

# Wahrheit und Geschichtlichkeit

*Zu den philosophischen Voraussetzungen  
der Theologie Walter Kaspers*

## *Truth and Historicity*

*The Philosophical Presuppositions of the Theology of Walter Kasper*

*Von Thomas Heinrich Stark, St. Pölten*

### *Zusammenfassung / Abstract*

Die Position, die Walter Kasper auf der Synode über Ehe und Familie zu Fragen der Sexualmoral und der Sakramentenpastoral eingenommen hat, hat ihre Wurzeln in den philosophischen Grundlagen seiner systematischen Theologie und insbesondere in seinem Gottesbegriff. Der Gott der Theologie Kaspers thront nicht über der Geschichte, sondern ist selbst geschichtlich. Damit wird aber auch die Wahrheit, insofern diese ihr Fundament im göttlich-Absoluten hat, zu einem prozessualen geschichtlichen Ereignis und deren Erkenntnis zur Sache eines gesamtkirchlichen Konsenses.

The position, which Walter Kasper has taken at the Synod on Marriage and the Family on matters of sexual morality and sacramental ministry, has its roots in the philosophical foundations of his systematic theology, and especially in his concept of God. God in the theology of Kasper is not enthroned over history but historical himself. Therefore also truth, insofar as it has its foundation in the divine Absolute, becomes a processual historical event, and its proper understanding becomes dependent on an ecclesiastical consensus.

»Der Gott, der als unveränderliches Wesen über der Welt und der Geschichte thront, stellt eine Herausforderung an den Menschen dar. Man muß ihn leugnen um des Menschen willen, weil er die Würde und Ehre, die an sich dem Menschen gebührt, für sich beansprucht. [...] [E]in Gott, der nur neben und über der Geschichte ist, der nicht selbst Geschichte ist, der ist ein endlicher Gott. [...] Ein solcher Gott entspricht einem starren Weltbild; er ist der Garant des Bestehenden und der Feind des Neuen.«<sup>1</sup>

Die Kirche ist ein Stein des Anstoßes. Das war sie schon immer, besonders in der Zeit ihrer Gründung und ihrer darauf folgenden ersten Entfaltung im frühen Christentum der Antike. Diese Anstößigkeit führte im frühen Christentum zur Verfolgung der Kirche durch die sie umgebende heidnische Welt. Das seit einigen Jahrzehnten vielbeschworene »Urchristentum« ist also gekennzeichnet durch eine entschlossene

---

<sup>1</sup> Walter Kasper, Gott in der Geschichte, in: Norbert Kutschki, Gott heute, 15 Beiträge zur Gottesfrage, Mainz, 1967, S. 139–151, 148.

Frontstellung gegenüber »der Welt«, für die zahllose Christen mit dem Märtyrertod bezahlt haben. Die Kirche ist gegründet auf das Blut der Märtyrer, auch auf das von John Fisher und Thomas More, die im England des 16. Jahrhunderts ihr Leben für ihre Treue zur katholischen Ehelehre hingegeben haben.

Heißt das nun aber, daß die Kirche weltfremd oder gar weltfeindlich ist, wie viele ihr unterstellen? Nein, dies ist keineswegs der Fall. Allerdings müssen wir zwei Begriffe von Welt unterscheiden. So kann der Begriff der Welt zum einen die aus dem Schöpfungsplan Gottes hervorgegangene weltliche Wirklichkeit bezeichnen, die aus dem göttlichen Schöpfungsakt als gut hervorgegangen ist. In neutestamentlicher Sprache bezeichnet der Begriff der Welt indes aber auch die gefallene Welt und jene Mächte, die den Menschen in der Welt zu Fall zu bringen trachten. In der erbsündlich gefallenen Welt leben wir in einer Wirklichkeit, die von den Attributen beider Weltbegriffe bestimmt ist. Die neutestamentliche und Urchristliche Frontstellung gegen die Welt richtet sich naturgemäß nicht gegen die mit der Schöpfungsordnung konforme Welt und deren natürliche Ordnung, sondern allein gegen jene weltlichen Mächte, die eben dieser göttlichen Ordnung der Welt, die auch die Ordnung des Geschlechtlichen umfaßt, widerstreiten.

Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts begegnen wir in gewissen Strömungen innerhalb der Theologie der westlichen Industriestaaten indes einer entschieden optimistischen Haltung gegenüber der Welt oder – fassen wir es präziser – gegenüber jener Weltgestalt, die die Welt in der Moderne angenommen hat. Zu den Merkmalen dieser Weltgestalt gehört eine optimistische Selbsteinschätzung der Moderne bezüglich ihrer eigenen Zukunftsaussichten. Obgleich sich in den vergangenen Jahrzehnten ein mentalitätsgeschichtlicher Wandel vollzogen hat, in dessen Verlauf der weltgläubige Optimismus stark zurückgegangen ist, treten seit jüngster Zeit in den innerkirchlichen Debatten wiederum theologische Strömungen in den Vordergrund, die den theologischen und mentalitätsgeschichtlichen Paradigmen der Mitte des vergangenen Jahrhunderts nach wie vor verhaftet bleiben.

Die gerade zu Ende gegangene Bischofssynode, die die katholische Ehelehre und die mit ihr verbundene Sexualmoral zum Gegenstand hatte, liefert ein markantes Beispiel für diesen Umstand. Einer der Meinungsführer auf dieser Synode ist Kardinal Walter Kasper und somit einer der einflußreichsten Theologen der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Um die von Kasper auf der Synode und auch schon in deren Vorfeld vertretenen Positionen einordnen und bewerten zu können, ist es erforderlich, sich mit den Grundlinien der Theologie Kaspers, sowie mit deren Axiomatischer Basis vertraut zu machen. Hierzu möchte dieser Aufsatz von philosophischer Warte aus einen kleinen Beitrag leisten.

Bei meinen Ausführungen werde ich mich schwerpunktmäßig auf das von Kasper 1972 in zweiter Auflage publizierte Werk »Einführung in den Glauben«<sup>2</sup> stützen und dies aus zwei Gründen. Erstens hat Kaspers »Einführung« einen großen Einfluß auf die Theologie und vor allem auf Studenten der Theologie ausgeübt. Es bietet darüber

<sup>2</sup> W. Kasper, Einführung in den Glauben, Matthias-Grünewald Verlag, 1972. Im folgenden zitiert als »Einführung«.

hinaus zweitens den Vorteil, die Grundstruktur der in einem sehr umfangreichen Gesamtwerk vorgelegten Theologie Kaspers in der knappen Form einer Vorlesungsreihe deutlich und markant hervortreten zu lassen.

Wir wollen uns hier vor allem auf die philosophischen, also vorth theologischen Grundlagen der Theologie Kaspers konzentrieren, die – als deren axiomatische Basis – die Grundstruktur seiner Theologie bestimmen. Den Kern dieser axiomatischen Basis bildet – meiner Einschätzung nach – Kaspers Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichtlichkeit.

Kasper ist im Anschluß an Troeltsch<sup>3</sup> davon überzeugt, daß die in der Gegenwart stattfindende Begegnung zwischen Theologie und Geschichte noch weitaus größere Probleme mit sich bringt, als die Begegnung der Theologie mit den Naturwissenschaften, die schon seit längerem vollzogen wurde.<sup>4</sup> Diese seine Überzeugung illustriert Kasper mit einer Grunderfahrung des zeitgenössischen Menschen. Er schreibt: »Wir erfahren in der Gegenwart eine radikale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeitsbereiche. Alles ist im Umbruch und im Wandel begriffen; es gibt kaum mehr etwas Festes und Beständiges. Dieser geschichtliche Wandel hat auch die Kirche und ihr Glaubensverständnis ergriffen.«<sup>5</sup>

Die von Kasper konstatierte radikale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeitsbereiche hat ihre Ursache im faktischen Verlauf der europäischen Geistesgeschichte, die zugleich eine Illustration des durch ihren Verlauf bewirkten Wandels darstellt. Kasper schreibt:

»Die Kirche und ihre grundlegenden Glaubensbekenntnisse hatten ja in der Antike Gestalt angenommen.« Die Antike ging von die Wirklichkeit im Ganzen bestimmenden ewigen Wesensgesetzhchkeiten aus, von einem ewigen Ordo, der auch alle Prozesse des Wandels bestimmt. »Geschichte war ein Phänomen im Rahmen eines umgreifenden Ordo.« Dadurch wurde in der Antike die Geschichte nicht zu einem zentralen Problem. Anders verhält es sich hingegen mit der Neuzeit und dem sie kennzeichnenden Historismus, der sich – vorbereitet durch den Humanismus – in der Romantik und im Deutschen Idealismus seit der Wende zum 19. Jahrhundert endgültig Bahn zu brechen begann. Das Ergebnis dieses von ihm als »Revolution« bezeichneten Paradigmenwechsels beschreibt Kasper so:

»Für das neuzeitliche Denken [...] ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte.«<sup>6</sup> Die Revolution des geschichtlichen Bewußtseins gründete freilich auf einer notwendigen Voraussetzung: »Geschichte konnte

<sup>3</sup> E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften (Nachdruck) Aalen 1962, S. 729–753.

<sup>4</sup> Einführung, 134.

<sup>5</sup> Einführung, 134.

<sup>6</sup> Einführung, 135. Kasper orientiert sich hier unter anderem an P. Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1967; vgl. auch: W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965; ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970.

erst als Geschichte erfahren werden, nachdem die geschichtliche Überlieferung nicht mehr eine selbstverständlich gelebte Wirklichkeit war, sondern als überwundene Vergangenheit, über die man kritisch hinausstrebt, empfunden wurde. [...] Das bedeutet eine Relativierung des bisherigen Autoritätsarguments und stellte die absolute Gültigkeit heiliger Urkunden grundsätzlich in Frage.«<sup>7</sup>

Diesem, von ihm so gedeuteten historischen Befund erkennt Kasper nunmehr – indem er dessen Ergebnisse widerspruchlos akzeptiert – eine normative Bedeutung zu, wenn er formuliert: »Was sich in der Geschichte tut, sind theologisch nicht nur die Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes, nicht flüchtige Schattengebilde des Ewigen, sondern die eigentliche Natur der ›Dinge‹ selbst. Es gibt keine metaphysischen Ordnungsgefüge, die man aus aller geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Konkretion herauslösen könnte.« Denn: »Die Geschichte ist der letzte Horizont aller Wirklichkeit.«<sup>8</sup>

Von dieser Historisierung kann in letzter Konsequenz freilich auch der Mensch nicht ausgenommen bleiben, ja nicht einmal die Natur. Denn: »Was im idealistischen Denken vom absoluten Geist gesagt wurde, das wird im existentialistischen Denken vom Menschen gesagt. Der Mensch lebt nicht nur in einer Geschichte, die ihm irgendwie äußerlich bleibt; die Geschichte ist vielmehr die [...] Verfaßtheit des Menschen [...]. Der Mensch [...] ist zutiefst geschichtlich.«<sup>9</sup>

Ja, selbst die kosmische Wirklichkeit erfährt unter den genannten Prämissen eine durchgängige Historisierung. Kaspar stellt die Frage »welcher Art die Wirklichkeit ist, auf die hin wir heute den Glauben zu artikulieren haben.« Und er antwortet: »Das ist heute offensichtlich nicht eine Vorgegebene Natur und ein uns umgreifender Kosmos, sondern eine Wirklichkeit, welche durch menschliche Arbeit, Zivilisation und Technik mitgestaltet wird. In den Bestand dieser Wirklichkeit geht das menschliche Tun konstitutiv mit ein. Es handelt sich um eine gesellschaftlich vermittelte Wirklichkeit.«<sup>10</sup>

In eben die gleiche Richtung weist folgende These: »Die Welt ist also nicht fertig, sondern in einem stetigen Prozeß begriffen, in dem sich der Mensch und die Welt gegenseitig verändern und bestimmen. Sie ist keine ewige Naturordnung, sondern Geschichtswelt.«<sup>11</sup> D.h. es gibt keine inappellable Objektivität im Sinne des klassischen Begriffs der Physis, sondern auch die materielle Wirklichkeit und ihre Ordnung sind das Produkt historischer Prozesse. (Das übrigens ist – nebenbei bemerkt – die Kernthese der postmodernen Gender-Theoretikerin Judith Butler.)

Ist aber die Geschichte in so radikaler Weise der letzte Horizont aller Wirklichkeit, dann kann das nicht ohne Auswirkungen auf den Wahrheitsbegriff bleiben. Und so zitiert Kasper, Hegel zustimmend, dessen drei wohl bekanntesten Aussagen zum Wahrheitsbegriff: »Für Hegel ist das Wahre das Ganze. ›Das Ganze aber ist nur das

<sup>7</sup> Einführung, 136.

<sup>8</sup> Einführung, 144.

<sup>9</sup> Einführung, 135 f.

<sup>10</sup> Einführung, 108.

<sup>11</sup> Einführung, 136.

durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.«<sup>12</sup>

»Das geschichtliche Denken der Neuzeit ist«, so Kasper, jedoch »nicht ohne Einfluß des biblischen Geschichtsglaubens entstanden, es stellt gleichsam dessen säkularisierte Auswirkung dar.«<sup>13</sup> Daher ist es auch dem »Wahrheitsverständnis der Schrift« näher als die klassische Philosophie. »Im Unterschied zu einem sonst weit verbreiteten Wahrheitsverständnis ist die Wahrheit im Sinne der Bibel«, so behauptet Kasper, »nicht einfach die Übereinstimmung zwischen dem Denken und der Wirklichkeit (adaequatio rei et intellectus).<sup>15</sup> Die Wahrheit ist vielmehr ein Geschehen, in dessen Vollzug sich die ursprüngliche Voraussetzung erst bewährt. Wahrheit kann man nicht festhalten, Wahrheit stellt sich vielmehr heraus. Wahrheit und Geschichte gehören hier unmittelbar zusammen.«<sup>16</sup>

Da aber die biblisch inspirierte und säkularisierte Geschichtlichkeit Hegels, auf die Kasper referiert, die Weltgeschichte betrifft, kann er, Kasper, schlußfolgern: »Weltgeschichte und Heilsgeschichte lassen sich [...] nicht reinlich trennen.« Was mit dieser Aussage gemeint ist, erfahren wir aus ihrer Begründung. »Alle Wirklichkeit steht unter dem Anruf und Angebot der Gnade Gottes und ist deshalb potentiell Heilsgeschichte. Darum gibt es heilige Heiden und heidnische Propheten. Wenn man theologisch dennoch von der Heilsgeschichte im weiteren Sinne eine Heilsgeschichte im engeren Sinne unterscheidet, dann deshalb, weil wir als Christen davon ausgehen, daß in der Geschichte Israels, die in Jesus von Nazareth ihre Vollendung und Überbietung erfuhr, das Wort Gottes ›unfehlbar‹ ans Ziel kam, ›rein‹ aufgenommen und ›richtig‹ bezeugt wurde, daß hier der Dialog Gottes mit dem Menschen ›geglückt‹ ist und daß wir hier einen Maßstab besitzen, von dem her wir alle Geschichte beurteilen können.«<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Einführung, 135. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (ed. Hofmeister) Hamburg (6. Aufl.) 1952, S. 21 u. 39.

<sup>13</sup> Einführung, 145.

<sup>14</sup> Kasper bezieht sich hier auf: A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Tübingen (5. Aufl.) 1963, S. 551–561; H. v. Soden, *Was ist Wahrheit?*, in: *Urchristentum und Geschichte I*, Tübingen 1951 1–24; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, S. 65–84.

<sup>15</sup> »Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.« »Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.« *Summa Theologica Prima Pars Question 16 Articles 1 and 2.*

<sup>16</sup> Einführung, 61.

<sup>17</sup> Hier nimmt Kasper in einer Fußnote Bezug auf diverse Publikationen über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen: Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Frankfurt am Main 1949; R. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion*, Freiburg 1957; J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956; J. Danielou, *Holy Pagans of the Old Testament*, London 1957; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, S. 232–258; K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, S. 136–158; H. R. Schletter, *Die Religionen also Thema der Theologie, Quaestiones Disputatae 22*, Freiburg 1964; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Gott in Welt*, Freiburg 1964, S. 287–305; R. Panikkar, *Religionen und Religionen*, München 1965; H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, in: *Wir und die andern*, Stuttgart 1966, S. 240–272; J. Heilsbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Quaestiones Disputatae 33*, Freiburg, 1967; J. Dörmann, *Gibt es christliche Verheißung für die anderen Religionen?*, in: W. Heinen und J. Schreiner (ed.), *Erwartung – Verheißung – Erfüllung*, Würzburg, 1969, S. 299–232; M. Seckler, *Sind Religionen Heilswege?*, in: *StdZ 95* (1970), S. 187–194.

<sup>18</sup> Einführung, 141.

Wodurch also wird die Geschichte Israels zur Heilgeschichte im engeren Sinne? Sie wird es nicht dadurch, daß Gott sich an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, ein bestimmtes Volk zu seinem Eigentum erwählt und als souveräner Herr der Geschichte die Geschicke dieses seines Volkes auf die Wege des Heil leitet. Heilsgeschichte ist die Geschichte des Volkes Israel Kasper zufolge vielmehr darum, weil in ihr der Dialog Gottes mit den Menschen auf exemplarische Weise geglückt ist, und zwar deshalb, weil bestimmte Menschen, nämlich die Angehörigen des Volkes Israel, das Wort Gottes rein aufgenommen, und weil sie das Geglücktsein des Dialoges mit Gott richtig bezeugt haben. Folglich ist das Verhalten der Menschen für das Zustandekommen der Heilsgeschichte ebenso ursächlich, wie das Handeln Gottes. Deshalb ist die Geschichte Israels auch nicht Heilsgeschichte im substantiellen und mithin einmaligen Sinne. Sondern sie ist lediglich der *Maßstab* dafür, zu beurteilen, wann und wo die Weltgeschichte sonst noch ihre Potenz Heilsgeschichte zu sein aktualisiert. Das, was sich am Volk Israel ereignet hat, müßte sich demnach in analoger Weise auch an anderen Orten, zu anderen Zeiten an anderen Völkern ereignen können. Die Geschichte Israels wäre dann nicht die unsubstituierbare Basis der Heilsgeschichte, sondern lediglich deren Exempel.

Was für ein Konzept des Verhältnisses und des »Dialoges« zwischen Gott und Mensch hinter dieser geschichtstheologischen Konstruktion steckt, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Kasper das gegenüber der Geschichte Israels spezifisch Christliche charakterisiert. »Das Christliche«, so Kasper »enthüllt sich uns als geschichtlicher Dialog Gottes mit dem Menschen, er geschieht grundsätzlich überall, wo Menschen sich auf die Transzendenz einlassen, die sich ihnen in ihrer Freiheit auftut.«<sup>19</sup>

Also, wir rekapitulieren: In einem menschlichen Vermögen, nämlich in der Freiheit, d.h. in der Immanenz des menschlichen Geistes, tut sich (auf welche Weise auch immer) eine Transzendenz auf. Und wenn der Mensch sich auf diese Transzendenz »einläßt« (was immer das heißen mag), dann ereignet sich darin der geschichtliche Dialog mit Gott. Dieser geschichtliche Dialog wiederum enthüllt das Christliche. Da aber dieser Dialog grundsätzlich überall stattfindet, wo Menschen sich auf ihre immanente Transzendenz »einlassen«, muß sich – so der logische Schluß – das Christliche auch außerhalb des Christlichen enthüllen können (was immer das nun wieder bedeuten soll).

Daß derartige Spekulationen und deren Konsequenzen nicht ohne Folgen für das Kirchenverständnis und das Verständnis der Heiligen Schrift bleiben können, versteht sich eigentlich von selbst. Zwar ist die Kirche für Kasper auch eine Institution, jedoch ist sie nach seiner Auffassung »primär Geschehen; sie ist Ereignis.«<sup>20</sup> Auch die Schrift wird dann gleichsam zum geschichtlichen Ereignis. Auch die Heilsgeschichte »hat selbst nochmals eine Geschichte, in der sie erst zu sich selbst kommt. Deshalb darf es uns nicht überraschen, wenn wir im Alten Testament noch mythologische, polytheistische und pagane Elemente finden, die weder dem Neuen Testament noch un-

<sup>19</sup> Einführung, 140.

<sup>20</sup> Einführung, 123. Kasper verweist hier auf: H. Fries, Kirche als Ereignis, Düsseldorf 1958.

serem aufgeklärten Bewußtsein entsprechen. Noch im Neuen Testament glückt es nicht überall in gleicher Weise, die Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi einzuholen.«<sup>21</sup>

Wenn also schon die Heilige Schrift – weil nicht immer ganz »geglückt« – nicht einfachhin Wort Gottes ist, sondern sich erst geschichtlich zu dieser Höhe emporarbeiten muß, um wieviel weniger kann es dann das Wort der Kirche sein. »Das Wort der Kirche ist deshalb nicht einfach und in jeder Hinsicht das Wort Gottes; die Kirche ist dazu erst immer neu unterwegs.«<sup>22</sup> Deshalb »muß sich die Kirche immer wieder neu in ihre eigene Zukunft hinein überschreiten; sie lebt geradezu von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit (K. Rahner). Sie hat die Wahrheit nicht einfach, sondern muß sie immer wieder neu suchen. Dies geschieht dadurch, daß sie geduldig und mutig auf die ›Zeichen der Zeit‹ achtet.«<sup>23</sup> Und die Kirche muß »Antwort geben auf die Zeichen der Zeit«, wobei klar ist, daß sie »diese Antworten nicht einfach ›fix und fertig‹ parat hat, sondern daß die Fragen der Zeit ein neues und tieferes Eindringen in das Evangelium erfordern und so neue Antworten provozieren, die nicht einfach eine abstrakte Konklusion aus dem Bisherigen darstellen.«<sup>24</sup>

Die Kirche hat daher »nicht ein System abstrakter Wahrheiten oder eine allgemeine Weltanschauung zu vertreten, sondern die Geschichtlichen Großtaten Gottes auszurufen und durch Wort und Sakrament zu vergegenwärtigen.«<sup>25</sup> »Grundsätzlich läßt sich Wahrheit nie in *einem* Satz aussagen. Deshalb ist mit einem Dogma eine theologische Frage niemals ein für alle Mal abgeschlossen.«<sup>26</sup> »Dogmen können durchaus einseitig, oberflächlich, rechthaberisch, dumm und voreilig sein.«<sup>27</sup> »Es gibt in der Dogmengeschichte auch eine Geschichte des Vergessens, des Unvermögens und des Versagens.«<sup>28</sup> Daher muß die Kirche »täglich ihre Schuld, ihr Zurückbleiben hinter dem Ziel bekennen.«<sup>29</sup>

»Soziologische und geschichtliche Erkenntnisse lassen viele Erscheinungsformen und Strukturmomente der Kirche als zeitbedingt und die entsprechenden Lehren als ideologieverdächtig, d.h. als Überbau und Kanonisierung eines bestimmten geschichtlichen und soziologischen Status erscheinen. Am eklatantesten ist der Umbruch in der Moraltheologie.«<sup>30</sup> Dieses Zitat führt uns nun zurück zur aktuellen Synode und zu der Position, die Kasper auf dieser Synode einnimmt.

Man wird die Position Kaspers vermutlich nur verstehen können, vor dem Hintergrund einer seiner Bemerkungen zur politischen Theologie, die da lautet: »Den Glauben wirklichkeitsnah zu verkünden, heißt heute, ihn gesellschaftlich relevant zu ver-

<sup>21</sup> Einführung, 141 f.

<sup>22</sup> Einführung, 143.

<sup>23</sup> Einführung, 142.

<sup>24</sup> Einführung, 142 f.

<sup>25</sup> Einführung, 138.

<sup>26</sup> Einführung, 149.

<sup>27</sup> Einführung, 148.

<sup>28</sup> Einführung, 143.

<sup>29</sup> Einführung, 144.

<sup>30</sup> Einführung, 137. Kasper verweist hier auf: J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie, Düsseldorf 1967.

künden.« Weshalb für ihn die »Frage nach der gesellschaftlichen Effizienz des Glaubens« durchaus von theologischer Bedeutung ist.<sup>31</sup> Wie aber ist die gesellschaftliche Relevanz und Effizienz des Glaubens zu gewährleisten? Nach allem, was wir bisher zur Kenntnis genommen haben, müßte Kaspers Antwort wohl in etwa so lauten: Durch die Auswertung der heilsgeschichtlichen Implikationen des faktischen Geschichtsverlaufs und jener »Zeichen der Zeit«, die auf diese Implikationen hindeuten. Nun gibt es, wie Kasper feststellt, aber eine, gewiß von ihm als ein solches Zeichen der Zeit gedeutete »Geschichte der menschlichen Freiheit, in der man immer mehr die Würde des persönlichen Gewissens entdeckt.«<sup>32</sup>

Kirchenpolitisch buchstabiert sich diese Feststellung dann so aus: »Wenn es zu Diskrepanzen zwischen der amtlichen Glaubenslehre der Kirche und der alltäglichen Glaubenserfahrung der Gläubigen kommt – wie es gegenwärtig weithin der Fall ist –, so lasse sich solche Konflikte nicht dadurch lösen, daß man einfach diskussionslos die überlieferten Glaubensformeln wiederholt und neu einschärft. Allein im Konsens aller kann sich die Wahrheit des Evangeliums herausstellen. Die Kirchlichkeit des Glaubens drückt sich nicht primär in der Gehorsamshaltung gegenüber dem kirchlichen Amt aus.«<sup>33</sup> Kirchlicher Gehorsam bezeichnet Kasper zufolge nämlich ein reziprokes Verhältnis, wenn er behauptet: »Der Gehorsam in der Kirche kann also niemals einbahnig beschrieben werden, er ist ein gegenseitiges Geschehen.«<sup>34</sup> Demnach wäre also nicht nur das Kirchenvolk dem Lehramt gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch umgekehrt das Lehramt dem Kirchenvolk gegenüber.

»Es geht also nicht um die Unfehlbarkeit von toten und starren Sätzen, sondern um die Unfehlbarkeit von lebendigen geschichtlichen Instanzen. Sie können je nach der Situation ihre früheren Aussagen u. U. geschichtlich reinterpreten.«<sup>35</sup> »Die Instanz, das Evangelium mit Anspruch auf Endgültigkeit konkret auszusagen, ist die Kirche als ganze. Sie ist das eigentliche Subjekt der Unfehlbarkeit. [...] Die Lehramtliche Unfehlbarkeit bleibt also in die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche eingebunden.«<sup>36</sup> Somit wäre die Autorität des Lehramtes von dem zuvor bereits erwähnten Konsens abhängig.

In einer in allem auf Dialog und Konsens aufgebauten Kirche hörte diese auf ein »System der Unfreiheit und der Angst« zu sein. Es gehe nicht an, in der Kirche ein »absolutistisches Regime aufrecht zu erhalten. Der Aufweis der Glaubwürdigkeit des Glaubens ist zumal heute nur möglich, wenn man sich zugleich für eine Reform der Kirche einsetzt.«<sup>37</sup> Und man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß maßgebliche Kräfte in der Kirche die Absicht verfolgen, auf der gerade im Gang befindlichen Doppelsynode eine Kirchenreform im Sinne Kaspers durchzusetzen, bei der die Veränderung der Sittenlehre der Kirche nur den – wenn auch gewichtigen – Anfang darstellt.

<sup>31</sup> Einführung, 108.

<sup>32</sup> Einführung, 137.

<sup>33</sup> Einführung, 125.

<sup>34</sup> Einführung, 126.

<sup>35</sup> Einführung, 149.

<sup>36</sup> Einführung, 150.

<sup>37</sup> Einführung, 64.



Besonders interessant und von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Ekklesiologische Fundierung, mit der Kasper seine kirchenpolitische Position absichert, und in der der Geschichtlichkeit wiederum eine zentrale Rolle zukommt. Die Kirche »trägt die Gestalt der Geschichte, und sie steht unter dem Gesetz der Geschichte. Sie muß vom Heiligen Geist immer wieder neu in alle Wahrheit eingeführt werden. (vgl. Joh. 16,13)«. <sup>38</sup> »Deshalb steht die Ekklesiologie im Rahmen der Pneumatologie.« Kasper bezeichnet sie als »Funktion der Pneumatologie.« <sup>39</sup> Aber – und auf den folgenden Punkt kann gar nicht genug Gewicht gelegt werden –: »Der Geist ist dabei«, wie Kasper formuliert, »zunächst nicht dritte göttliche Person, sondern die Macht, durch die das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig wird.« <sup>40</sup>

Was aber bewirkt diese geistige »Macht«? Nach allem, was wir bisher gehört haben doch wohl dies: Sie leitet die Kirche auf deren geschichtlichem Weg an. Wohin aber führt dieser Weg der Kirche? »Im geschichtlichen Weg der Kirche vollzieht sich anfanghaft die Rückkehr der ganzen Geschichte zu Gott. [...] Die ganze Schöpfungswirklichkeit ist vielmehr von allem Anfang an auf Christus hin geschaffen (Kol. 1, 16; Eph. 1, 10) und auf die Heilsgeschichte bezogen. Damit ist auch die Schöpfungswirklichkeit zuinnerst geschichtlich bestimmt.« <sup>41</sup> An dieser Stelle nun verweist Kasper in einer Fußnote auf Teilhard de Chardin, indem er ausführt: »Auf die Bedeutung einer evolutionären Sicht der Welt hat für den christlichen Glauben vor allem P. Teilhard de Chardin immer wieder hingewiesen.« <sup>42</sup>

Was wir hier vor uns haben, ist nun in der Tat des Pudels Kern. Es stellt sich nämlich die Frage, wer oder was ist eigentlich jener ominöse Geist, durch dessen Macht »das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig wird«, wenn er nicht die dritte göttliche Person ist? Die Antwort auf diese Frage läßt sich aus Kaspers Hinweis auf Teilhard de Chardin ableiten. Teilhards Eschatologie des Punktes Omega beschreibt nämlich eine Rückkehr von Welt und Geschichte zu Gott, und zwar als Ergebnis eines sich in der Geschichte vollziehenden evolutionären Vervollkommnungsprozesses. Dieses geschichtsphilosophische Deutungsmuster entspricht strukturell dem des deutschen Idealismus, insbesondere dem der Hegelschen Geistphilosophie. Hegel zufolge ist die Geschichte nämlich ein Vervollkommnungsprozeß, in welchem der absolute Geist zu sich selbst kommt, indem er sein An-sich-Sein und sein Für-sich-Sein zu seinem An-und-für-sich-Sein aufhebend, sich am Ende – zu sich zurückkehrend – als jenes Wahre erfaßt, das das Wirkliche ist.

Aus der Offenbarung wissen wir indes, daß das Ende der Geschichte nicht durch die endgültige Selbstvervollkommnung der Schöpfung gekennzeichnet ist, sondern

<sup>38</sup> Einführung,

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch: W. Kasper, *Kirche, Ort des Geistes*, Freiburg 1976; ders., *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg 2011.

<sup>40</sup> Einführung, 121.

<sup>41</sup> Einführung, 144.

<sup>42</sup> Einführung, 144, Fußn. 10. An anderen Stellen hat Kasper den Versuch unternommen, die Position Teilhards mit anderen, dazu im Widerspruch stehenden Positionen auf eine schwer nachvollziehbare Weise zu vermitteln Vgl. dazu etwa: W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, S. 68 u. 155; ders., *Das Absolute in der Geschichte*, Ges. Schriften Bd. II, Freiburg 2010, S. 547.

durch deren ultimativen Abfall von Gott und die damit einhergehende ultimative Katastrophe der Menschheitsgeschichte. Es wurde schon häufig darauf hingewiesen, daß nicht erkennbar ist, wie die Eschatologie Teilhards mit der der Heiligen Schrift vereinbar sein sollte.

Und so scheint es mir denn auch nicht zu weit hergeholt, angesichts der von mir zuvor angeführten Belegstellen, den Verdacht zu äußern, daß das Grundproblem der Theologie Kaspers in deren Abhängigkeit von bestimmten Positionen der Philosophie des deutschen Idealismus besteht. Als Indiz für diese Einschätzung kann auch die Tatsache angeführt werden, daß Kasper sich selbst in die Tradition der Tübinger Schule einreihet, die bekanntlich den Versuch unternommen hat, das katholische Geistesleben auf dem Fundament des deutschen Idealismus neu errichten.

Die von Kasper angesprochene Pneumatologie, deren Funktion die Ekklesiologie bilden soll, hätte demnach einen Geist zum Gegenstand, der, wenn er – wie Kasper selber sagt – nicht mit der dritten göttlichen Person identisch ist, weitaus eher an den absoluten Geist Hegels gemahnt, der in einem geschichtlichen Prozeß, seine dialektischen Gegensätze in sich aufhebend zu sich selber kommt und sich so zu jenem Ganzen entwickelt, das das Wahre ist.

Kürzlich hat der italienische Historiker Roberto de Mattei in einem Artikel in *Il Foglio*<sup>43</sup> die These vertreten, die Position Kaspers leite sich her vom späten Schelling, der Gegenstand von Kaspers Habilitationsschrift war, die übrigens als anerkanntes Standardwerk der Schellingforschung zu gelten hat. Ich halte diese These für interessant und würde es für lohnend halten, ihr näher nachzugehen. Allerdings führt auch diese Spur wiederum zu Hegel zurück. Klassiker der Schellingforschung, wie etwa deren Altmeister Horst Fuhrmans, vertreten nämlich die Auffassung, daß Schelling mit dem Versuch gescheitert ist, in seiner Spätphilosophie die Geschichtsphilosophie Hegels von einer christlichen Position aus zu überwinden. Trotz seiner Einführung des »Systems der Freiheit« schlägt auch beim späten Schelling letztlich doch wieder die idealistische Sicht der Geschichte als eines kontinuierlichen, ja, letztlich notwendigen Prozesses durch.<sup>44</sup>

Kaspers, gerade auch in jüngster Zeit wieder eingenommenen Positionen auf den Feldern der Moralthologie und der Sakramentenpastoral, auf die Abhängigkeit seiner Theologie von geschichtsphilosophischen Positionen maßgeblicher Vertreter des deutschen Idealismus zurückzuführen, scheint mir daher eine durchaus belastbare Hypothese zu sein. Lassen Sie mich diese Hypothese abschließen noch an einigen Einzelproblemen exemplifizieren, die allerdings – wie sich zeigen wird – eng miteinander zusammenhängen.

<sup>43</sup> R. de Mattei, Pasticcio Kasper. Le fondi filosofiche degli errori »bergogliani«. Per loro il christianismo è storia ma non giustizia, *Il Foglio* (online) 01.10.2014.

<sup>44</sup> Vgl. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 195; ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, in: *Kant-Studien* 48, 1956/57, S. 302–323; ders., Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie, in: A. M. Kocktanek (Hg.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München/Wien 1965, S. 9–47; ders., Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie, in: F. Kaulbach u. J. Ritter (Hg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 196–211.

Wenn Kasper behauptet, daß das Wahrheitsverständnis der Heiligen Schrift nicht mit dem der klassischen Philosophie deckungsgleich ist, dann ist daran richtig, daß der Begriff der Wahrheit – zumal im Neuen Testament – freilich mehr impliziert als die Übereinstimmung des Denkens bzw. einer Aussage mit der Wirklichkeit. Aber selbstverständlich impliziert er *auch* diese Übereinstimmung. Ja, die Übereinstimmung von Denken bzw. Aussage und Wirklichkeit bildet die einzig mögliche semantische Basis jeglichen Begriffs der Wahrheit, selbstverständlich auch des neutestamentlichen. Alle anderen Implikationen des neutestamentlichen Wahrheitsbegriffs werden überhaupt erst dann verständlich, wenn sie auf die *adaequatio rei et intellectus* bezogen werden. Die einzig mögliche alternative Deutung bestünde darin, die Schrift als einen Mythos zu deuten, der erzählt, »was niemals war, und immer ist«. <sup>45</sup> Das Evangelium von Jesus Christus ist aber keine Mythos, sondern es meint exakt, was es sagt. Freilich muß das nicht jeder glauben.

Wenn Kasper ferner behauptet, daß sich Wahrheit grundsätzlich nie in *einem* Satz aussagen ließe, dann ist das einfach falsch. Denn der eine Satz »Es schneit« ist dann wahr, wenn es schneit (wie Alfred Tarski lapidar feststellt<sup>46</sup>). Freilich kann niemals die *ganze* Wahrheit über einen Sachverhalt, und sei es auch einen so banalen Sachverhalt wie den Schneefall, in nur einem einzigen Satz ausgesagt werden, aber das hat auch noch nie jemand behauptet.

Und wenn Kasper darüber hinaus behauptet, daß die Unfehlbarkeit nicht tote und starre Sätzen, sondern lebendige geschichtliche Instanzen betreffe, so steht diese Behauptung, wenn wir die in ihr enthaltenen Adjektive streichen, schlicht im Widerspruch zur unfehlbaren Lehre der Kirche, wovon sich jeder durch die Konsultation des Denzinger oder des Ott leicht selbst überzeugen kann. Die Kirche lehrt nämlich sehr wohl die Unfehlbarkeit bestimmter Aussagen, also bestimmter Sätze.

Deshalb ist es auch falsch, wenn Kasper behauptet, die Kirche habe kein System abstrakter Wahrheiten oder eine allgemeine Weltanschauung zu vertreten, denn die Dogmatik ist – unter formaler Rücksicht – selbstverständlich ein kohärentes System abstrakter Wahrheiten. Das hat seinen schlichten Grund darin, daß die Dogmatik aus Aussagen in Form deskriptiver Sätze besteht und Sätze aus Begriffen aufgebaut sind, die es als generelle Termini bekanntlich an sich haben abstrakt zu sein. In dem Satz »Jesus ist der Christus«, in dem Kasper die gesamte christlich Botschaft zusammengefaßt sieht, wird von dem singulären Terminus »Jesus« der generelle und mithin abstrakte Terminus »Christus« prädiert. So funktioniert – wie jeder weiß – nun einmal die Sprache.

Wenn aber die dogmatische Lehre der Kirche unter formaler Rücksicht ein System deskriptiver Sätze ist, dann ist es auch falsch zu behaupten, daß die Antworten, die die Kirche jeweils zu geben hat, keine abstrakten Konklusionen aus vorausgegangenen Antworten sein können. Dann es lassen sich aus wahren Sätzen, unter korrekter Anwendung der Regeln der Logik, sehr wohl weiter wahre Sätze ableiten, die dann

<sup>45</sup> So die klassische Definition bei Sallust (De diis et mu ndo 4).

<sup>46</sup> A. Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: *Studia Philosophica Commentarii Societatis philosophicae*, Bd. I, Leopoldi [Lemberg] 1935/36, S. 268.

als Antworten auf je aktuelle Fragen dienen können. Eine Theologie, die sich dieser Möglichkeit begibt, hat die Vernunft aufgegeben.

Entschließt sich die Theologie hingegen dazu, die Vernunft nicht aufzugeben, sondern zur Anwendung zu bringen, so wird sie nicht umhinkönnen, ein System von Aussagen zu entwickeln, das den formalen Kriterien einer Weltanschauung genügt. Und selbstverständlich wird eine solche Weltanschauung – im Gegensatz zu Kaspers Auffassung – sehr wohl Gegenstand kirchlicher Verkündigung sein müssen, sofern die Kirche bereit ist, ihre missionarische Tätigkeit auf einen rationalen Diskurs zu gründen, statt auf Suggestion und Gruppendynamik.

Wenn Kasper darüber hinaus die These vertritt, daß es »bei den unfehlbaren Sätzen nicht um Sätze [geht], [...] die losgelöst von der Situation und ihrem Gebrauch gar keinen Irrtum beinhalten können«, dann stellt sich die Frage, was genau er damit meint. Also hören wir, womit er seine These begründet: »Dogmen unterliegen der Geschichtlichkeit alles menschlichen Sprechens und sind konkret wahr nur in Bezug auf den ihnen entsprechenden Kontext. Sie müssen deshalb immer wieder neu ausgelegt und in neue Situationen hinein übersetzt werde.«<sup>47</sup>

Das ist entweder eine Banalität oder grundfalsch. Denn einerseits versteht es sich von selbst, daß Aussagen, die vor mehreren Jahrhunderten getroffen wurden, aus dem geistigen Kontext ihrer Entstehungszeit gedeutet werden und im ganz wörtlichen, gegebenenfalls aber auch im übertragenen Sinne »übersetzt« werden müssen. Dieser Übersetzungsvorgang ist aber nur deshalb möglich, weil der *umfassendste* Kontext und letzte Horizont dogmatischer Aussagen der menschlichen Vernunft ist, die zu der geforderten Übersetzungsleistung nur deshalb in der Lage ist, weil sie als solche gerade keinem historischen Wandel unterworfen ist, indem sie in der Teilhabe am ewigen Logos gründet.

Aber diese Banalität scheint Kasper nicht im Sinn zu haben, wenn er wenig später schreibt, daß die Glaubensgewißheit »von einem ängstlichen Festhalten an alten Formen und Formeln [...] befreit« werden muß »zu einem Tutorismus des Wagnisses (K. Rahner)«, weil »im gegenwärtigen Umbruch nicht Vorsicht, sondern das verantwortliche Wagnis das Sicherste« sei. Diese Ausführungen klingen alle sehr nach Heideggers »Entschlossenheit«, nehmen dann aber doch noch eine scheinbar fromme biblische Wendung: »Wenn Unfehlbarkeit in dieser Weise als Unfehlbarkeit der Hoffnung verstanden wird, dann ist das im besten Sinne des Wortes eine evangelische Wahrheit.«<sup>48</sup>

In welchem Verhältnis aber steht die Wahrheit der Evangelien zur Wahrheit dogmatischer Aussagen? In einer Auseinandersetzung mit Hans Küng, im Jahre 1975, spricht Kasper von den »epochalen Umbrüche[n] im Verstehenshorizont« zwischen »der apostolischen und der nachapostolischen Tradition«, um dann fortzufahren: »Bei solcher Kontinuität in der Diskontinuität ist das Christudogma der alten und der mittelalterlichen Kirche selbstverständlich nicht die organische Weiterentwicklung der biblischen Christologie, sondern deren geschichtliche Vergegenwärtigung,

<sup>47</sup> Einführung, 148.

<sup>48</sup> Einführung, 151.

die ihrerseits modellhaft sein kann für die der Kirche heute gestellte Aufgabe der Übersetzung der christlichen Botschaft.«<sup>49</sup>

Wenn aber die in der Tradition anzutreffenden Entfaltung der katholischen Lehre nicht eine organische Weiterentwicklung darstellt, dann besteht die Kontinuität der Entfaltung dieser Lehre nicht in der Kontinuität der unwandelbaren Geltung bestimmter semantischer Gehalte, sondern in der Kontinuität der Anwendung eines bestimmten exemplarischen Modells der Versprachlichung oder der Inkulturation, zum Zweck der Vergegenwärtigung von ..., ja, wovon eigentlich?

Das hier vorgestellte Kontinuitätsmodell braucht sich um eine die Zeit überdauernde Integrität semantischer Gehalte nämlich nicht zu kümmern, ja, es läßt die Möglichkeit einer derartigen Integrität unweigerlich als Illusion erscheinen. Weil unter diesen Umständen aber nicht mehr erkennbar ist, *was* eigentlich *Gegenstand* des christlichen Glaubens ist, hat die Kirche solches nie gelehrt. Denn: Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). Und weil der Mensch über eine Vernunft verfügt, die durch die Gnade erleuchtet werden kann, vermag er das zu erkennen und vermag die Kirche diese Glaubenserkenntnis zu lehren, kontinuierlich und unveränderlich.

Wenn Kasper indes behauptet: »Der Glaube besteht ja nicht nur in einem Fürwahrhalten von objektiven Heilsfakten«, dann ist darauf zu antworten, daß er aber *sehr wohl auch* in einem Fürwahrhalten solcher Fakten besteht, über die wir durch eine Tradition in Kenntnis gesetzt werden, die die semantische Integrität der deskriptiven Aussagen des apostolischen Glaubens bis auf den heutigen Tag gewahrt hat. Wäre dem nicht so, hätte der Glaube kein Fundament in der Wirklichkeit.

Weil all dies sich so verhält, ist die Kirche zwar immer unterwegs, aber nicht – wie Kasper meint – zu einer Wahrheit, die sie stets neu suchen muß, sondern zur immer tieferen *Erfassung* und umfänglicheren *Verwirklichung* einer Wahrheit, die sie bereits *gefunden* hat, nämlich in Christus. Und wenn Kasper behauptet, die Wahrheit sei ein Geschehen, so kommt dieser Behauptung nur dann ein verstehbarer Sinn zu, wenn man den Wahrheitsbegriff strukturell so konzipiert wie etwa Hegel. Allerdings stellen sich die Dinge bei Hegel etwas komplexer dar als bei Kasper, und darüber hinaus impliziert der Wahrheitsbegriff der Heiligen Schrift sicherlich nicht den Wahrheitsbegriff Hegels, im Unterschied zu dem der klassischen Philosophie, deren metaphysische Einsichten der Theologie schon seit ihren frühesten Anfängen als unverzichtbare Werkzeuge gedient haben.

Wenn Kasper nun konstatiert, daß es keine metaphysischen Ordnungsgefüge gibt, die man aus aller geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Konkretion herauslösen könne, so formuliert damit entweder eine Binsenweisheit, insofern zumindest für die Aristotelische Tradition immer klar war, daß metaphysischen Ordnungsgefüge stets nur ontologischen Bestand haben, wenn sie sich in der Physis, also in einer materiellen und mithin räumlich und zeitlich strukturierten Wirklichkeit manifes-

<sup>49</sup> W. Kasper, Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng, in: L. Scheffczyk (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg / Basel / Wien 1975, S. 179–183, hier 180.

tieren, und daß diese Manifestationen über die Zeit durchaus unterschiedlich ausfallen können.

Oder aber Kasper meint etwas ganz anderes nämlich dies: »Die Welt ist keine ewige Naturordnung, sondern Geschichtswelt.« Damit aber leugnet er den objektiven Bestand einer zeitübergreifenden Physis. Diese Position kann sich aber weder auf die klassische Philosophie noch auf Hegel noch Schelling berufen, sondern höchstens auf Postmoderne vom Schlage eines Jacques Derrida oder einer Judith Butler, die Derrida folgt. Dabei sollte eigentlich spätestens seit Heraklit und der mit ihm einsetzenden Logos-Spekulation klar sein, daß Veränderungsprozesse sich ausschließlich vor dem Hintergrund einer unwandelbaren Grundstruktur denken und erkennen lassen, die alle Prozessualität regelt, und die Heraklit eben Logos nennt.

Daher liegt Kasper auch falsch mit seiner Behauptung: »Nicht die Natur und nicht die Tiefe der menschlichen Seele, sondern die Geschichte ist die Dimension, in der wir als Christen Gott begegnen.«<sup>50</sup> Aufgrund der Logosförmigkeit der Schöpfung ist der menschliche Geist, der am göttlichen Logos Anteil hat, indes durchaus dazu in der Lage, an der Schöpfung deren göttlichen Schöpfer zu erkennen. So lehrt es unfehlbar das Erste Vatikanische Konzil. Erkenntnis aber ist die unabdingbare Basis jeder Begegnung, denn wen ich nicht erkenne, dem kann ich auch nicht begegnen. Und daß auch die Tiefen der menschlichen Seele ein privilegierter Ort der Begegnung mit Gott ist, das lehrt neben Augustinus die gesamte mystische Tradition der Kirche.

Schließlich gilt es abschließend noch folgendes zu bedenken: Der Bestand einer unwandelbaren Naturordnung, also einer gleichsam logisch geordneten Physis, und die Erkennbarkeit dieser Ordnung ist eine unabdingbare Voraussetzung der Möglichkeit von Naturwissenschaft, als Wissenschaft von der Physis. Der Bestand einer Physis im klassischen Sinne ist ferner eine unabdingbare Voraussetzung jeglicher Metaphysik welchen Zuschnitts auch immer, die als Metaphysik der Natur dann auch eine *normative* Bedeutung in Gestalt des Naturrechts erlangt. Eine naturrechtliche Fundierung der Sittlichkeit ist im Rahmen der in haltlose Spekulationen abgleitenden Theologie Kaspers aber nicht möglich. Hieraus erklären sich seine seltsamen Positionen auf dem Feld der Lehre von der Familie, der Sexualethik und Sakramentenpastoral. Und damit sind wir wieder auf jenem Feld angelangt, auf dem auch die Fragen nach Ehe und Familie und alle damit im Zusammenhang stehenden weiteren Fragen zu verhandeln sind.

Kommen wir also zum Schluß!

Die Theologie war für lange Zeit auf eine harte Philosophie gegründet, nämlich auf die Scholastik, die man als die analytische Philosophie des Mittelalter bezeichnen kann oder auch als einen auf höchstem Niveau durchrationalisierten Gebrauch des natürlichen Menschenverstandes. In der Moderne haben sich weite Teile der Theologie sodann von der Scholastik gelöst, ohne sich jedoch auf eine andere, moderne Variante einer harten Philosophie zu gründen, wie etwa den Neukantianismus, die Husserlsche Phänomenologie oder die analytische Philosophie (wie auch immer man

<sup>50</sup> Einführung, 138.

eine derartige neue Fundierung zu bewerten hätte). Statt dessen aber bedient man sich in der Theologie seit einiger Zeit eher weicher, eher literarisch-essayistischer Formen der Philosophie bzw. nimmt dort Anleihen auf, wie etwa bei Nietzsche, Heidegger, dem Existentialismus und neuerdings der Postmoderne und kompiliert diese mit Theoremen Kants und Hegels, die dann bisweilen in Thomas hineingelesen werden.

Die Sprache dieser Art von Theologie ist eine seltsame Sprache des Kompromisses. Logische kaum miteinander vereinbare Theoriestücke werden hier in die äußere Form einer vermeintlichen Dialektik gekleidet. Auf diese Weise entsteht eine argumentative Pendelbewegung, die es zahlreichen Theologen in den vergangenen Jahrzehnten ermöglichte, kritische Anfragen des Lehramtes immer wieder geschickt auszubalancieren. Die Sprache des Kompromisses ist aber die Sprache der Politik. Auf diese Weise ersetzt in der Theologie die Politik die Philosophie.

Das Ergebnis von allem dem ist ein seltsamer Sonderdiskurs, der außerhalb des kirchlichen Milieus nicht rezipiert wird, ganz anders als dies etwa bei den theologischen Traktaten des neunzehnten oder früherer Jahrhunderte der Fall war. Der theologische Diskurs der Gegenwart wird somit zum Milieu-Diskurs. Beim vermeintlichen Zugehen auf die Welt kommt daher die Botschaft der Theologie in der Welt nicht mehr an. Stattdessen gewinnen die Maßstäbe der Welt offenbar einen zunehmend Einfluß auf die Theologie.

Was aber bleibt – so müssen wir abschließend fragen – nach allem dem von der christlichen Botschaft noch übrig? Kasper benennt auf der vorletzten Seite seines hier zugrundegelegten Werkes als »Grundidee, [die] hinter allem bisher Gesagten stand«, die folgende: »Die Botschaft von Gottes Gottsein als Ermöglichungsgrund des Menschseins des Menschen. Sie ist die geheime Sehnsucht der Geschichte, Mitte der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und Inbegriff des Heilsauftrags der Kirche.«<sup>51</sup>

Kasper vertritt bereits relativ am Anfang seines hier zugrundegelegten Werkes ferner die Auffassung, daß die Frage nach Gott ganz vom Menschen und dessen Suche nach »Glück, Erfüllung und Sinn« her gestellt werden muß und von »seiner Suche nach der Menschlichkeit seines Menschseins«.<sup>52</sup> Und wiederum auf der vorletzten Seite des gleichen Werkes lesen wir:

»Wer glaubt daß in Christus uns und allen Menschen Hoffnung erschlossen ist, und wer sich darauf einläßt, um sich in konkretem Einsatz zur Hoffnungsge-  
stalt für andere zu machen, der ist Christ. Er glaubt in fundamentaler Weise den ganzen Glauben, auch wenn er nicht alle Folgerungen sich zu eigen macht, die die Kirche im Laufe von fast zwei Jahrtausenden aus dieser Botschaft gezogen hat.«<sup>53</sup>

Wenn das wirklich alles ist, dann haben wir allerdings ein ernstes Problem.

Geben wir also ganz am Ende noch einmal Walter Kasper das Wort:

<sup>51</sup> Einführung, 168.

<sup>52</sup> Einführung, 27.

<sup>53</sup> Einführung, 168.

»Ohne den Mut, man könnte schon fast sagen ohne die Verwegenheit zu endgültigen Entscheidungen und Aussagen würde sich der christliche Glaube selbst aufgeben. Genau hier liegt aber auch seine Stärke und Kraft. Er kann dem Menschen endgültigen Sinn verheißen und zusprechen. Eine Kirche, welche dazu nicht mehr die Kraft besitzt, würde es in hohem Maße verdienen, daß sich niemand mehr um ihre zum Geschwätz verkommene Verkündigung interessiert.«<sup>54</sup>

*Vortrag gehalten anlässlich des Besuchs von Raymond Kardinal Burke in Wien zur Präsentation des Buches »In der Wahrheit Christi bleiben«.*

---

<sup>54</sup> Einführung, 148.