

Trends in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart

Von Adolf Kolping, Freiburg/Bonn

Wer von der Lektüre einer dogmatischen Prinzipienlehre vergangener Zeit, etwa von M. J. Scheeben, kommt und die heutige Behandlung dogmatischer Probleme liest, findet eine andere Welt vor.

1.1 In der früheren Weise wurden die dogmatischen Aussagen von Schrift und Tradition, die als bewahrende und eventuell erschließende Weitergabe der Offenbarung verstanden wurde, auf den Sinn befragt, der sich darin durchhielt (*sensus quem tenuit ac tenet Sancta mater Ecclesia DS 3007*); dieser Sinn wurde als dogmatisch verpflichtend herausgearbeitet. Die Dogmatisierungen setzten Fixpunkte des *Intellectus fidei*, die nicht mehr zurückgenommen werden durften. Gott hat die übernatürlichen Realitäten, die Mysterien, durch die Kommunikationsweise des Wortes geoffenbart, und die Auffassung bestand, daß diese übernatürlichen Realitäten in dem Maße, als sie durch die Kommunikationsweise des Wortes erschlossen waren, zu unserem Heil in der kirchlichen Glaubensüberlieferung weitergegeben wurden. Das schloß freilich nicht aus, daß sie aufgrund des Verbundes der Glaubensmysterien untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen und mittels der Glaubensanalogie tiefer erschlossen werden können (*DS 3016*).

Im Grunde ging man von den letzten dogmatisch verpflichtenden Äußerungen des Kirchlichen Lehramtes (*vivum magisterium ecclesiasticum*, Pius XII.) aus, und die dogmatische Arbeit suchte die Kontinuität der zuletzt entwickelten Sicht der Glaubenswahrheiten nachzuweisen. Doch sollte der Theologe dabei an die jüngsten Verlautbarungen des Kirchlichen Lehramtes nicht in dem Maße gefesselt sein, daß er nicht mehr weiterfragen dürfte (vgl. die häufige Aufforderung des Kirchlichen Lehramtes, tiefer das Glaubensgut, das *depositum fidei*, zu ergründen). Diese theologische Arbeit war also keinesfalls der erstarrenden Meinung, im Rückblick auf die Tradition könne Aufgabe der Theologie nur die Wiederholung oder Bestätigung, nicht aber die Vertiefung und genauere Erfassung des *Depositum fidei* sein. Sie war sogar in ihren lebendigsten Vertretern der Ansicht, daß auch »vergessene« Gesichtspunkte zutage gefördert werden sollten. M. J. Scheeben ist in seiner Weise Zeuge hierfür, aber auch manche große Theologen der Römischen Schulen, zumal der Gregoriana.

1.2 Die frühere Sicht ließ sich von dem Axiom leiten: *Actus specificantur secundum obiecta*. Mit dem Licht der dem Menschen eigenen Vernunft und von der erfahrenen Weltwirklichkeit aus sind die Glaubensgeheimnisse nicht zu erkennen; sie bedürfen für uns notwendig des aufschließenden Offenbarungswortes Gottes. Diese geheimnishaften, übernatürlichen Realitäten sind durch einen bloß menschlichen Erkenntnisakt nicht zu gewinnen. Damals bestand eine genau durchreflektierte Vorstellung über die Art der Glaubenserkenntnis, die uns die Offenbarung ermöglicht; diese Erkenntnis auf Grund der Offenbarung trat für den gläubigen Christen neben

die mit unserer von Natur gegebenen; man sprach von einem duplex modus cognitionis (Vatic. I DS 3015).

2.1 Heute gehen die Theologen anders vor. Sie stehen im Bann der neuzeitlichen Kehre im Sinne einer das einzelne Subjekt transzendierenden, allen Menschen a priori eigenen Subjektivität (Kants Einfluß!). Das scholastische Axiom, von dem wir sprachen und das besonders die thomistische Schule unter den Dominikanern betonte, findet sich nicht mehr in dem Axiomenschatz der modernen Theologie. Natürlich spekuliert in der modernen Theologie das theologische Subjekt nicht einfach aus sich und seinen Anforderungen, wenngleich gerade der transzendentalphilosophische Ansatz manchmal diesen Anschein macht und dazu verführen kann. Die moderne Theologie würde aber den Vorwurf des Subjektivismus entrüstet zurückweisen. Auch sie glaubt an etwas sehr »Objektives« gebunden zu sein, an das Schriftwort, mehr noch als früher. Doch man sieht stark darauf, daß das menschliche Denken an die jeweiligen kulturellen und soziologischen und überhaupt welthaften Horizonte gebunden ist.

2.2 Das wußte im Grunde (ohne die Konkretheit, wie es uns heute geläufig ist) zwar auch schon die Scholastik, wenn sie das Erkannte im Erkennenden *nach Weise des Erkennenden* sein ließ. Diesen Modus cognoscentis verstand sie nicht bloß im Sinne, ob etwas mehr oder weniger tief erfaßt wird, sondern man wußte sehr gut, daß die Weise des erkennenden Menschen von Natur aus eine andere als die des Engels oder gar Gottes sei. Was man nicht oder kaum im Blick hatte, war *die Begrenzung durch den jeweiligen und wechselnden kulturellen Horizont*, in dem der Mensch kategorial zu denken gewohnt ist. In der Situationsenge des Mittelalters hätte man die Kategorien der aristotelischen Philosophie kaum für überholbar gehalten. Aber gerade die differenzierte Erforschung der Menschheitsgeschichte hat eine Fülle von wechselnden »Horizonten« gezeigt. Damit wurde die *Festschreibung* einer bestimmten Sichtweise erschwert, und die These von einer Möglichkeit oder gar unumgänglichen Notwendigkeit pluralistischer »Theologien« gilt weithin axiomatisch als selbstverständlich. K. Rahner hat diese Auffassung soweit vorgetrieben, daß er der Meinung ist, infolge des je verschiedenen Standpunktes des einzelnen Theologen, aus dem dieser nicht heraustreten könne, sei eine *einheitliche* Theologie unmöglich. Er spricht von der Einheit des Bekenntnisses und dem Pluralismus der Theologien¹.

2.3 Dann werden nur solche Teilinhalte der Hl. Schrift und insoweit in den Kreis der theologisch relevanten Betrachtung einbezogen, als sie weltimmanent verständlich sind. Zwar ist man sich dabei bewußt, daß in der Schrift Behauptungen aufgestellt werden, die nicht empirisch belegbar sind². Es wird auch aufrechterhalten, daß

¹ K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche* (1969), in: *Schriften IX* 11–35, vgl. 24: »Während früher die wirklich wichtigen Thesen einer Theologie selber kirchenlehramtliche Sätze waren, braucht dies in Zukunft für die Theologie selbst nicht mehr zu sein, und kann es wohl auch nicht, wenn eine Theologie heute ihre Aufgabe wirklich wahrnehmen soll.« Zu den Aporien dieser Theologie vgl. H.-J. Vogels, *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 21–62.

² Z. B. K.-H. Ohlig, *Jesus, Entwurf z. Menschsein*, Stuttgart 1974, in KBB. Vgl. auch ders., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

Gott hinter diesem Kerygma der Schrift steht, wie man es verstehen zu müssen glaubt. Aber (als Beispiel H. Küng!) man geht nicht davon aus, daß Gott diese seine Unfehlbarkeit auch menschlichen Organen mitteilen könne, vor allem hegt man nicht die sieghafte Überzeugung, daß die *Kirche* als diese sichtbare Institution der Glaubenden und Predigenden durch alle Irrnisse und Wirrnisse hindurch primär »die Säule und Grundfeste der Wahrheit« sei (1 Tim 3,15). Eine solche »triumphalistische« Auffassung wird vermieden.

2.4 Mit dem Zug heutiger Theologie zur Weltimmanenz hängt die Abneigung gegenüber Aussagen über die Welt Gottes zusammen (das Übernatürliche im Sinne der theologischen Schulsprache). Daher steht auch die Kerygma-Theologie K. Barths, die auf Väter und Periti des Vaticanum II nicht geringen Eindruck gemacht hatte, nicht mehr hoch im Kurs. Daher beschäftigt sich die moderne Theologie in manchen ihrer Vertreter mit dem irdischen Jesus von Nazaret, wie ihn vor allem die Synoptiker in ihren kerygmatischen Entwürfen besser als Joh durchscheinen lassen. Zwar wird viel über den Auferstandenen neben dem Gekreuzigten gesprochen. Aber in der Bestimmung dessen, was die Auferstehung eigentlich für Jesus den Gekreuzigten beinhaltet, wird man – fast bis zur Verflüchtigung der Person Jesu zur Sache Jesu – inpräzis. Die Präexistenz Jesu Christi, schon von Paulus angesprochen, bedeutet für eine solche Blickrichtung ebenfalls ein sehr frag-würdiges und dann auch schwer zu bewältigendes Problem. Die Erlösung durch Jesus Christus möchte man im Horizont des heutigen Weltverständnisses vielmehr als Befreiung von weltimmanentem Zwang (H. Keßler) irgenwelcher Art, z. B. starrer Gesellschaftsnormen oder der Hierarchie, oder, politisch gewendet, als Befreiung von irgend einer staatlichen Diktatur verstehen. Daß die gesellschaftliche Relevanz des Christentums gegenüber einem innerlichen Heilsindividualismus, wie er zumal im früheren Protestantismus der Fall war³, erneut das Interesse in Anspruch nimmt, entspringt ebenfalls dem Zug heutiger Theologie zu weltimmanenter Problematik und Aussage.

2.5 Man kann diese Art, Theologie zu betreiben, erkenntnistheologisch *monistische* Theologie nennen. Hier fehlt die genaue Durchführung des duplex modus cognitionis, wie ihn das Vaticanum I beschreibt (DS 3015)⁴. Sie gilt heute unter den meisten Theologen nach Aussage eines maßgeblichen Interpreten⁵ als überholter

³ J. Roloff, Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion, in: ThLZ 98 (1973) 561–572. Als Beispiel sei u. a. genannt G. Altner (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektive zur Orientierung, Stuttgart 1989.

⁴ DS 3015: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Cf. etiam DS 3041: S. q. d. in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principii intelligi et demonstrari: a. s.

⁵ W. Kasper, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik, in: ThQ 153 (1973) 239–241, der von den beiden Erkenntnisordnungen sagt: »Dieses Zwei-Stockwerk-Schema eines natürlichen und eines übernatürlichen Bereichs mit je verschiedenen Erkenntnisweisen ist, wie heute ziemlich allgemein zugegeben wird, unbefriedigend, ja unhaltbar. Sofern Pesch dieses Zwei-Stockwerk-Schema

Standpunkt. Die *offenbarte* Erkenntnis, das *offenbarte cognitum*, wird nur auf eine sehr umfassend formulierte Wahrheit bezogen, etwa auf »Jesus Christus« und zwar nicht christologisch, sondern soteriologisch, insofern Gott in seinem »Sohn« uns Menschen annimmt. Hier tritt übrigens dann das AT zurück. Alles was in Einzelheiten von der Schrift ausgesagt wird, wird *darán* für seinen Wahrheitsgehalt gemessen, ob es dem »Mit uns ist Gott!« dient und entspricht. So möchte man aus der überlieferten trinitarischen Gotteslehre nur das als wahr heraushören, was die Theologen trinitarische Ökonomie des Heiles nennen, nicht aber zugleich Aussagen über das Wesen Gottes selbst oder in sich⁶.

Man spricht deshalb auch nicht mehr von »den« Glaubensgeheimnissen. Höchstens erkennt man »Gott« selbst als Mysterium an (so, sehr differenziert und auf hoher theologischer Reflexionsstufe, K. Rahner⁷). Die Einzelheiten, die mit Gott unserem Glauben gemäß zusammenhängen, d. h. die Voraussetzungen und Konsequenzen der gnadenhaften Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott, sieht man nur unter dem theologisch-monistischen Sinn, wie er oben beschrieben wurde (Gnadenlehre!), indem nur das Menschlich-Verständliche und in irdischen Kategorien faßbare Gegenstand der Theologie ist. Die rein übernatürlichen Wirklichkeiten wie Engel, Hölle, Fegfeuer (H. Haag) übergeht man als »mythische« Residuen. Die hypostatische Union in Jesus Christus, die Göttliches und Menschliches konsubstantial umfaßt, sucht man in *dem* Sinne zu interpretieren, daß sich in Jesus von Nazaret Gott »am dichtesten« uns zuwendet. So fallen denn Glaubenswahrheiten, die zunächst keinen Menschheitsbezug, wie man ihn heute wertschätzt, hergeben, dahin, mögen sie auch einmal als Glaubensaussagen *de fide definita* angesehen worden sein.

Besonders signifikant als Beispiel des Trends moderner deutscher Theologie die L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Mn-Mz 1972), aus der Schule des Münsterer Fundamentaltheologen Joh. Bapt. Metz, des Schülers von Karl Rahner. Rütli nimmt, wie Y. Congar in seiner *Rez. ThRev* 69 (1973) 357, kritisiert, nicht Rücksicht »auf die Wahl der Zwölf, auf den Auftrag zu predigen und zu taufen, auf die Apostolizität und sogar (nicht) auf die 'göttlichen Sendungen'. ... Er gelangt zu einer Missiologie fast ohne Ekklesiologie«.

J. Dörmann, *ThGl* 63 (1973) 342–361, sagt (352) zu Rüttils Missiologie: »Die entscheidende These, die auch den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Untersuchung liefert, lautet: Es gibt nur eine Wirklichkeit, nämlich die 'welthaft-geschichtliche, die als Geschichte begriffene Welt, in der wir leben' (Rütli 12). Dieser Ansatz ist der archimedische Punkt, von dem aus unsere ganze Theologie aus den Angeln

mit dem Begriff 'theistisch-supranaturalistisches Offenbarungsschema' meint und kritisiert, kann er breiteste Zustimmung unter den systematischen Theologen erwarten«. Vgl. besonders: L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München 1972, 12: Es gibt nur *eine* Wirklichkeit, nämlich die »welthaft-geschichtliche«, die als Geschichte begriffene Welt, in der wir leben. Hierzu vgl. 185; 215.

⁶ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich etc. 1969. Vgl. auch H.-J. Vogels, a. a. O., 33ff.

⁷ K. Rahner, *Der Begriff des Geheimnisses in der kath. Theologie*, in: K. Rahner, *Schriften IV*, 1959, 51–99.

gehoben werden kann – und in der vorliegenden Dissertation auch gehoben wird«. Offenbarung ist nichts anderes als Hoffungsverheißung für eine geschichts- und gesellschaftsbezogene eschatologisches Weltbetrachtung, »und das nicht als *ein* Aspekt, sondern als fundamentale Struktur« (Rütti 87), »als umgreifender Horizont und als Strukturprinzip christlichen Glaubens und christlicher Theologie überhaupt«, wie Rütti 63 sagt. Dieser braucht bei solcher Sicht auf die Bindung an das, was heilsgeschichtlich geschehen ist, und an dessen geschichtliche Folgen für die Konstituierung der Kirche keine Rücksicht zu nehmen. Offenbarung sagt demnach nichts Inhaltliches aus, das Norm für die Kirche, für ihre Mission und ihre Theologie ist.

Hiermit vergleiche man dann die Klagen, die über den heutigen Religionsunterricht laut werden, »daß unsere Schulkinder im Fach Religion schlecht und unzureichend unterrichtet werden«. Allerhand Welthafes, wie die Menschenrechte, Bewahrung der Natur (noch biblisch »Schöpfung« genannt), fremde Religionen und alle möglichen Ideologien (bis vor kurzem der Marxismus) tritt an die Stelle der Hinwendung auf das Heilige, auf Gott, seine Lebensordnung, das Leben aus dem übernatürlichen, sakramental grundgelegten und genährten Glauben (vgl. Dr. med. Alfred Häußler, in: DT 12. 1. 1991).

3.1 »Wenn auch der Glaube über der Vernunft steht, so kann es doch zwischen Glaube und Vernunft nie einen wirklichen Widerspruch geben, weil derselbe Gott« die Quelle der Glaubens- und Vernunftkenntnis ist (DS 3017). »Glaube und Vernunft widersprechen sich also nie, vielmehr helfen sie sich gegenseitig. Denn die richtig gebrauchte Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens und bildet, vom Glauben erleuchtet, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen aus« (DS 3019). Deshalb besteht das Körnlein Wahrheit in der Hinwendung auf das, was weltimmanent verständlich ist, darin, daß vertiefte Welterkenntnis, wie sie uns in den geschichtlichen, soziologischen, psychologischen und sonstigen Erkenntnissen gegeben ist, zu vertiefter Glaubenserkenntnis führt.

3.2 Freilich sind durch die Dogmatisierungen Fixpunkte gesetzt (DS 3019), deren Sinn, wie ihn die Kirche hielt und hält (nämlich die gemeinten übernatürlichen Realitäten, die Glaubensmysterien) nicht verfehlt wird, d. h. der unfehlbar ist, wenn jene Dogmatisierungen auch als Äußerungen im Menschen-Wort an der naturgegebenen Situationsenge teilnehmen. Darüber habe ich u. a. in meiner Antwort an H. Künigs Unfehlbarkeitsanfrage geschrieben⁸.

4 Es gibt hier eine Reihe von »Axiomen«, die von neuen theologischen Autoren ohne tiefere Begründung ihren Darlegungen zugrundegelegt werden. Die theologischen Schriftsteller gehen dabei sogar nicht selten davon aus, daß es sich in solchen »axiomatisch« vorgetragenen Behauptungen um *Entdeckungen* der neuen Theologie handelt. In solchen Behauptungen äußert sich das Gefühl, daß offenbar etwas Neues vorgetragen wird: nicht sosehr im Wortlaut dieser Axiome, als in dem weit tragenden Sinn, der ihnen unterlegt wird. Diese ungewohnte Neuheit sollte den besonnenen Theologen freilich dahin führen, daß er *besonders* sorgfältig diesen Sinn auf seine

⁸ A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, bes. 74–110.

Berechtigung prüft. Aber der axiomatische Charakter, mit dem der Sinn vertreten wird, läßt die Autoren über eine sorgfältige Begründung hinwegsehen.

4.1 Zu solchen Axiomen gehört, daß die Weise, wie die frühere Theologie das Verhältnis von Natur und Gnade bestimmt hat, als eine Art »Kastentheologie« angesehen und diffamiert wird; Natur und Gnade sind möglichst unverbunden »über« einander gesetzt gedacht. K. Rahner⁹ hat m. W. dieses Axiom innerhalb der deutschen Theologie in programmatischen Aufsätzen öfter wiederholt und ihm so zur Geltung verholfen. Hierzu habe ich einiges gesagt, indem ich das Verhältnis von Natur und Gnade unter starker Berücksichtigung der »Natur« als Wurzelboden der Gnade, auch im Sinne der *natura mediana*, gezeichnet habe¹⁰.

4.2 Ein weiteres Axiom, beschwingt von der Hermeneutik Diltheys, Heideggers, Bultmanns, handelt von der je verschiedenen weltbildlichen, zeit- und kultur- oder standortsbedingten Verschiedenheit im Ausdruck, in dem die unveränderliche Glaubenswahrheit auftreten muß. Dabei bleibt dann meist unklar, wie in diesen modernen theologischen Strömungen das Verhältnis von Glaubenswahrheit und zeitunterworfenen Ausdrucksformen gefaßt wird. Man sagt: »Ihre Wahrheit, ihr innerster unverlierbarer Sinn spricht sich also stets in zeitbedingter Weise aus und muß daher unter veränderten Bedingungen neu und anders formuliert werden; nur so kann er sich immer wieder Geltung verschaffen«¹¹. Wenn man aber so stark die Notwendigkeit betont, daß der innerste unverlierbare Sinn der Glaubensaussagen stets »unter veränderten Bedingungen neu und anders formuliert werden« muß, ist nicht einzusehen, wo denn die Konstante der Glaubenswahrheiten, »ihr innerster unverlierbarer Sinn«, in den freilich zeitbedingten Ausdrucksformen erhalten bleiben soll. Die *Verschiedenheit* der früheren von den heutigen kategorialen Hilfen, das Dogma auszudrücken, wird *so* einseitig in den Vordergrund geschoben, daß darunter die Identität des Geglaubten sich verflüchtigen muß und nicht mehr recht faßbar bleibt. So sind in der »kritischen Sichtung neuer Entwürfe« der Christologie bei A. Schilson¹² die Referate zwar dankenswert informativ, aber »die kritische Sichtung« dieser neuen Entwürfe geschieht zu zaghaft, was die dogmatischen Grenzsetzungen (*de-finitiones*) angeht. Deshalb kann der unkundige Leser die Meinung erhalten, alle dort besprochenen Entwürfe hielten sich noch innerhalb des von der Offenbarung Gemeinten.

Die Identität darf sich aber nicht verflüchtigen und muß faßbar bleiben. Das ist zweifellos auch die Ansicht der Befürworter steter Neu- und Andersformulierung »unter veränderten Bedingungen«. Wenn das aber der Fall ist, kann es doch nicht so schlimm damit stehen, daß Ausdrucksformen früherer Kulturen von uns – wer ist das

⁹ K. Rahner, *Natur und Gnade* (1960), in: *Schriften* IV 209–236, hier 210, wonach die Neuscholastik die Gnade als »bewußtseins-jenseitigen Überbau hinsichtlich des bewußten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen« ansah. Gnade und Natur seien gedacht als »zwei ganz vorsichtig übereinandergelagerte Schichten, die sich möglichst wenig durchdringen« (212).

¹⁰ A. Kolping, *Fundamentaltheologie* Bd. I *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1967, 110ff; 114–118; 122–127.

¹¹ A. Schilson, *Christologie im Präsens, Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, 14. Vgl. auch K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, 290 u. ö.

¹² Ebd. 31–132.

übrigens? – nicht verstanden werden können, weil diese Kulturen heute vergangen und die Ausdrucksformen dem »Irrtum und Mißverständnis« ausgesetzt sind. Wann sind das übrigens Ausdrucksformen und Satzaussagen infolge ihrer wesensmäßigen Mehrdeutbarkeit – nicht Mehrdeutigkeit! – nicht?¹³ Nicht umsonst hat das Kirchliche Lehramt immer wieder darauf gedrungen, daß man nicht ständig die Ausdrucksweise des Dogmas ändern soll. In diesem Zusammenhang ist nach wie vor beherzigenswert, was Pius XII. 1950 *Humani Generis* (DS 3881–3883) geschrieben hat: Zu ändern, was in jahrhundertelanger Arbeit von Theologen »nicht gewöhnlicher Geisteskraft und Heiligkeit, unter der wachsamten Aufsicht des Kirchlichen Lehramtes und nicht (wie wir *glauben* müssen, fügen wir hinzu!) ohne Erleuchtung und Führung des Hl. Geistes erfaßt, zum Ausdruck gebracht und nach und nach vervollkommen worden ist, um die Wahrheiten des Glaubens immer bestimmter auszudrücken... ist daher nicht nur im höchsten Grade unklug, sondern heißt auch das Dogma selbst gewissermaßen zu einem vom Winde hin und her bewegten Rohr zu machen« (DS 3883).

Die Schwierigkeit, die hier obwaltet, liegt an einem unklaren Verständnis des Verhältnisses der Schriftaussage und ihrer Aussageweise, der kulturell veränderbaren Formulierung dieser Aussageweise, der vertiefenden Erkenntnis dessen, was in der Schrift ausgesagt ist, zu der von Gott geoffenbarten übernatürlichen (mysterienhaften) Realität. Man denke hier z. B. an die Realität, die wir in der Bezeichnung »Jesus Christus« bekennen, oder spezieller an das, was mit dem aus mythischer Vorstellung¹⁴ entnommenen Ausdruck »Auferweckung (Auferstehung)« Jesu Christi von der Offenbarungsaussage angezielt ist. Wer unter Beachtung des duplex modus cognitionis sich klar macht, wie dieses Verhältnis zu sehen ist, wird weder Schwierigkeiten darin haben, wenn er auf die menschlich bedingte und beengte Aussageweise schaut, noch wenn er an der Unfehlbarkeit der predigenden und glaubenden Kirche festhalten will. Darüber habe ich mich ebenfalls u. a. gegen H. Küngs Unfehlbarkeitsanfrage geäußert¹⁵.

4.3 Das »Axiom«, daß es infolge der verschiedenen kulturellen Ausgangspunkte diverse Theologien geben müsse (oben 2,2; 4,2), wird meist mit dem Hinweis gestützt, daß es schon in den ersten Jahrzehnten der jungen Christenheit so gewesen sei. Die aramäisch denkenden und sprechenden Judenchristen, die hellenistischen Judenchristen, die vor ihrem Christwerden Proselyten des Judentums waren, besonders dann die hellenistischen Heidenchristen, die ohne Umweg über das Judentum Christen wurden, hätten je verschiedene Christologien entwickelt¹⁶. Einen Nieder-

¹³ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, a. a. O.

¹⁴ Zum Begriff des Mythischen und der berechtigten Forderung einer Entmythisierung vgl. A. Kolping, *Einführung in die kath. Theologie*, Münster ²1963, 30–34; ders., *Fundamentaltheologie I* 155–158; 190–193; zur Auffassung des Mythischen im NT bei R. Bultmann vgl. J. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaest. Disp. 117), Freiburg 1989, 25.

¹⁵ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, 72–78.

¹⁶ Z. B. A. Schilson, a. a. O., 10f. Einen Schritt weiter gehen die Theologen, die mit Berufung auf die verschiedenen neutestamentlichen »Christologien« ökumenisch die Berechtigung verschiedener »Konfessionen« (kath., protest., anglik. usw.) in der einen Kirche für tragbar halten, vgl. K.-H. Ohlig, a. a. O., 198–244.

schlag der Bemühungen, das Geheimnis »Jesus von Nazareth, des Gekreuzigten und Auferstandenen«, zu fassen, hätten wir in den christologischen Hoheitstiteln. »Die Einheit und Einfachheit des christologischen Dogmas verlangt zu ihrer Bewahrung eine plurale Vielfalt von Christologien, die in geschichtlicher Brechung und Konkretion das eine Bekenntnis zur Sprache bringen, ... (nämlich) das grundlegende Bekenntnis »Jesus ist der Herr!« (1 Kor 12,3 u. a.)¹⁷.

Die Folgerung¹⁸ aus diesem dogmatisch unreflektiert weitergegebenen Axiom ist dann die: Wie es in der allerersten nachösterlichen Zeit Christen gegeben habe, die Jesus nicht als den metaphysischen Gottessohn bekannt hätten, könne man dieses Bekenntnis mit Berufung eben auf die heutige kulturelle Situation ebenfalls unterlassen, die angesichts der immer sichtbarer werdenden Menschheit Jesu von Nazaret dieses Bekenntnis »unverständlich« mache. In dieser Hinsicht wurde der Zusammenstoß zwischen Kard. Höffner und P. K. Rahner auf einer der ersten Sitzungen der Synode der Deutschen Bischöfe bekannt, wo Kard. Höffner auf der Präzisierung »Sohn Gottes« bestand, Rahner aber lieber »Herr und Heiland« vorgezogen hätte¹⁹.

In Wirklichkeit ist aber unsere heutige Situation nicht dieselbe wie in den ersten Tagen der Christenheit. Nach dem Glaubensverständnis der katholischen Kirche ist auch die Zeit nach Ostern Offenbarungszeit. Wie wir heute besser sehen, erging die Offenbarung ja nicht punktuell, einen ausgefeilten Katechismus überliefernd, so, daß »alles Wichtige« durch Jesus von Nazaret allein geoffenbart sei. Jesus war in seiner Menschheit ein echt geschichtlicher Mensch. Auch er lebte in einer zur Natur des Menschen gehörenden menschlichen Situationsenge. Was das konkret heißt, sieht man an dem Unterschied des Predigtinhaltes Jesu (Gottes Königreich) und des Christus-Jüngers Paulus (Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus). Wer sich nur an den »offenbarenden« Jesus halten möchte, muß bedenken, daß sehr zentrale Wahrheiten, soweit wir heute exegetisch sehen, erst *nach* Jesu irdischem Leben geoffenbart wurden, so der Heils- und Sühnecharakter seines Todes und seiner Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes (»Auferstehung«); was das für die Person Jesu bedeutet, suchte die nachösterliche Gemeinde mittels der verschiedenen Hoheitstitel zu fassen.

Aus diesen tastenden christologischen Versuchen, von denen sich bekanntlich nicht alle Titel im Vokabular der späteren Christenheit behaupten konnten, hat dann die Dogmatisierung das Fazit gezogen, wie es in Nikaia und Chalkedon ausgesprochen und als aus der Offenbarung überlieferter Glaube in der Kirche durch die Jahrhunderte festgehalten wurde. Deshalb ist heute unsere Situation insofern gegenüber dem christologischen Dogma anders als in der Frühzeit, weil wir heute darauf achten müssen, eben dieses (einst in den diversen Hoheitstiteln. z. B. ausgesprochene) Dog-

¹⁷ Ebd. 11.

¹⁸ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951/52), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223, wieder abgedr. in: Ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, hier: 131: »Der nt.-liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Verbindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfession«.

¹⁹ Hierzu A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, 66.

ma nicht zu verletzen. Von da her wird man z. B. nicht *alle* Entwürfe akzeptieren können, die A. Schilson²⁰ vorlegt. Jesus selbst als Person gehört in das christliche Kerygma hinein; freilich ist es dann wieder zu wenig, wenn man die altchristlichen Konzilien in ihren Jesum (nicht bloß ein »Für-uns-Sein«) betreffenden Aussagen nicht aufrechterhält.

5 Notwendige Konsequenzen aus dieser Situationsschilderung gegenwärtiger Trends in der katholischen Theologie.

Um die Unversehrtheit der Glaubensverkündigung zu wahren, scheint es mir unerläßlich, daß seitens der höchsten Lehrautorität den Bischöfen wie den Theologen gegenüber folgende Forderungen erhoben werden. Die Bischöfe müssen darauf dringen und die Theologen müssen sich bemühen:

um Einschärfung der Theologischen Prinzipienlehre als wichtigster dogmatischer Unterweisung,

um größere Konstanz in der dogmatischen Ausdrucks- und Darstellungsweise, weshalb man in der Dogmatik die traditionellen Kurzbezeichnungen der Traktate nicht ohne Not abändern sollte, was aber nicht ausschließt, daß, wie auch früher schon, der jeweilige Autor oder Lehrer den Traktaten jene sekundäre Überschrift gibt, die den Gesichtspunkt akzentuiert, unter dem er den Traktat darstellen will,

um klare Darstellung des duplex modus cognitionis (DS 3015), s. oben 2,5,

um klare Darstellung des Verhältnisses der dogmatischen Aussagemittel zu der damit gemeinten übernatürlichen Wirklichkeit,

um Erläuterung der analogen Erkenntnis- und Aussageweise in der Theologie,

um Herausarbeitung des Verhältnisses zwischen situationsbedingter Erkenntnisweise (modus cognoscentis) und unfehlbarer Lehr- und Glaubenserfassung gegenüber einem schrankenlosen theologischen Pluralismus,

um eine Inspirationslehre, die unseren heutigen Erkenntnissen über die Entstehung der biblischen Schriften entspricht und dennoch die transempirische, geheimnishafte Ursächlichkeit Gottes wahr²¹,

um eine wirklichkeitsgemäße Darstellung des Unfehlbarkeitscharisma des Kirchlichen Lehramtes (Lehrapostolates), wobei nicht bloß die bewahrende und klärende Funktion, sondern auch die signalisierende Funktion herausgestellt werden müßte, daß nämlich durch Beitritt des Kirchlichen Lehramtes zu einer theologisch begründeten These diese für den gläubigen Christen nicht mehr bloß aufgrund der vorgebrachten Gründe und Beurteilungen (iudicium scientificum), sondern durch das in seinen Funktionen freilich abgestufte Kirchliche Lehrcharisma (iudicium authenticum) Gewißheit erhält²².

²⁰ So R. Bultmann, H. Braun; G. Ebeling (hierzu A. Schilson a. a. O 49f), D. Sölle; zur Kritik G. Ebelings am Chalcedonense vgl. Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1979, 77–86.

²¹ Die allgemeine kath. Lehre über die Inspiration (vgl. DS 3651), die von Leo XIII. Providentissimus Deus (DS 3293) ausgesprochen ist, läßt sich sehr wohl mit den neuesten exegetischen Erkenntnissen verbinden, wenn man bei der hagiographischen Schreibabsicht, die ja Erkenntnismittel für die göttliche Mitteilungsabsicht ist (Vatic. II Dei Verbum 11,2), die Hauptaussageabsicht von den kulturell bedingten Hilfsaussageabsichten unterscheidet. Vgl. A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, 92–96; ders., Fundamentaltheologie II, Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, 34f.