das ein leitendes Wissen und Gewissen vermitteln könnte, um aus dem wissenschaftlich

und moralisch verantwortungsmäßig vertrackten Dilemma herausfinden zu können. Die Theologie wird zur Ideologie, wenn man beständig nur inhaltlich ihre Heilsbedeutsamkeit hervorkehrt, sich aber ihrer geschichtlich gegebenen, strukturell gefährlichen Seite nicht stellt. Selbst wenn man nicht von vornherein mit einer bestimmten neuzeitlichen Religionskritik der Überzeugung ist, daß Glaube und Theologie Chimären und deswegen grundsätzlich unsinnig oder gefährlich sind, kann nur eine Reflexion der Theologie auf sich selbst, vor allem auf die Dimension ihres Theorie-Praxis-Verhältnisses, kritisch einen internen wissenschaftlichen, vor allem aber moralischen Lernprozeß in Gang bringen, der, auf den Einzelnen hin gesehen, die heute weit verbreitete Realitäts- und Identitätsirritierung des Christen überhaupt und die Wissens- und Gewissenskonflikte des Theologen und Geistlichen im besonderen, nicht auch noch durch den Strukturzwang der etablierten Theologie produziert und reproduziert.

Auch für die Kirche als ganze hat der Zustand der Theologie eine größere Wirkung als man meint, wenn man die Theologie gegenüber dem Lehramt der Kirche und der Glaubenspraxis als relativ unerheblich hinstellt. Ist es doch nicht so, als ginge der Lebensvollzug der Kirche aus sich selbst und ohne theologische Reflexion vor sich. Die theologische Reflexion wird als Lehre in der Kirche selbst praktisch, und bestimmt, wie Dogmatik, Moralthologie und Kirchenrecht besonders plastisch zeigen, Struktur und Leben der Kirche von Grund auf. So sehr die Kirche göttlichen Ursprung beansprucht, solcher Ursprung ist dennoch immer geschichtlich und durch Überlieferung, und das heißt untrennbar damit verbunden, durch theologische Reflexion im weitesten Sinne vermittelt. Es gibt in Heilsgeschichte und Kirche keine traditionslose und damit reflexionslose pure Faktizität als Grund und Ursprung eben dieser Geschichte und Kirche. (Dieser Satz widerspricht nicht der obigen Behauptung der Traditionslosigkeit von Kirche und Theologie in der Neuzeit. Diese geschichtliche Beziehungslosigkeit ist die Konsequenz der gettohaften Isolation, die allerdings auch ein Verhältnis zur Tradition darstellt, nur eben ein negatives.) Gerade weil es in der Kirche und auch in der Theologie keine reflexionslose Praxis gibt, muß man hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Kirche von einer wechselweisen Beziehung sprechen, in der die Praxis theoretisch und die Theorie praktisch wird, und dies nicht nur einmal und einmal für immer, sondern in ständigem Prozeß, in dem die praktisch vermittelte Theorie ihrerseits wieder neue theoretisch vermittelte Praxis usw. zeitigt. Wenn man diese für die Hermeneutik kirchlicher Praxis wie kirchlicher Theologie zentrale Dialektik übersieht – und es gibt heute noch keine Disziplin, die das hier genannte hochkomplizierte Theorie-Praxis-Verhältnis reflektierte –, besteht die Gefahr, daß dieses Verhältnis unbesehen und ungewollt in einen schlechten Dualismus auseinanderfällt. Die Theologie- und Theoriegläubigkeit, die sich in der neuzeitlichen Kirche findet, und zwar – was das Merkwürdige ist – genau gesehen im Namen einer bestimmten kirchlichen Praxis und deren unbewußter Absolutsetzung, und umgekehrt, die Kirchen- und Praxisgläubigkeit, die unbemerkt im Namen der Theologie und Theorie und deren Verabsolutierung vollzogen wird, sind ein Indiz für die schlechte, das heißt dualistische Entzweigung von Theologie und Kirche. Gerade

die neuscholastische Theologie und die ihr entsprechende Kirchenverwaltung waren in ihrer unvermittelten Theoriegläubigkeit auf der einen wie Praxisgläubigkeit auf der anderen Seite hierfür ein sprechendes Beispiel.

Das Problem der theologischen und kirchlichen Wahrheit und Einheit

Ein zweites Phänomen, wiederum ein zentrales, soll verdeutlichen, wie die Theorie der Theologie die Praxis der Kirche von Grund auf und im ganzen bestimmt – nämlich das praktizierte Wahrheits- und Einheitsverständnis, wie es vor allem die neuscholastische Theologie unterstellt hatte.

Die neuscholastische Theologie praktizierte und projizierte eine Wahrheits- und Einheitsvorstellung, die Einheit im Prinzip nur uniform oder im negativen Fall pluriform, aber nicht als freies Entsprechungsverhältnis denken konnte. Dieses Wahrheits- als Einheitsmodell und die daraus resultierenden Begriffe und Forderungen sind gedacht nach dem Bilde der gegenständlichen Erkenntnis, in der, wenn sie geschieht, erkannter Gegenstand und Erkennen zwar nicht dem „modus quo“, wohl aber dem „id quod“ nach identisch sind. Inhaltlich gesehen ist entweder volle Identität oder Nichtidentität gegeben, ein Drittes gibt es nicht oder doch nur als schlechten Kompromiß. Die alte klassische Formel, nach der die Wahrheit die „adaequatio rei et intellectus“ ist, wird hier in dem Sinne ausgelegt, als sei die „res“ nur Gegenstand und der „intellectus“ nur das wahrnehmend theoretische Erkennen und Denken. Dieser Struktur von Gegenstandserkenntnis entsprechend muß dann auch die Beziehung zwischen erkanntem Gegenstand und Erkennen, zwischen vorgestelltem Gegenstand und der Vorstellung gedacht werden, nämlich als eine Einheit zwischen einem Faktum und der Vorstellung dieses Faktums, als eine Einheit theoretisch-faktischer Art also, mit einer Wahrheit, die nichts anderes besagt als eben diese Einheit zwischen dem Gegenstand und seiner Vorstellung. Von einer Einheit als Beziehung zwischen einem Gegenstand, der seinerseits als Objekt ein Subjekt ist, wie das etwa bei einem Menschen als Gegenüber der Fall ist, welche Einheit dann eine praktische, das heißt willentliche Beziehung darstellen würde, und einem entsprechenden nicht bloß theoretischen, sondern moralischen und personalen Erkennen kann hier nicht die Rede sein. Wahrheit wäre im letzteren Fall keine bloß logisch-faktische Identität, sondern dialogisch-praktisches Beziehungsgeschehen von anderer, doxischer und moralischer Qualität. Wahrheit würde so auch nicht einfach gewissermaßen automatisch „passieren“, wenn erkannt wird, sondern setzte grundlegend, als Beziehungsentsprechung zwischen verschiedenen personalen Willen, Bejahung, setzte also Freiheit voraus. Daß aber die grundlegenden Wirklichkeiten kirchlichen Lebens geschichtliche und gesellschaftliche, also sozial dialogische Beziehungen, Verhältnisse und in diesem Sinn „Adäquationen“ darstellen und somit die Aufgabe darin bestünde, Beziehungen zwischen Personen, sozialen Gruppen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnissen und Objektivationen usw. und schließlich – entsprechend dem theologischen

Zentralanliegen – Beziehungen zwischen der Menschheit und Gott zu fassen, daß also, mit einem Wort, nicht immer schon feststehende Wirklichkeit oder Macht, sondern Freiheit Grund von Wirklichkeit ist, kommt in dem neuscholastischen Wahrheits- und Einheitsmodell strukturell nicht vor¹⁵. In Geschichte und Gesellschaft, erst recht wenn man sie als Heilsgeschichte, das heißt als Befreiungsgeschichte verstehen will, geht es primär um freiheitlich-praktische Beziehungs- als Reflexions- und Erkennensverhältnisse, die in sich konstitutiv nicht einfach notwendig gegeben sind, sondern ständig die Unterscheidung zwischen Freiheit und faktischer Wirklichkeit vollziehen und berücksichtigen müssen. Wahrheit als Identität kann hier nur durch Bejahungsvollzüge personaler Art zustandekommen und der dementsprechende Wahrheitsbegriff müßte diese Freiheitsbedingungen bleibend in sich enthalten. Ein Wahrheitsverständnis, das als Wahrheitsvollzug freiwillliche Bejahung voraussetzt und erst so zu einer möglichen Einheit kommen kann, muß als Entsprechungsverhältnis, das in sich bleibend Freiheitsdifferenz setzt und gewährt und insofern als eine andere Art Identität beschrieben werden als die logisch faktische Identität, die sich in der Gegenstandserkenntnis vollzieht. Nun handelt es sich in der Praxis der Kirche nicht nur um Verhältnisse zwischen einzelnen Personen oder um das Verhältnis einer als Summation einzelner Personen gedachten Gemeinschaft zu Gott, sondern um hochkomplizierte gesellschaftliche und heilsgeschichtliche Beziehungsgefüge, in denen sich überdies nicht nur Bejahung in dem angedeuteten Sinne, sondern auch Verneinung auswirken kann. Dadurch entstehen erneut Komplexionen, nicht nur dialogischer, sondern sozial-dialektischer Art, die anders verlaufen, als die neutrale und einlinige Identifikationsstruktur gegenständlichen Erkennens und dessen Wahrheit sowie das daraus abgeleitete Wirklichkeitsmodell fassen können. Ein aus sozial dialogischer und sozial dialektischer Praxis gewonnenes Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis bewirkt demnach einen fundamental anderen Einheitsbegriff. Er kann als freies Entsprechungsverhältnis charakterisiert werden – gegenüber einer mit Freiheit prinzipiell jedenfalls inkompatiblen theoretisch-faktischen Einheitsvorstellung. Das Wahrheits- und Einheitsverständnis der herrschenden theologischen Theorie der Neuzeit war im wesentlichen nach dem Typus des Gegenstands- und Naturerkennens gedacht und nicht nach der Anschauung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Freiheits- sowie Unfreiheitsgeschichte und zu einer darin angenommenen befreienden Offenbarung.

Diese Einheitsvorstellung beherrschte so sehr das unmittelbare Bewußtsein, daß sie maßgebend wurde für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse. Mit

¹⁵ Selbst in den philosophischen Arbeiten von K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 2. Aufl. überarb. und ergänzt v. J. B. Metz, München 1957, und der darauf aufbauenden *Religionsphilosophie: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 2. Aufl., neu bearbeitet v. J. B. Metz, München 1963, in denen thomanisch-scholastische Metaphysik methodisch von Kant her zu entwickeln versucht wird, kommt Freiheit und Interpersonalität systemkonstituierend und strukturbildend nicht vor. Vgl. dazu die Untersuchung des Verfassers: *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit ‚Hörer des Wortes‘ von Karl Rahner*, Stuttgart 1966.

Freiheit und Strukturen von und für Freiheit kann eine solche Einheitsvorstellung als oberstes Ordnungsideal von vorneherein nicht viel anfangen. Die einzige Denk- und Verfahrensweise, die diese Vorstellung anbieten kann, ist die der Identifikation. Alle gegebenen intersubjektiven, sozialen und mehrdimensionalen Beziehungen und Strukturen müssen in einem solchen Identifikationsverfahren umgeformt, das heißt auf nur eine Dimension nivelliert, formalisiert und uniformiert werden. So kann Freiheit höchstens noch als private Randerscheinung erlaubt und möglich sein, etwa als Wahlfreiheit, bevor das Individuum zum Glauben kommt oder in die Institution eintritt. Strukturen der Institution selbst aber als Strukturen eines Glaubens und eines Lebens in Freiheit einzurichten, so daß Freiheit nicht nur außerhalb und vorher zugelassen ist, sondern bleibend ermöglicht wird, liegt außerhalb der Möglichkeit einer solchen Einheitstheorie.

Da diese Einheitstheorie in der Theologie in ihrer uniformierenden und nivellierenden Konsequenz selbst nicht weiter reflektiert worden ist – dies hätte ja wiederum eine andere Form von Theologie vorausgesetzt –, hat man auch theologischerseits nicht auf die sehr großen Gefahren und den Realitätsverlust aufmerksam machen können, die dann entstehen müssen, wenn ein derartiges Ideal sich im kirchlichen Bewußtsein einprägt und für alle Bereiche wirksam wird. Das neuzeitliche Verhältnis der Kirche zu den Missionsländern, die identifikatorische Missionspraxis, die andere Kulturen, ohne dies vielleicht zu merken und zu wollen, moralisch und geistig vergewaltigte, um sie christianisieren zu können¹⁶, oder das identifikatorische Verhältnis der sich als Universalkirche verstehenden römischen Ortskirche zu den anderen Ortskirchen, durch das in den letzten Jahrhunderten immer mehr eine bestimmte mit Kurie und Papst identifizierte Universalkirche zu Ungunsten der Ortskirchen und ihrer legitimen Selbständigkeit alle Bedeutung an sich zog, und die dadurch Kirche immer ausschließlicher papal verstand¹⁷, schließlich auch die Uniformität der Theologie und Seelsorge oder etwa auch das identifikatorische Zirkelverhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt¹⁸ – auf dies alles und anderes kann man hinweisen, immer wird man theoretische und praktische Identifikationsverfahren entdecken¹⁹. Diese müssen falsche Alternativen erzeugen, welche dann zu einseitigen Entscheidungen führen, weil sie mehrdimensionale Strukturverhältnisse auf nur eine Dimension nivellieren. Ein solches identifizierendes Bewußt-

¹⁶ Vgl. H. Schmitz (Hrg.), *Das Ende der Exportreligion*, Düsseldorf 1971.

¹⁷ Vgl. K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg i. Br. ² 1963, und nochmals K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, a. a. O., Bd. VIII, 374–394, sowie H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1967, und vor allem dessen Buch: *Unfehlbar?*, Zürich 1970, das sehr viel Auseinandersetzung provoziert hat.

¹⁸ Vgl. H. Halbfas, *Theologie und Lehramt*, in: *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, hrg. von P. Neuenzeit, München 1969, 171–186, sowie Halbfas' Kommentar zu den heftigen Auseinandersetzungen um diesen Beitrag in seinem Buch: *Aufklärung und Widerstand*, Stuttgart-Düsseldorf 1971, 314–322 und ebenfalls H. Küng, *Unfehlbar?*, a. a. O.

¹⁹ Zum Begriff des Identifikationsverfahrens als einer bewußt-unbewußten Ordnungs- und Herrschaftsmethode vgl. die Untersuchung von H. Kilian, *Das enteignete Bewußtsein*, Neuwied 1971.

sein und die ihm entsprechende Praxis wirken sich im Sinne einer bestimmten Ordnungs- und Herrschaftsgewährleistung sicherlich teilweise effektiv aus, hatten aber im Hinblick auf die Entfremdung zwischen Kirche und Welt in der Neuzeit und auch innerkirchlich gesehen, wie die angeführten Beispiele andeuten, äußerst negative Folgen.

Aus dieser Einheits- und Wahrheitsvorstellung resultiert ein ebenso totalitäres Bewußtsein wie eine totalitäre Praxis, die zu einer institutionalisierten Moral führen muß, die Freiheit und damit auch Glauben als personales Beziehungs- und Vertrauensgeschehen strukturell ausklammert. Solche institutionalisierte Moral, gerechtfertigt durch das Einheitsideal, kennt freilich Kompromisse mit der Freiheit, wo und wie immer sie dennoch konkret auftreten mag, aber nur in der Form schlechter, kompromißhafter Art – als Zugeständnis usw. Im Grunde aber sieht solche Handlungsweise Glaube und Kirche nur dann gewahrt, wenn sie in identifikatorischer, das heißt uniformer Einheit aufgebaut und erhalten und das heißt auch umgeformt werden. Eine solche Einheit steht über der Wahrheit; denn Wahrheit ist nichts anderes als die Einheit selbst und zugleich Garant des Bestandes dieser Einheit. Wahrheit als freimachende, die bestehende Einheit unter Umständen verändernde Wirklichkeit liegt außerhalb dieses statischen und statifizierenden Modells. Dieses Einheitsideal und seine mehr oder weniger deutlich bewußte Durchsetzung in allen kirchlichen Bereichen mußte freilich das Leben der Kirche selbst, ihren überlieferten Glauben und die Gestalt im ganzen beschränken und; dem Ideal nach wenigstens, ein totalitäres System installieren. Freiheit und Wahrheit im Sinne genuiner christlicher Glaubensüberlieferung können in diesem System nicht mehr anerkannt werden.

Man mag diese Darstellung für übertrieben halten, und es wäre auch sehr wünschenswert, sie wäre es, auf die konkreten kirchlichen Verhältnisse in der Neuzeit und vor allem im letzten Jahrhundert hin gesehen, wirklich. Es geht jedoch in den Überlegungen nicht um eine Beurteilung der konkreten Lage von Freiheit und Wahrheit in der tridentinischen Theologie und Kirche, sondern nur darum zu zeigen, wie eine bestimmte Theorie die Praxis der Kirche insgesamt beeinflussen kann, umso mehr, als diese Theologie theologisch als solche nicht kritisch reflektiert, sondern einfach unterstellt und wirksam wird.

Freilich stellt sich auch umgekehrt die Frage, ob in der Neuzeit nur eine theoretische Wahrheits-Einheits-Vorstellung als Form von Glauben und Kirche praktisch geworden ist oder ob nicht auch eine bestimmte uniform totalitäre und absolutistische Praxis in der Kirche, wie etwa unter Pius IX., es war, die dann die ihr entsprechende Wahrheitsvorstellung und die damit verbundene Theorie bevorzugte. In Wirklichkeit dürfte es sich um ein dialektisches Wechselverhältnis zwischen Theorie und Praxis handeln, das als solches zu erkennen und in seinem Prioritätsverhältnis sowie im einzelnen auch historisch darzustellen wiederum bereits Problem und Aufgabe jener Theologie wäre, die ein Selbstverständnis ihrer eigenen Geschichte entwickelte und in der dann auch das Theorie-Praxisverhältnis erst zureichend reflektiert werden könnte.

Die Überlegungen zeigen insgesamt, wie wichtig die Form der Theologie nicht nur für das interne Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, son-

dern auch für die gesamten Theologie-Praxisbeziehungen ist: für das Verhältnis der Theologie zur Kirche in allen ihren Bereichen, vor allem aber auch ihr wichtigstes Anliegen betreffend: Offenbarung und Heilsgeschichte und die Form, wie sie in ihr, der Theologie, dargestellt und ausgelegt werden. Diese Überlegungen wären mißverstanden, wenn man daraus nur die Konsequenz zöge, es müßte vielleicht inskünftig für den gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich nur so etwas wie eine Soziologie der Theologie und für die privatere Sphäre so etwas wie eine Psychologie der Theologie geben. Es handelt sich vielmehr darüber hinaus darum, daß die Theologie als ganze eine ihr angemessene Struktur aufbaut, in der sie nicht bloß eine neue soziologische und psychologische Komponente erhält, sondern insgesamt und für sie als ganze eine neue Dimension gewinnt, durch die und in der die Theologie sie selbst sein kann, das heißt: theoretisch-wissenschaftlich, geschichtlich und moralisch eine angemessene Selbstbeziehung, Selbstdistanzierung und Selbstbegrenzung, und damit Gegenstandsbeziehung verwirklichen kann. Nicht um neue Disziplinen ginge es primär, sondern um die Erstellung des angemessenen Verständnisses ihrer selbst zu sich als ganzer, das inhaltlich und strukturell darzustellen erlaubt, um welche Wahrheit und Wirklichkeit es sich in und außer ihr eigentlich handelt.

Die Überlegungen wären auch mißverstanden, wenn man meinte, es solle hier im Grunde Glaube und Heil durch Vernunft und Freiheit ersetzt werden. Gesagt ist, daß Glaube und Heil als solche verstanden und verantwortet werden müssen und daß deren Verständnis und Verantwortung, soweit dafür die Theologie zuständig ist, zugleich die Dimension eines Selbstverständnisses und einer Selbstverantwortung der Theologie eröffnen und erforderlich machen, in der Vernunft und Freiheit nicht mehr bloße Zusätze oder Inhalte des theologischen Denkens unter anderem darstellen, sondern das theologische Denken und Handeln als Ganzes betreffen. Daß der Glaube frei und das Heil zu verantworten ist, ist im Sinne der Präambel von Theologie und Kirche wenigstens prinzipiell immer schon gesagt worden, daß aber diese Freiheit und Verantwortung den Glauben und das Heil nicht nur in der Präambel, sondern ständig und ganz formen müssen und daß damit das Strukturproblem zu erörtern ist, wie genau eine solche Formung aussehen könnte und müßte, wäre die neue Aufgabe²⁰, die der Theologie durch die Neuzeit gestellt ist. Nicht nur in Bezug auf die Welt, auch innerkirchlich und innertheologisch gesehen ist ein kritisch fundamentales Selbstverständnis der Theologie keineswegs bloß um der Theologie willen allein aufgegeben, sondern um der Selbständigkeit und Identität und in diesem Sinne um der Wahrung und Bewahrung des Glaubens und der Kirche selbst willen. Dieser Mangel an Form der Theologie als ein Mangel an kritischer Reflexion aller die Theologie betreffenden Verhältnisse hat sich als ein strukturelles Dilemma erwiesen, das sich in verschiedener Weise konkretisiert: als Dilemma zwischen den einzelnen theologisch-wissenschaftlichen Disziplinen, als Dilemma zwischen

²⁰ Die Analyse und Konkretisierung dieser Aufgabe unter vor allem philosophischer Perspektive sind Thema des Gespräches zwischen H. Krings und dem Verfasser: Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit, Düsseldorf 1972.

den theologischen Disziplinen insgesamt und der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis, und darin zutiefst als moralisches ‚Dilemma‘ zwischen wissenschaftlich und existentiell höchst anspruchsvoller Verbindlichkeit und gleichzeitiger Unverbindlichkeit. Dabei bezeichnet der Ausdruck Dilemma die Radikalität der Problematik: es geht nicht nur um den Appell an die eine oder andere Seite, der daraus freilich erwachsen mag, oder um einen Vorwurf, sondern um das Verstehen widersprüchlicher Strukturzusammenhänge und den Versuch, Wege und Lösungen zu finden. Eine schnelle Lösung wird es nicht geben können, wohl aber einen allmählichen Lernprozeß, der das Bewußtsein von Theologie und Kirche ändern kann, und zwar so verändern, daß sie ihrem eigenen Anspruch besser entsprechen kann. Diese Veränderung der Einstellung und des Bewußtseins ist freilich nicht nur Aufgabe theologischer Reflexion. Beteiligen könnte sich die Theologie an diesem Lernprozeß allerdings entscheidend.

Die Kirche und die Theologie arbeiten praktisch und durch theologische Reflexion seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwar nicht ohne Polarisierung, aber doch verstärkt darauf hin, einem Problembewußtsein zu entsprechen, wie es wirklich gegeben und aufgegeben ist. Für die Zukunft der Kirche und damit auch der Theologie ist ein solcher Prozeß überlebenswichtig. Eine Neuformung von Theologie durch die Erarbeitung eines fundamentalen und ihr fundamental angemessenen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses kann nicht in der Weise aus einem Prinzip vor sich gehen, wie dies ersatzweise von der neuscholastischen Theologie bzw. Dogmatik versucht worden ist. Und dies auch nicht mit einem anderen, nun etwa „Freiheit“ oder „Vernunft“ genannten Inhalt und Prinzip. Unvermittelt ein solches Vernunfts- oder Freiheitsprinzip ein- und durchsetzen, würde allenfalls eine gewisse Umordnung zur Folge haben, die wahrscheinlich neue totalitäre Verhältnisse, aber keineswegs wirkliche Identität herstellen würde. Es geht weder um absoluten Pluralismus und seine chaotischen Konsequenzen, noch um falsche Uniformität. Solange allerdings nicht ein genuines theologisches Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis und damit ein originär zusammenhängendes Offenbarungsverständnis auch in institutioneller Breite praktiziert werden kann, wird man bei Kompromissen zwischen uniformer Vorherrschaft, administrativer Regelung, pluralistischen Ansätzen usw., das heißt bei einem mehr oder weniger schlechten Theorie-Praxisverhältnis bleiben müssen. Ist aber die Schaffung eines genuineren Selbstverständnisses der Theologie, mindestens eines adäquateren Problembewußtseins und der daraus resultierenden Hermeneutik eine unrealisierbare Utopie? Läßt sich, selbst unter der Voraussetzung, daß Theologie und Kirche auch in der Neuzeit noch einen unverzichtbaren Sinn haben, die Idee Theologie niemals verwirklichen? In einem letzten Sinn mag die Auflösung des Dilemmas Theologie wie erst recht des Dilemmas Kirche entsprechend der biblisch-theologischen Auskunft ein eschatologisches Ereignis sein, das hier und heute zu fordern nur Schwärmerei, hier und heute zu verwirklichen nur Tyrannei bedeuten würde. Aber dennoch gibt es, wie die Geschichte der Theologie und der Kirche selbst lehrt, Unterschiede. Solche Unterschiede möglich zu machen, könnte eine Theologie im Sinne einer fundamentalen Hermeneutik durchaus beitragen.

Wie sich aus den bisherigen Überlegungen gezeigt hat, hat eine theologische Hermeneutik bzw. ein dieser Hermeneutik entsprechender Lernprozeß durchgängig eine philosophische Dimension. Wenn man nun nicht der Überzeugung ist, daß zumindest seit der Neuzeit die katholische Kirche und Theologie ihre Chance unwiederbringlich vertan haben und ein Aufarbeiten der durch das nunmehr Jahrhunderte alte Getto entstandenen Folgen kaum oder gar nicht mehr möglich und sinnvoll ist, dann stellt sich nun die Frage, wie von der Philosophie her an der Aufarbeitung der theologisch und kirchlich dilemmatischen Situation beigetragen werden könnte. Dazu nun zum Schluß noch einige Hinweise.

In einer fundamentalen theologischen Hermeneutik müßte das neuzeitliche Denken, das sich aus einer sehr ähnlichen Problematik der Selbstkritik und Selbstbestimmung entwickelt hat, kritisch integriert werden. Für diese Integration neuzeitlichen Denkens dürfte eine kritische Rezeption der Transzendentalphilosophie als einer originären Freiheitsphilosophie unumgänglich sein – eine Rezeption, die bereits seit einigen Jahren, teilweise Jahrzehnten von einigen Theologen durchgeführt wird²¹. Freilich ginge es nicht nur um Rezeption einer transzendentalen Methode, die die subjektiv-apriorischen Bedingungen des Glaubens- und Offenbarungsgeschehens und des Wissenschaftscharakters der Theologie verständlich machen will, sondern von Anfang an um ein interpersonal-transzendentes Denken, das zugleich einen Sinn für den Theorie-Praxiszusammenhang entwickelt. Dabei könnte es nicht bloß um eine individuelle oder in diesem Sinne dialogische Interpersonalitätsphilosophie gehen, die die geschichtlichen und gesellschaftlichen konkreten Dimensionen und deren Dialektik außer Acht lassen würde. Da es keine neuzeitliche Philosophie gibt, die für dieses Programm einfach von der Theologie übernommen werden könnte, sondern in ihrer Weise sowohl Kant wie Fichte und Schelling transzendente Denkformen entwickelt haben und Hegel, Marx und Kierkegaard Denkformen dialektischer Art und Heidegger und Habermas, um nur diese Namen zu nennen, hermeneutische, wäre es Aufgabe der Theologie selbst, von ihrem Ansatz aus zu versuchen, möglicherweise solche Denkformen für sich selbst und ihre Aufgabe fruchtbar zu machen. Hier wäre die Art der Beziehung zur Philosophie nicht die irgendwelcher Identifikationen mit bestimmten Philosophien, sondern die übersetzender Entsprechung – wie dies in der vorliegenden Analyse bereits versucht wurde. Es wäre zunächst auch nicht so wichtig, ob man für derartige kritische Rezeptionen,

²¹ Nach dem Ausschalten der Tübinger Schule nahm erstmals J. Maréchal wieder eine produktive Beziehung zum Denken des Deutschen Idealismus auf – in dem fünfbandigen Werk: *Le point de départ de la métaphysique*, Paris 1922 ff. Im Anschluß daran kam es innerhalb der sog. Maréchal-Schule (K. Rahner, J. B. Lotz, E. Coreth u. a.) zu einer transzendentalphilosophisch begründeten neuen thomanischen Metaphysik, die besonders über K. Rahner die katholische Theologie grundlegend und formgebend beeinflusste. Heute setzen sich viele katholische Theologen nicht mehr nur mit der Transzendentalphilosophie Kants, sondern mit allen bedeutenden Philosophen der Neuzeit auseinander und vermitteln auf diese Weise philosophisch ihre theologische Fragestellung. Dazu – ohne ausschließliche Festlegung und Differenzierung – wenigstens einige Namen: Bernhard Welte (Heidegger, Nietzsche), Heinrich Fries (Scheler, Jaspers) Eugen Biser (Nietzsche), J. B. Metz (Marx, Bloch), Walter Kern (Hegel) und Walter Kasper (Schelling).

die bisher nebenbei von den Dogmatikern, Fundamentaltheologen usw. bewerkstelligt wurden, ein eigenes Fach schafft, evtl. zusammen mit einem Bereich für fundamentale Theologie, der für das Problem eines theologischen Selbstverständnisses vorläufig im begrenzten Bereich einer *einzelnen* Disziplin zuständig wäre, oder ob man die gesamte Thematik den bereits bestehenden Fächern und Disziplinen trotz deren Überfrachtung an Stoff zuweist. Eines jedenfalls ist sicher, daß – wenn überhaupt – durch eine fundamentale Theologie, die zugleich ihre philosophische Dimension genuiner miteinbegriffe, das heutige Dilemma der Theologie wie auch das der Kirche kleiner und damit ihre Sinnkraft für sie selber wie ihr Angebot für die heutige und zukünftige Gesellschaft überzeugender werden dürfte.