

# Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien

Eine historische Hinführung

*Von Louis Bouyer*

Nach der Einheit des Glaubens läßt sich, wie nach der Einheit der Kirche, von zwei Seiten her fragen, die sich notwendig ergänzen. Zunächst ist der Glaube einer, sofern er nicht bloß ein Konglomerat von Sätzen ist, die zusammen die Summe des zu Glaubenden bilden, sondern etwas Ganzes darüber hinaus, worauf diese Formeln in ihrer immanenten Konvergenz hinielen, ohne je dessen Gehalt ausschöpfen zu können. Dieses Transzendente nennt Paulus »das Mysterium Christi«. Darin liegt die erreichte Fülle einer stufenweise gesteigerten Gotteserfahrung, deren Phasen für das Vollverständnis des Mysteriums unentbehrlich sind. Seit ihren Anfängen zielte jedoch diese Offenbarung darauf, uns sowohl Gott selbst (seinen »Namen«, sagt die Schrift) wie seine Heilsverfügung mit uns (seine Torah) kundzutun, beides engstverbunden: denn der Heilsplan zielt darauf, den Menschen nach Gottes Bild zu prägen, ihm ein Volk »nach seinem Herzen« zu gewinnen. Dies gipfelt in Christus, dem Wort Gottes, das sich in allem, was Jesus von Nazareth gelehrt, getan und erlitten hat, vermenschlicht: als Gottes Sohn, der unser Menschsein teilte, um uns Anteil zu geben an seiner Gottheit. Das »Mysterium Christi« im paulinischen Sinn ist das Ereignis dieser Offenbarung, zentriert im Kreuz Jesu, auf das die gesamte geschichtliche Heilsvorbereitung ausmündet und in dem der Keim der eschatologischen Vollendung der gleichen Geschichte liegt: in der Auferstehung und Verherrlichung des Befreiers, der Geistausgießung, die aus ihr folgt, der abschließenden Parusie, dem Gericht und der endgültigen Ankunft des Reiches Gottes, das seit dem Christusereignis nicht nur vorbereitet, sondern zumindest in Gestalt eines »Angelds« begonnen ist.

Dieser inhaltlichen »Einheit« des Glaubens, die man organisch nennen kann und die einer Heilsökonomie entstammt, wie sie im göttlichen Leben selbst wurzelt, entspricht sodann eine »Einzigkeit«: da »kein anderer Name den Menschen gegeben ist, durch den sie gerettet werden könnten«. Also gibt es nur einen einzigen authentischen Glauben, zu dem alle wahren Glaubenden sich zusammenfinden müssen in einer einzigen Kirche.

Dennoch mußte sich dieser in seiner ganzheitlichen unteilbaren Absicht eine und einzige Glaube von Anfang an durch vielfache Formulierungen hindurch ausdrücken, die sich in der Folge immer weiter vermehrten. So stellt sich die Frage, wieweit alle diese Formeln beisammeng gehalten werden müs-

sen, damit sich der Glaube in seiner authentischen Einheit und Einzigkeit darstellen kann, und wieweit es zulässig ist, unterschiedliche Formen zu dulden, ja positiv aufzunehmen, unter denen frei gewählt werden kann, und, falls dies angeht, wie ihre Beziehungen beschaffen sein müssen, damit ihre Vielfalt weder die Einheit der Kirche noch die des Glaubens selber gefährden.

Die Frage läßt sich nicht im Abstrakten lösen. Jede gültige Antwort setzt eine vorgängige Prüfung der Formeln voraus, die zum Ausdruck des christlichen Glaubens verwendet worden sind und es noch heute werden, und eine sorgfältige Unterscheidung, um die entsprechende Funktion und den Stellenwert anzugeben, die einer jeden der zulässigen Formulierungen entspricht. Diese Gesamtuntersuchung und ins einzelne gehende Unterscheidung fordern die Kenntnis der historischen Lehrentwicklung, muß aber immerfort die grundlegende Beschreibung dessen im Auge behalten, was von jeher das Eigentümliche der christlichen Lehre war, was ihre angestammte Einheit ausgemacht hat, wie sie oben kurz umrissen wurde.

### *Die wichtigsten geschichtlichen Phasen*

In der Entwicklung lassen sich, so scheint es, summarisch acht Phasen unterscheiden. In jeder erscheinen ein oder mehrere Typen von Formulierungen, die sich mehr oder minder deutlich von der bisher gebrauchten unterscheiden, wobei aber wohl zu beachten ist, daß sie die Verwendung der früheren nie außer Kurs setzen. Nur angedeutet sei, daß eine eingehendere Behandlung mit den schon in der biblischen Offenbarung Alten Bundes gebrauchten Formeln einsetzen und bis zur sogenannten zwischentestamentlichen Phase des Judaismus fortgeführt werden müßte. Wir beschränken uns hier auf die christlichen Prägungen.

1. Das erste Stadium beginnt natürlich mit der Predigt und den Taten (beide engstens verbunden) Jesu selbst während seines irdischen Lebens. Von jenem »Mysterium Christi«, das die Urkirche als ein Ganzes hinter dem von ihm Gesagten und Getanen entdeckt, lassen sich hier zumindest folgende vier Elemente feststellen:

- a) was Jesus vom Vater und seinem Reich gesagt hat, ohne ausdrücklichen Bezug auf seine eigene Person;
- b) die möglichen Implikationen seiner Taten im Hinblick auf das Kommen des Reiches, die seine Rolle dabei und infolgedessen als Offenbarer Gottes selbst verdeutlichen können;
- c) was er, mehr oder weniger expliziert, von sich selber gesagt hat;
- d) die gesamte Neuinterpretation des Alten Bundes und der jüdischen Überlieferung, die auf Jesus zurückgeht, die drei vorgenannten Punkte erhellt und von diesen wiederum näher bestimmt wird.

2. Die zweite Phase hebt mit der Auferstehung Christi an, in deren Licht die apostolische Kirche, vom Heiligen Geist geführt, eine Auslegung alles Vorangegangenen bietet, die für alle Zeiten normativ bleibt. Es ist kaum möglich, es sei denn in Gestalt von mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothesen, die im ersten Stadium genannten vorösterlichen Elemente daraus herauszulösen: was von Jesus stammt, wird immer durch die Kirche hindurch vermittelt bleiben. Wir können indes für dieses zweite Stadium zwei Arten von Formeln unterscheiden. Die einen bilden das sogenannte Kerygma der Apostel. Sie bestehen aus kurzen Prägungen des für den Glauben Wesentlichen, bereits – wie die späteren Glaubensbekenntnisse – in ein geschichtliches Schema gegossen (Schöpfung-Menschwerdung-Kirche), sie werden überall rezipiert, entweder in identischen Worten oder in solchen, die als gleichwertig gelten und deshalb untereinander austauschbar sind. Die andern, viel ausgiebiger und in ihren Ausdrücken wandelbarer, sind an eine »Praxis« gebunden und bilden deren Kommentar und Rechtfertigung: Katechese und »Didache«.

Man könnte die Katechese beschreiben als eine Einführung in die Didache auf der Grundlage des Kerygma. Hier scheint von jeher gegolten zu haben, daß im Rahmen einer allgemeinen Konvergenz – die nötigenfalls, wenn in wesentlich erscheinenden und unabdingbaren Punkten unvereinbare Meinungsverschiedenheiten auftraten, gemeinsam festgelegt werden mußte – im Rahmen ein gewisser faktischer Pluralismus sowohl in der Praxis wie in den dafür gelieferten Erklärungen unvermeidlich und insofern legitim war. Die primitivsten Prägungen des Kerygma sind uns noch zugänglich etwa in bestimmten Elementen der Apostelreden in der Apostelgeschichte (sie mögen petrinisch sein oder nicht) oder in Auferstehungszeugnissen, wie 1 Kor 15 sie aufreißt. Mit den christologischen Hymnen, die Paulus an bestimmten ausgeprägt dogmatischen Stellen seiner Briefe anzuführen scheint, steht man an der Grenze zwischen Kerygma und katechetischer Didache.

Letztere erscheint von vornherein unter zwei Hauptgestalten: die eine ist eine kommentierte Überlieferung der liturgischen Praktiken der Kirche, die andere ist gleichfalls kommentierte Überlieferung ihrer »mores«, mag es sich mehr um Sitte im engeren Sinn handeln oder eher um das, was man kanonische Vorschriften nennen kann. Die erste, vor allem durch die Berichte über die Einsetzung der Eucharistie illustriert, nähert sich der jüdischen »Haggadah«, die zweite der »Halakah«: die ermahnenden Teile der Paulusbriefe sowie ein Hauptteil des Jakobusbriefs haben auf die letztere Bezug.

3. Ein drittes Stadium bilden die Texte des Neuen Bundes, im Maße sie sich als kanonisch aufdrängen und man sie als »inspiriert« qualifizieren wird, wie das für die Schriften des Alten Bundes geschehen war. In diesen Texten wird ungefähr alles mitgeführt, was uns von den Prägungen der ersten Phase verbleibt und ohne Zweifel der größte (zumindest ein sehr großer) Teil der

Formulierungen der zweiten. Aber sie betten diese in Dokumente ein, deren jedes eine besondere Gesamtvision des christlichen Mysteriums bietet. Zuweilen kann eine solche Vision Fragmente anderer, früherer, aber analoger Visionen in sich enthalten, die bis zu einem gewissen Punkt noch als solche erkennbar sind: dies kann der Fall sein nicht nur für Q (die »Logienquelle« des Matthäus und Lukas) in seiner Gesamtheit, sondern für Elemente, die sowohl Q wie unsern Evangelien vorausliegen, und die die formgeschichtliche Methode herauszulösen sich bestrebt.

Die verschiedenen Gesamtvisionen – eines jeden der drei Synoptiker, der paulinischen, der johanneischen Schriften usf. – decken und überschneiden sich bis zu einem gewissen Grad. Aber schon das christliche Altertum hat deutlich erkannt, daß sie nicht buchstäblich zusammenfallen. Seitdem die Kirche das Neue Testament in seiner Gesamtheit als kanonisch erklärt hat, hat sie jedoch stets angenommen, daß diese Grundschichten des Christismysteriums alle richtig sind, einander ergänzen und insofern wenigstens grundsätzlich und allgemein ausgleichbar sind, deshalb insgesamt übernommen werden müssen, selbst wenn es nie gelingen sollte, sie in allen Einzelheiten zu einer endgültigen Synthese zu harmonisieren.

In diesem Stadium tritt die Theologie im modernen Sinn des Wortes auf: als Angebot oder Versuch einer systematischen Darstellung des Glaubens, und ebendamt ein gewisser Pluralismus. Wie dieser sich bereits im Neuen Testament anmeldet, wenigstens in der Gestalt, wie dieses formell von der Kirche übernommen worden ist, so erweist sich jetzt, daß seine verschiedenen Grundentwürfe – die nun von der Theologie weiter ausgebaut werden – kraft der Inspiration zueinander geöffnet sind und deshalb jeder einen nicht zu vernachlässigenden Teil der geoffenbarten Wahrheit enthält, freilich so, daß keiner Ausschließlichkeit beanspruchen kann, daß sie aber auch nicht als Teile eines umgreifenden Systems aufgefaßt werden können, sondern eher als konvergierende Visionen, die weder einzeln noch gemeinsam den geistigen Gehalt des »Mysteriums« auszuschöpfen vermögen.

4. Ein viertes Stadium ist das der ökumenischen Konzilien der patristischen Zeit samt ihren Definitionen. Sie »bestimmen« den Sinn der in der Kundwerdung des »Mysteriums« geoffenbarten Wahrheiten, soweit sie bei der Verkündigung in einem bisher vom hellenistischen Denken beherrschten Kulturraum zu fragen Anlaß geboten hatten. Diese Definitionen behalten bleibende Geltung soweit, als die – an bestimmten Orten und Zeiten gestellten – Fragen immer wiederkehrenden Problemstellungen des menschlichen Denkens entsprechen, die sich jedesmal einstellen, wenn der denkende Mensch dem göttlichen Wort begegnet; ferner, weil die Kirche, vom Heiligen Geist geführt, jeweils jene Erklärungen der Theologen, die den Gegebenheiten und dem Gleichgewicht des Mysteriums entsprechen, von andern, die es auf unannehmbare Weise verändern, unterschieden hat.

Keine Einzeltheologie eines Kirchenvaters als ein (wenigstens embryonales) »System« wird dadurch als solches kanonisiert, sondern einzig die Gültigkeit und Fruchtbarkeit einer bestimmten Auslegungsrichtung des »Mysteriums« angesichts einer strittigen Frage, zu deren Erhellung sie einen Beitrag liefert.

Neue Theologien tauchen jetzt auf und verzweigen sich weiter; um sie bilden sich »Schulen«, wenigstens im weiteren Sinn des Wortes. So kann man zunächst eine Spannung feststellen zwischen einer Theologie wie der des Irenäus, die das gelehrte heidnische Denken beiseite läßt, wenn nicht ausdrücklich ausschließt, und in Schrift und überlieferter christlicher Erfahrung die wesentlichen Elemente der Synthese zu finden sucht, und der der Apologeten, die wie Justin dem griechischen Denken ein weites Tor öffnen. Später wird sich diese zweite Möglichkeit abermals in verschiedene »Schulen« unterteilen, die offen rivalisieren, wie die mehr mystisch-spekulative von Alexandrien und die mehr historisch-ethische von Antiochien. Aber die Erfahrung mit den Häresien wird die Kirche lehren, daß sie sich an keine der beiden ausschließlich halten kann: um den Arianismus widerlegen zu können, wird sie Kategorien griechischen Denkens beiziehen müssen, mit denen er sich selbst formuliert hatte, sie wird sich aber gleichzeitig in tieferer Treue auf die biblischen Perspektiven und die liturgische Tradition (die Christus in eine eindeutig göttliche Sphäre stellt) besinnen müssen, während ein einseitiger Anschluß an Antiochien zum Nestorianismus, an Alexandrien zum Monophysitismus abgeleitet wird.

Später wird sich erweisen, daß ein ausschließliches Mitgehen mit dem psychologischen »Synergismus«<sup>1</sup> der syrischen und irischen Asketen zum Pelagianismus, mit der Gnadenmetaphysik des späten Augustinus aber zu Formen der Prädestinationslehre führt, die die Freiheit des Menschen im Heilswirken zerstört.

5. Das Mittelalter sowohl in Byzanz seit Johannes Damaskenus, wie im Westen seit Anselm von Canterbury stellt eine fünfte Phase dar, die man »scholastisch« nennen kann. Beiderseits geht es darum, eine Synthese der Definitionen der großen Konzilien zur Trinitätslehre und Christologie auf einer mehr oder weniger breiten Basis von Schrift und patristischer Tradition herzustellen, mit Hilfe einer ad hoc ausgebauten Philosophie, die einen grundlegenden Aristotelismus mit verschiedenen Elementen des (Neu-)Platonismus verbindet.

Hier vertieft sich der Gegensatz zwischen orientalischer Christologie, die weitgehend aus den griechischen Vätern schöpft und Augustin zumeist links liegen läßt, und einer westlichen Theologie, die jene Väter kaum anders als durch Augustin hindurch sieht (oder überhaupt kennt). Im Westen wird

<sup>1</sup> Unmittelbares Zusammenwirken von Gott und Mensch beim christlichen Handeln (d. Ü.).

sich diese Scholastik vom dreizehnten Jahrhundert an in die thomistische und die franziskanische Schule teilen, je nach dem sie in der Anthropologie dem Intellekt oder dem Willen den Primat zuerkennt, allgemeiner: je nach dem sie den platonischen Begriff der »Teilnahme« beschränkter oder ausgedehnter verwendet, woraus sich vorab sehr verschiedene Ansichten über die »Natur« und somit über deren Verhältnis zur »Gnade« ergeben. Die extreme Form des skotistischen Voluntarismus bereitet eine weitere Spaltung zwischen »Realisten« und »Nominalisten« vor (die übrigens schon seit den Anfängen der lateinischen Scholastik vorbereitet war). Fügen wir bei, daß lange vor dem dreizehnten Jahrhundert und selbst später die »monastische Theologie« (wie Dom Leclercq sie genannt hat) ein theologisches Denken nicht nur augustinischer, sondern gesamtpatristischer, oft stark griechisch betonter Prägung fortsetzt.

Hier sehen wir zum ersten Mal in der christlichen Denkgeschichte partikuläre theologische Richtungen sich kräftig entfalten, mit der Tendenz, komplette und exklusive Systeme auszubauen, zwischen denen jedem freisteht zu wählen. Man darf vermuten, daß diese Art von Nuklearbildung für den Zusammenbruch der scholastischen Theologie am Ende des Mittelalters verantwortlich ist, und zwar nicht erst die Trennung zwischen Realisten und Nominalisten, sondern die schon frühere zwischen Thomisten und Franziskanern (und anderen Augustinern), ja nochmals früher die fast gänzlich vollzogene Trennung zwischen der östlichen und westlichen Theologie. Eine bedenkliche Folge davon wird sein, daß die wenigen (konziliaren oder päpstlichen) Definitionen, die das Mittelalter im Westen erlassen hat – auch wenn sie vornehmlich von den Vätern ererbtes Gut, wie den sakramentalen, speziell eucharistischen Realismus wahren wollen – die Theologen des Ostens niemals voll befriedigen werden, auch jene nicht, die der patristischen Überlieferung in aufgeschlossener Weise treu sind.

6. Ein sechstes Stadium bildet die gegenreformatorische Theologie. Sie taucht auf im Verlauf des zeitlich ausgedehnten Trienter Konzils und beginnt sich auf ihm selbst und in seiner Umgebung zu entfalten. Sie ist, zumal in ihren Anfängen, eine sowohl polemische wie eklektische Theologie, im Gegensatz zu der der Väter, die, nicht minder polemisch, trotzdem »synthetisch« zu bleiben verstand, was nicht notwendig und noch weniger ausschließlich »systematisch« besagt. Eine erste thomistische Renaissance (die aber an Einzelheiten des Meisters hängen bleibt: die Neuentdeckung in der Tiefe wird erst viel später erfolgen, wenn man ihn geschichtlich richtig situieren kann) läuft neben einer humanistischen Wiederentdeckung der Väter und der Schrift einher, zumal bei den spanischen Erasmianern.

Sie wird ausgiebige Konzilstexte liefern, worin die »Anatheme« sich häufen und »Kapitel« beigefügt werden, die wesentlich weitschweifiger sind als alles, was frühere Konzilien hervorgebracht hatten; daher einerseits

jene vielgliedrigen »Definitionen«, die mehr durch Aneinanderreihung von Einzelheiten als durch zentrale Schau und Erfassung der betreffenden Frage zustandekommen; anderseits deren Kommentar, worin sich oft schwer unterscheiden läßt, was formelle Lehre und was kulturelle, relativ sekundäre Gewandung ist, und dies um so mehr, als man oft Momente, die man für Ergänzungen hielt, herantrug, ohne sie an- und ausgeglichen zu haben, ja vielleicht ohne die vorgängige Anstrengung, sie terminologisch zu vereinheitlichen oder ihre vielfache Fragwürdigkeit aufzuzeigen.

Die Weiterentwicklung der verschiedenen Formen der Neuscholastik, die alle irgendwie an Thomas anknüpfen, Cajetan, die Karmeliten von Salamanca, Bañez, Suarez und später Molina, mindert keineswegs den Eindruck einer gewissen Verwirrung, die das Erscheinen dieser bisher starrsten Form des Katholizismus begleitet. Im gleichen Zug entsteht eine wesentlich polemisch-apologetische Theologie um den Kern der Kirchenlehre Bellarmins: sie begünstigt und rechtfertigt die als wesentlich erachtete und noch unterstrichene Entwicklung der mittelalterlichen Zentralisation kirchlicher Autorität gegenüber der protestantischen Opposition, wobei vieles daran Berechtigte unter den Tisch fällt (man denke an die Theorie der »indirekten Gewalt«).

Anderseits darf man, im Fahrwasser der besten erasmischen theologischen Tradition, die gleichzeitige Entwicklung der positiven Theologie nicht vergessen, vorab mit Petau und Thomassin. Sie will nicht einfach Dogmen- und Theologiegeschichte im heutigen Sinn treiben, sondern versucht, zur Entstehungszeit dieser Wissenschaften, eine Zusammenschau in großen Kapiteln, die etwas vom beschaulichen Blick der Väter zurückgewinnt, ohne deshalb jeder scholastischen Methode abzusagen, wohl aber mit (wenigstens implizitem) Verzicht auf eine strenge Systematisierung gemäß einem deduktiven Schema.

Auch gibt es vielerlei Überschneidungen zwischen all diesen »Theologien«, was zwar den Ausschließlichkeitsanspruch einer einzigen verhindert, aber das theologische Denken immer weniger organisch erscheinen läßt, selbst wo es sich als Gesamterbe des Trienter Lehrguts versteht. Ein so heftiger Gegensatz wie der zwischen den Jansenisten und ihren Gegnern wird viel weniger ein solcher zwischen »Systemen« sein (die Jansenisten selbst hatten nicht nur eines, sondern eine ganze Menge) als zwischen Geisteshaltungen, ja zwischen Cliques (nicht nur und nicht einmal vorwiegend intellektuellen).

7. Nach dem Zusammenbruch der theologischen Schulen zur Zeit der Französischen Revolution beginnt mit dem neunzehnten Jahrhundert ein siebtes Stadium, das zum Ersten Vatikanum führt und sich bis zur Verurteilung des Modernismus hinzieht. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei es ganz von der Spannung zwischen »ultramontaner« und »gallikanischer« (bzw. allgemein-nationaler) Tendenz geprägt. Noch weniger aber als beim

Jansenistenstreit stehen bestimmbare Schulen hinter diesen beiden Begriffen. Gewisse Thesen prallen gegeneinander, aber beiderseits stehen Vertreter aller Schulen oder richtiger Geistesströmungen, die damals herrschten.

Vier dürften sich unterscheiden lassen. Die *erste* ist die »traditionalistische« Bewegung, deutlich reaktionär, bestrebt, jeder ernsten Denkanstrengung überkommene, aufpolierte, halb orakelhafte Formeln entgegenzustellen, die angeblich von einer dem Theologen völlig äußerlichen Autorität auferlegt worden wären. Deshalb gibt sich der Traditionalismus des neunzehnten Jahrhunderts auch mehr als eine religiöse Philosophie denn als Theologie; für ihn ereignet sich Spekulation auf der Ebene des »intellectus quaerens fidem«, er möchte sie aber auf der Ebene der »fides quaerens intellectum« am liebsten untersagen. Faktisch mündet er ebensowohl beim »Integralismus«, indem er die Reinheit des Glaubens durch Ausschluß aller geistigen Betätigung im Glaubensgebiet erhalten möchte, wie beim »Progressismus« oder »Modernismus«, indem er mit der gleichen unkritischen Passivität diesmal nicht die Entscheide der kirchlichen Autorität, sondern die angeblich sich aufdrängenden Meinungen der modernen Welt hinnimmt.

Die *zweite* Strömung kennzeichnet sich als Wiedergeburt der positiven Theologie, sowohl als (wenigstens teilweise) Vision der patristischen Überlieferung wie als Reflexion auf das Ungenügen und die Einseitigkeiten der katholischen westlichen Theologien seit der Trennung vom Osten, wie seit der Reformation und Gegenreformation: Möhler und Newman sind die entscheidenden Namen.

Eine *dritte* ist die neuscholastische, vor allem neuthomistische, erstmals von der Mainzer Schule aufgebracht. Lange Zeit wird sie praktisch nur eine Weiterführung des Thomismus des siebzehnten Jahrhunderts sein, ein lahmer Eklektizismus zwischen verschiedenen Schulrichtungen. In einigen Fällen (Scheeben ragt hier hervor, auch Franzelin wäre zu nennen) bemüht man sich um eine Synthese zwischen dieser und der vorgenannten Strömung. Das Resultat ist aber doch eher das stilllose Komposit als die echte Synthese.

*Schließlich* gibt es auf der Ebene der Philosophie (Hermes, vor allem Günther) oder der Geschichte (vorab Döllinger) Versuche, die Formen modernen Denkens in der Kirche anzusiedeln, Versuche, die zumeist fruchtlos bleiben und die Katastrophe des Modernismus vorbereiten, aber doch manche wertvollen Elemente beitragen (und hier den Beiträgen Möhlers und Newmans verwandt sind).

Das Erste Vatikanum hat sich, wie neuere Untersuchungen zeigen, keineswegs nur von der dritten Strömung beeinflussen lassen, sondern viel von der zweiten und sogar vierten übernommen; dort aber, wo es Ansichten kanonisierte, die scheinbar den von der ersten popularisierten nahestanden, löste es diese aus den Voraussetzungen, die sie im Traditionalismus besessen hatten

und gab ihnen damit einen neuen Sinn (so vor allem für die päpstliche Unfehlbarkeit).

Andererseits hat es in seinen Kapiteln und Definitionen den Trienter Stil noch verstärkt, vor allem jene Weitschweifigkeit, die so oft hindert, das formal Gelehrte klar herauszuheben, um so mehr als die Synthese der strittigen Gesichtspunkte noch weniger als in Trient hergestellt ist.

Noch stärker treten diese Schwächen in den päpstlichen Schreiben hervor, die den Modernismus verurteilen. Wie schon in der Bulle »Unigenitus« (1713) und in vielen darauffolgenden Texten läßt die bunte Vielfalt der verurteilten Meinungen – die von klar und gröblich häretischen Sätzen bis zu solchen reichen, die durchaus orthodox auslegbar sind, sofern man sie nicht aus ihrem Zusammenhang reißt oder nicht in der Optik derer liest, die Irrlehren wittern – kaum deutlich werden, was nun eigentlich und ernsthaft verurteilt wird. Mehr noch: die Art, wie die Enzyklika »Pascendi« die verfolgten Lehren zusammenzufassen versucht, ist offensichtlich von allen Systemen oder systematischen Ansätzen verschieden, die bei den Verfechtern dieser Lehren erkennbar sind, so daß die Unsicherheit eher gesteigert als zerstreut wird.

8. Mit der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanums wird eine achte Periode erreicht, in der wir heute noch stehen. Sie beginnt mit einem Scheintriumph des Neuthomismus, dessen Entstehung oben geschildert wurde. Bald aber zeichnet sich darin eine Differenzierung ab: teils zu mehr oder weniger kühnen Synthesen mit den modernen Philosophien (Mercier, besonders Maréchal), teils zu einem endlich exakt-historischen Verständnis des hl. Thomas (Gilson, Chenu). Doch sei bemerkt, daß diese Entwicklungen viel stärker den philosophischen als den theologischen Aspekt seiner Lehre betreffen: Sertillanges konnte zwar seine »Großen Thesen der thomistischen Philosophie« schreiben, aber merkwürdigerweise hat niemand (außer popularisierenden Schriftstellern wie Dom Vonier) je eine Gesamtdarstellung der »Großen Thesen der thomistischen Theologie« vorgelegt.

Etwas Ähnliches läßt sich bei Denkern feststellen, die schlecht und recht das antimodernistische Gewitter zu überstehen versuchten: Blondel, Leroy, auch Guardini und Haecker haben philosophische Versuche über die christliche Religion vorgelegt, sich aber immer dagegen gewehrt, Theologie zu treiben. Teilhard de Chardin hat sicherlich mehr als alle auf deren Gebiet übergegriffen, aber sein Entwurf, den er als »phänomenologisch« bezeichnete, ist wenigstens der Intention nach mehr philosophisch als theologisch. Indes wuchs allmählich, am Rand der Neuscholastik, in ihrem Schatten oder in offenem Gegensatz zu ihr, die Zahl der Arbeiten über positive Theologie mit moderner geisteswissenschaftlicher Methodik. Im biblischen, auch patristischen Bereich geht man zu den Quellen zurück – daraus haben sich die liturgischen und ökumenischen Bewegungen genährt – um mit jenen theoretischeren Studien zusammen eine Erneuerung der Theologie zu erwirken, vorab im

Gebiet der Ekklesiologie und, im Zusammenhang mit ihr, der Offenbarungstheologie.

All dies sollte zur Redaktion der Lehrtexte des Zweiten Vatikanums beitragen. Diese freilich unterscheiden sich abermals und mehr als je von den Texten der alten Konzilien durch ihre äußerste Weitschweifigkeit (das Zweite Vatikanum hat für sich allein über Lehrfragen mehr produziert als alle Päpste und alle Konzilien der Vergangenheit). Doch ist dieses Konzil das einzige, das in Sachen der Lehre nicht nur kein einziges Anathem geschleudert, sondern auch nichts formuliert hat, was strikt als Lehrdefinition verstanden werden könnte. Man darf die Vermutung äußern, daß dieser quantitative Überschwang, verbunden mit dem äußerst unsystematischen Charakter mancher Texte und der Abwesenheit jeder echten Definition nicht unschuldig ist an der gegenwärtigen Verwirrung und den widersprüchlichen Tendenzen, die sich alle auf das gleiche Konzil berufen. Die lange Vorherrschaft der philosophischen vor der theologischen Spekulation in der katholischen Kirche erklärt, zusammen mit dem Gesagten, vielleicht auch, daß die zumal von »Gaudium et Spes« begünstigte Begegnung mit dem modernen Denken zu einer Invasion der »anthropologischen Wissenschaften« in die Theologie geführt hat, die diese bisher weder zu kritisieren noch wahrhaft zu assimilieren vermocht hat. Man kann beifügen, daß die Erneuerung aus den biblischen und patristischen Quellen, die liturgische und die ökumenische Bewegung am Konzil zwar enthusiastisch kanonisiert wurden, aber dies ehe sie das theologische Denken innerlich erfaßt hatten.

### *Schlußfolgerungen*

Welche Schlüsse lassen sich aus diesem historischen Überblick für unsere Frage ziehen?

1. Der Gedanke, der sich gegenwärtig in den Köpfen vieler Abschreiber umtreibt: daß der heutigen Theologie nur das Entweder-Oder verbleibe eines Monolithismus, bestimmt durch die passiv hinzunehmenden Entscheide eines Lehramts, die alle mit gleicher Autorität ausgestattet wären – und eines Pluralismus, der wenigstens faktisch jeder Regulierung durch dieses Lehramt entglitte, erscheint nach allem Gesagten als völlig unreal. Der besagte Monolithismus hat in der katholischen Kirche überhaupt nie bestanden, es sei denn in den ungefähr fünfzig Jahren seit der modernistischen Krise, und selbst da war er wenig mehr als ein Schein.
2. Andererseits kann die katholische Kirche heute so wenig wie früher ohne Verleugnung ihrer gesamten Tradition seit den Anfängen zugeben, daß die Einheit ihres Glaubens ausschließlich im transzendenten Objekt ihres Glaubens liegt, das gleichzeitig von verschiedensten Formulierungen anvisiert werden könnte, die ohne inneren Zusammenhang, in Unkenntnis vonein-

ander, auf getrennten Wegen, gar in gegenseitiger Befehdung ihr Ziel verfolgten. Jede Einzeltheologie trägt nur insoweit etwas Positives zur Erhellung des Mysteriums im Glauben bei, als sie die eine Totalität zu respektieren sich bemüht. Das aber fordert, daß alle Theologen bei aller berechtigten Verschiedenheit ihrer Methoden und Ansichten, im Geist einhelliger Zusammenarbeit und dauernden Dialogs arbeiten, stets innerhalb der *Communio* der einen und katholischen Kirche, von der aus das einzige Heilsmysterium sich allen Menschen mitteilen will, um sie alle untereinander und mit Gott zu versöhnen.

3. Die besondere Aufgabe des lehramtlichen und päpstlichen Charismas liegt darin, über diesen Geist und seinen Vollzug zu wachen, positiv, indem es den Theologen die nötigen Bedingungen zur Ausübung ihrer Funktion zusichert, vor allem die erforderliche Freiheit der Forschung, ferner deren positive Ergebnisse heraushebt; aber auch negativ (freilich mit aller nötigen Klugheit und Liebe), indem es fernhält, was in ihren Spekulationen der katholischen Einheit des Mysteriums schaden und gleichzeitig die notwendige Zusammenarbeit aller in der Liebe gefährden könnte.

Diesbezüglich hat das Lehramt darüber zu wachen: a) daß alle gemeinsam und ernsthaft die Schrift annehmen, wie sie im Kontext der überlieferten Glaubensbekenntnisse, der Tradition gemeinsamen Lebens im Glauben und zumal des überkommenen liturgischen Lebens der katholischen Kirche gedeutet worden ist und wird; b) daß die Definitionen der ersten ökumenischen Konzilien gewahrt werden, soweit sie die einhellige Antwort der ganzen lebendigen Tradition auf die ersten an den Glauben gestellten Fragen enthalten in dessen Begegnung mit dem Denken der zu evangelisierenden Welt, und von daher eine einzigartige Autorität behalten. c) Es muß ebenfalls den Respekt den späteren Definitionen gegenüber aufrechterhalten, wengleich im Bewußtsein, daß diese nicht mehr die ökumenische Tragweite der früheren besitzen, da wichtige Teile der authentischen Tradition nicht mehr dazu beitragen konnten, was dann ermöglicht, hier wünschbare Ergänzungen und nötige Auslegungen zuzulassen. d) Selbst was die Definitionen der alten Kirche angeht, muß Raum für eine gewisse Unterscheidung dieser Art ausgespart werden: einmal, weil schon in Fällen wie Chalkedon anscheinend nicht die *ganze* katholische Tradition angestrengt wurde, um zu einem Endentscheid zu gelangen, sodann, weil überdies zu entscheiden ist zwischen Glaubensformulierungen, die alle Glaubenden angehen (und die so in die Glaubensbekenntnisse eingedrungen sind) und solchen, die nur Normen für die theologische Spekulation darstellen.

4. Der Theologe muß sich bei seiner Arbeit vor allem der inneren Beziehung zwischen Schrift und Tradition entsinnen und im Rahmen der Tradition zwischen dem allgemeinen Leben der göttlichen Wahrheit im Gesamtleib der Kirche und der dem Lehramt eigenen Funktion; ja die Funktion der Theo-

logie selbst muß sich diesem Verhältnis entsprechend einfügen. a) Die Heilige Schrift ist, bei aller besonderen Inspiration, die ihr allein zukommt, innerhalb der katholischen Tradition zu lesen, deren Herz sie gleichsam ist, dergestalt, daß diese sinnlos würde, wenn man sie davon loslöste, während umgekehrt der wahre Sinn der Schrift als Gotteswort nur im Raum des Gottesvolkes, an das es sich richtet und das es befruchtet, gefunden werden kann. b) Desgleichen bildet das Lehramt keine vom Gesamtleben und der Gesamtwahrheit des Leibes der katholischen Kirche loslösbare Tradition, sondern ein Organ innerhalb dieses Leibes, durch das aufgrund eines besonderen Charismas und einer entsprechenden Verantwortung die sich entwickelnden Ausdrucksformen für das Mysterium im Gesamtleib als authentisch erklärt oder im Gegenteil abgelehnt werden. c) Der besondere Auftrag der Theologen ist es, ebenfalls innerhalb des gemeinsamen Ausdrucks der Kirche, zur Ausbildung des kirchlichen Glaubensbewußtseins beizutragen, diesen zu verjüngen, aus der in der Schrift zentrierten und vom Lehramt ausgerichteten Überlieferung eine stets getreue und stets verständliche Interpretation des Mysteriums vorzutragen, die Antworten auf Probleme erteilt, wie sie das Leben der Kirche in der Welt betreffs dieses Mysteriums immerfort neu stellt.

5. Im Zug dieser Deutungsaufgabe und Bemühung um die stets gemeinsam neu zu unternehmende Anwendung auf das Konkrete müssen die Theologen sich eines philosophischen Instrumentars bedienen, das der spontanen Entwicklung des menschlichen Denkens entlehnt wird. Dabei aber haben sie diese Instrumente immer kritisch zu modifizieren und einander zu korrigieren im Blick auf die Forderungen der zu vermittelnden Botschaft.

Sowohl die Erforschung des Geoffenbarten durch die Gesamttradition hindurch wie dessen Systematisierung gemäß der »Analogie des Glaubens« (Röm 12, 6), aber unter Beiziehung aller kritisch gereinigten Hilfsmittel der allgemeinen anthropologischen Wissenschaften und insbesondere der Philosophie eröffnen für den Theologen eine Fülle von Annäherungswegen, zwischen denen eine Auswahl zu treffen unmöglich ist: seine eigentliche Aufgabe ist, alle diese Mittel auszugleichen durch und für das Glaubensverständnis im Rahmen der Kirche.

6. Wie alle vergangenen Systematisierungen (angefangen von denen der biblischen Schriftsteller selbst), muß auch die des Theologen sich demütig bescheiden, faktisch immer Stückwerk zu bleiben, andererseits gerade deshalb immer offen sein für alle andern Versuche, die aufgrund ihrer Treue gegenüber den wahren Quellen der Theologie beachtlich erscheinen. Alle Theologen müssen somit nicht bloß in gegenseitiger engster Zusammenarbeit verharren, sondern in einer dauernd gepflegten und erneuten *Communio* mit dem Glaubensleben der Gesamtkirche, unter gebührender Beachtung dessen, was das Lehramt im Rahmen der ihm zukommenden Autorität bestimmt.