

Ökumenische Aspekte

David Tracy

Die römisch-katholische Identität im Licht der ökumenischen Dialoge

I. Einführung: Die drei Elemente der römisch-katholischen Identität

Die wichtigen Dialoge, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen großen Kirchen der Christenheit geführt worden sind, haben reiche Früchte getragen. Ich hege wie viele andere Theologen die Hoffnung, daß die bedeutsamen theologischen Übereinkünfte, die in diesen echten Dialogen erzielt worden sind, von allen christlichen Kirchen akzeptiert werden. Sie sind das Ergebnis sorgfältiger und umsichtiger theologischer Gespräche, und als solche sollten sie die uneingeschränkte Zustimmung aller ernsthaft ökumenisch gesinnten Christen finden. Es ist schließlich der Dialog mit anderen, durch den Menschen immer wieder neu zu ihrer Identität finden – wie zuweilen überhaupt erst ein solcher Dialog Menschen dazu anzuleiten vermag, mit sich selbst identisch zu werden.

Anstatt sich den vielen wichtigen, bekannten theologischen Spezialproblemen, die diese Dialoge aufgeworfen haben, den Fragen der Lehre und der Kirchenordnung, zuzuwenden, will dieser Beitrag der allgemeineren Frage nach der römisch-katholischen Identität in diesen

ökumenischen Dialogen nachgehen. Aufgrund dieser allgemeineren Zielsetzung wird die folgende Untersuchung in zwei Schritten vorgehen: zunächst werden wir auf zwei moderne katholische und ökumenische Denker zurückblicken, nämlich Henry Kardinal Newman und Baron Friedrich von Hügel, in deren klassischen Untersuchungen die Frage nach dem Wesen des römischen Katholizismus eine eingehende Behandlung fand; hieran werden sich – unter Berücksichtigung der zeitgenössischen ökumenischen Dialoge – weitere Überlegungen anschließen zu den drei Gestaltmerkmalen (Institution, geistiges Leben und Frömmigkeitspraxis), die wesentlich die römisch-katholische Identität als katholisch bestimmen¹.

Newmans Gedanken zur Wirklichkeit der Kirche sind unverkennbar katholisch geprägt. Wenn Newman von der Idee der Kirche sprach, so verstand er unter «Idee» die tiefstmögliche Anschauung sowohl des konkreten Ganzen als auch seiner einzelnen Teile. Wie für viele seiner Zeitgenossen bezeichnete der Begriff der Idee auch für ihn keine Abstraktion von der Wirklichkeit, sondern die spontan erfaßte und teilweise, jedoch niemals vollständig verstandene Wirklichkeit selbst. In seinem Essay *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* stellt das Christentum selbst eine solche lebendige Idee dar: Sie wird erahnt, gefühlsmäßig erfaßt, verstanden und bringt sich selbst in dem Maße, in dem sie sich durch die Jahrhunderte weiterentwickelt, zu partieller, unvollständiger, doch echter Einsicht. Die Kirche, verstanden als Idee, bildet die objektive Wirklichkeit des geistlichen Leibes Christi. Aus diesem Grunde können auch nur wirklich geistige Menschen die Kirche verstehen und vermag der Christ sowohl Christus als auch den Geist in und durch die Kirche zu erfahren.

Die Idee der Kirche war für Newman niemals nur bloße Idee; sie bezeichnete das organisierte Gemeinwesen, die hier und jetzt existierende, sichtbare Kirche: die eine Kirche, in der Katholiken leben, die immer sowohl gottgegeben als auch mit menschlichen Fehlern behaftet und reformbedürftig ist. Es gehört damit zur katholischen Spiritualität, die Kirche in ihrer Einheit und ihren verschiedenen

Teilen (die als solche niemals die vorgängige Einheit, die freie Gnadengabe Gottes ist, aufzulösen vermögen) intuitiv zu erfassen und zu erkennen. Ebenso gehört es zur christlichen Spiritualität, um die Einsicht zu ringen, welche Teile der Kirche gerade gestärkt werden müssen und welche entwicklungsbedürftig sind oder aufgrund von Auswüchsen durch Reformen korrigiert werden müssen. Die Versuchung, der das prophetische Lehramt (Theologie) ausgesetzt ist, ist der Rationalismus; die Versuchung des königlichen Amtes der Kirche ist die Macht, und die des priesterlichen Amtes und der Frömmigkeitspraxis der Aberglaube. Es gilt, diese unterschiedlichen Versuchungen zu erkennen und zu überwinden, und es ist auch die Gefahr zu vermeiden, daß die einzelnen Glieder sich für die ganze Kirche halten. So rief Newman etwa die Geschichte des vierten Jahrhunderts als Zeugen an, als die Mehrzahl der Bischöfe in der von Arius entfachten Kontroverse von der wahren christologischen Lehre abfiel und die Kirche zur Wahrung ihrer Identität auf die Laien angewiesen war. Dieses Beispiel veranlaßte Newman, darauf zu bestehen, daß es zur Wahrung der rechtgläubigen Lehre notwendig sei, die Laien zu Rate zu ziehen und den *sensus fidelium* als einen wahrhaft kirchlichen Sinn zu verteidigen.

Fassen wir zusammen: Für Newman prägen die Lehre, die Sakramente, die Tradition, die Gemeinschaft und vor allem die Kirche als Leib Christi, die drei gleichermaßen wichtige Funktionen erfüllt, die Spiritualität von Katholiken in allen Kulturen. Gemeinsam lassen sie eine große Vielfalt an spirituellen Wegen zu, deren Einheit jedoch in der Gegenwart des Hl. Geistes, der der Einzelseele einwohnt, und in ihrer Gemeinschaft mit der Kirche als der spirituellen Präsenz Christi begründet liegt. Es ist Newmans außergewöhnliches Gespür für die Notwendigkeit von Vielfalt und seine Einsicht in das Erfordernis eines kritischen Unterscheidungsvermögens im Blick auf die sich fortwährend verändernde geschichtliche und theologische Wirklichkeit der Kirche, das die nachhaltige Wirkung seiner Spiritualität auf viele moderne Katholiken erklärt - Katholiken, die ebenso unverkennbar katholisch wie unzweifelhaft modern sind. Die Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Kon-

zils und die jüngsten ökumenischen Dialoge atmen denselben Geist, insofern sie sich als offen erweisen gegenüber den guten Anteilen der anderen religiösen Traditionen wie auch den besten Errungenschaften der Moderne.

Besonders gut läßt sich der Einfluß Newmans auf die jüngere Generation seiner Zeit am Beispiel des Barons Friedrich von Hügel aufzeigen². Die meisten werden sich seiner Person vor allem im Zusammenhang mit der modernistischen Krise Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts erinnern, wo er im Hintergrund sehr tätig war. Baron Friedrich von Hügel's Beitrag zur modernen katholischen Spiritualität findet sich in seinem klassischen Werk *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*.

Von Hügel's Werk kann als eine echte moderne Weiterentwicklung von Newmans Einsicht bezüglich der katholischen Mannigfaltigkeit in der Einheit betrachtet werden. Er übertrug diese Einsicht nicht nur auf die Wirklichkeit der Kirche, sondern auf die Wirklichkeit der Religion als solche. Dabei dachte von Hügel viel weniger theologisch als Newman und war von daher auch weniger als dieser darum bemüht, den Nachweis zu führen, daß die Wirklichkeit der Kirche theologisch dadurch qualifiziert sei, daß Christus in ihr kraft seines Geistes gegenwärtig ist. Das zentrale Anliegen von Hügel's war es, eine Religionsphilosophie zu entwickeln, die es ermöglichte, die Gegebenheit der konkreten Person als eine Einheit-in-Mannigfaltigkeit auszuweisen und damit den Nachweis zu führen, daß die Wirklichkeit der Religion selbst die Wesenszüge einer konkreten Person trägt, zu deren Eigentümlichkeiten sowohl ihre große Mannigfaltigkeit als auch ihre reale Einheit zählt.

Was von Hügel's philosophischen Beitrag angeht, entwickelte er (entsprechend dem radikalen Empirismus und Personalismus seiner Zeit) eine personalistische Philosophie, in der er die Anschauung eines harmonischen Zusammenwirkens von emotionalen, intellektuellen und willentlichen Elementen in einer jeden Person vertrat. Wie bereits Coleridge und Newman glaubte auch von Hügel, daß jeder konkret-personalen Wirklichkeit eine ihr vorausliegende Einheit geschenkt sei. Diese

Wirklichkeit kann gefühlt und gelebt, niemals jedoch vollständig analysiert werden. Was sich jedoch feststellen läßt, ist, daß jede Person eine differenzierte Entwicklung durchlaufen muß, wenn ihre emotionalen, intellektuellen und willentlichen Anteile voll entfaltet und miteinander in Einklang gebracht werden sollen.

Dieses personalistische Modell liegt auch seinem Werk *The Mystical Element of Religion* zugrunde. Von Hügel versucht dort im Rahmen einer historischen Untersuchung der spirituellen Persönlichkeit der hl. Katharina von Genua, ihres tätigen und praktischen Lebens, den Nachweis zu führen, daß jede lebendige Religion in der lebendigen Person ihre deutlichste Entsprechung findet. Der Gläubige erkennt intuitiv die in der Religion geoffenbarte Wirklichkeit Gottes und vertraut ihr. Wie bei einer Person, so verhält es sich auch hier: Die lebendige Einheit und das Vertrauen bestehen bereits, bevor Analyse und Kritik zum Zuge kommen. Analog den emotionalen, intellektuellen und willentlichen Elementen in einer Person erfüllt die Religion drei wichtige Aufgaben. Sie muß fortwährend jedes einzelne Element weiterentwickeln und seine Beziehungen zu den anderen Elementen ausbauen, um die Ausgewogenheit und Harmonie zu erlangen, die einer echten Persönlichkeit eigen sind.

Ausgehend von der Analogie von Person und Religion, vertrat von Hügel die interessante These, daß eine jede historische Religion drei Hauptelemente in sich vereinigt. Was die Beschreibung dieser unterschiedlichen Elemente anbelangt, variiert seine Terminologie. So betont er einmal, daß sich jede konkrete Religion aus folgenden drei Elementen zusammensetzt: (1) «dem äußeren, autoritativen, historischen, traditionellen und institutionellen Element» (vergleichbar dem willentlichen Element in einer Person); (2) «dem kritisch-historischen und synthetisch-philosophischen Element» (vergleichbar dem intellektuellen Element) sowie (3) «dem mystischen und tätigen Element der Religion» (vergleichbar dem emotionalen Element).

Das besondere Anliegen Friedrich von Hügels war es, der Vielschichtigkeit des katholischen Christentums gerecht zu werden und gleichzeitig den besonderen Ansprüchen an das moderne Denken zu genügen. Im folgen-

den seien einige Beispiele für die harmonische Verbindung von Elementen des katholischen Glaubens und der Moderne bei von Hügel angeführt: (1) Das «institutionelle» Element ist objektiv in der Wirklichkeit vorgegeben, doch muß es grundsätzlich nur dann angenommen werden, wenn es im größeren, unbedingt erforderlichen Bezugsrahmen jenes «äußeren» Elements angesiedelt ist, das sich präziser als «autoritativ», «historisch» und «traditionell» bestimmen läßt. (2) Zentrale Bedeutung kommt dem «intellektuellen» Element zu; es muß in der Moderne nicht nur das philosophisch-synthetische Element in sich aufnehmen (wie in den klassischen scholastischen Theologien und den - in den Augen von Hügels - weniger trefflichen nachfolgenden neuscholastischen Systemen), sondern auch (nach dem Vorbild biblischer und dogmatischer Untersuchungen) das kritisch-historische Element einschließen. (3) Das «mystische» Element ist nicht einfach passiv, sondern, wie die Untersuchung der spirituellen Persönlichkeit der Katharina von Genua zeigt, auch von einer aktiven Komponente begleitet, wie überhaupt für von Hügel alle echten Beispiele katholisch-mystischer inkarnatorischer Spiritualität immer auch prinzipiell handlungsbezogen sind.

Was Newman theologisch mit Blick auf die Kirche aufzuzeigen suchte, thematisierte von Hügel mit Hilfe philosophischer Reflexionen unter dem Stichwort der Religion. Ihre Beiträge können als klassische moderne Betrachtungen katholischer Selbstidentität vor einem ökumenischen Hintergrund angesehen werden. Beide Denker betonen, daß die Wirklichkeit Gottes vermittelt ist in den konkreten historischen Erscheinungsformen der Kirche (Newman) und der Religion (von Hügel). Allein aus der Achtsamkeit gegenüber diesen konkreten Wirklichkeiten, wie sie Gläubige erfassen, erwächst die Gewißheit der Wahrheit sowohl des Personalismus als auch der Objektivität, die den katholischen Glauben wesentlich bestimmt. Beide Denker anerkennen die Gegebenheit dieser Einheit in der großen Vielfalt spiritueller Wege: eine Vielfalt, die zurückzuführen ist auf unterschiedliche Temperamente, Kulturen und Zeitalter, und die in den drei Ämtern der Kirche (Newman) bzw.

den drei Elementen der konkreten Religion (von Hügel) ihren Grund hat. Beide betonten nachdrücklich, daß im Katholizismus diese Einsicht in die Wirklichkeit Gottes uns kraft der Mittlerschaft Jesu Christi und der Kirche gegeben ist. Und schließlich bestanden beide Denker darauf, daß es zur katholischen Spiritualität notwendig dazu gehöre, immer wieder neu die Entwicklung und die Modifikationen der drei genannten Elemente ebenso wie die Errungenschaften und Hoffnungen der Moderne in ihrer Bedeutung für das katholische Selbstverständnis kritisch zu hinterfragen.

II. Die drei Elemente der römisch-katholischen Identität und die ständige Reform der Kirche

Seit der geistigen und strukturellen Erneuerung der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil hat man sich einer Reihe von neuen Bildern und Modellen bedient, die diesen Einsichten über die Katholizität und ihre Identität Ausdruck verleihen³. Betrachten wir zunächst das institutionelle Element in den neuen Kirchenbildern. Jedem, der sich mit der katholischen Kirche befaßt, werden vor allem zwei Dinge auffallen: ihre dauerhafte Macht und ihre Größe als Institution. Das Modell der Kirche als Institution vermittelt sowohl ein Bild der historischen Gestalt der Kirche, wie es auch viele wesentliche Aspekte des kirchlichen Lebens zur Darstellung bringt. Betrachtet man die Kirche als Institution, so kann man ihre gesellschaftliche Wirklichkeit und die unterschiedlichen institutionellen Ordnungssysteme verstehen, denen sie sich zu verschiedenen Zeiten der Geschichte bediente: die Körperschaftstheorie im Mittelalter, das Modell der «vollkommenen Gesellschaft» (*societas perfecta*) zur Zeit des Tridentinums und das Kollegialitäts-Modell im Vatikanum II. Welche Wirkung etwa das transnationale Engagement der Kirche für soziale Gerechtigkeit in der Welt zeitigt, hängt weitgehend davon ab, ob sie auch weiterhin eine innerlich geschlossene und lebendige Institution bleibt, die von dem Wirken des einen Geistes Zeugnis gibt. In welchem Maße die Bemühungen um die innere Reform der Kirche Erfolg haben werden, wird sich daran entscheiden, ob

es ihr gelingt, mehr und mehr Elemente des Kollegialitäts-Modells, das sie selbst entworfen hat, in die bestehenden institutionellen Strukturen aufzunehmen. Das Modell der Institution ist also nach wie vor eine Größe, die das Selbstverständnis der Kirche in entscheidender Weise bestimmt. Nach wie vor ist die Kirche, wie die ökumenischen Dialoge deutlich machen, zu einer dauernden Reformation ihrer selbst gerufen.

Vier weitere Modelle, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Anwendung gelangt sind, haben sich insofern als besonders hilfreich erwiesen, als sie verschiedene Aspekte im Leben der Kirche herausstellen. Es sind dies das Bild der Kirche als mystische Gemeinschaft, als Sakrament, als Botin der kommenden Gottesherrschaft wie auch das Bild von der Kirche als Ort der Diakonie und Prophetie. Wenn wir von der Kirche als «mystischer Gemeinschaft» sprechen, soll damit unterstrichen werden, daß sie wie alle anderen zentralen Mysterien von Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus ein tiefes Mysterium ist und bleiben wird, und nicht bloß eine menschliche Institution. Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche bezeichnet zugleich die gesellschaftliche Wirklichkeit einer geeinten, umfassenden Gemeinschaft (einer «*Communio*»), die in dem Geheimnis des Wirkens Gottes in Jesus Christus ihren Grund hat. Im Anschluß an Paulus verwendet die Kirche das Bild des mystischen Leibes, um diese gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Vereinigung in und mit Christus zu beschreiben. Das Zweite Vatikanische Konzil verhalf Katholiken zu einem tieferen Verständnis dieser Wirklichkeit, indem es, darin ebenfalls der Schrift folgend, das befreiende Bild von der Kirche als «Volk Gottes» gebrauchte. Diese Bilder lenken – in einem Maße wie dies institutionelle Begriffe alleine nicht vermögen – die Aufmerksamkeit darauf, daß die Kirche im Tiefsten ein Geheimnis ist, das in Jesus Christus seinen Ursprung und in seinem Geist den Grund seines Lebens hat. Dieses Mysterium ist, wie Newman und von Hügel betonten, ein Identitätsmerkmal des katholischen Glaubens.

Im Bild oder Modell der Kirche als Sakrament der Gottesbegegnung lassen sich die Aussagen der beiden ersten Modelle zusammenfas-

sen. Das Wort von der Kirche als Sakrament deutet sowohl auf ihre leibliche und institutionelle Verfaßtheit hin als auch auf ihren Geheimnischarakter als bleibende Präsenz Christi in der Welt. Das Modell oder Bild des Herolds soll den Ereignischarakter der Kirche unterstreichen: Sie ist die konkrete Gemeinde derjenigen, die an das Wort Gottes glauben und aufgrund des verkündigten Wortes selbst zusammenkommen. Die Kirche ist niemals mehr «Kirche» als dann, wenn sie, um das Wort Gottes zu hören, zur Feier der Eucharistie und der Sakramente in der einzelnen Ortsgemeinde versammelt ist. Wenn in jüngerer Zeit hervorgehoben wird, die Kirche sei Herold der guten Nachricht des Evangeliums, und man (möglicherweise unter dem Einfluß der ökumenischen Dialoge) wieder die Bedeutung der Ortskirche betont, so liegt darin ein deutlicher Hinweis, daß, unabhängig davon, wie umfassend das Bild von ihr oder wie universal ihr Engagement ist, «Kirche» in erster Linie die einzelne Ortsgemeinde bezeichnet, wo die Eucharistie gefeiert und das Wort verkündet wird.

Jedes dieser Modelle oder Bilder beleuchtet einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit der Kirche. Indem Katholiken die Kirche als Institution bejahen, bejahen sie ihre gesellschaftliche Wirklichkeit und Wirksamkeit. Indem sie die Kirche als mystischen Leib und Volk Gottes anerkennen, erkennen sie zugleich an, daß sie als Volk in der gemeinsamen Teilhabe an dem radikalen Geheimnis der Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus tief verbunden sind. Indem Katholiken die Kirche als Sakrament bezeichnen, besinnen sie sich darauf, daß die Kirche dieses Geheimnis in Worten, Taten, Symbolen und Sakramenten je neu vergegenwärtigt. Indem sie die Kirche als Herold des Evangeliums bejahen, erinnern sie daran, daß die Erfahrung der Kirche verwurzelt, ja inkarniert ist im treuen Glauben der Ortskirche an das Evangelium und in der Feier der Eucharistie.

Doch erfassen diese großartigen Bilder und Modelle, obgleich sie einem besseren Verständnis der Kirche dienen, noch nicht die ganze Wirklichkeit der Kirche. Die Kirche hat in der Moderne auch die Bedeutung ihrer dienenden und prophetischen Funktion betont. Wie die

großen Befreiungsbewegungen überall auf der Welt deutlich gemacht haben, ist die Kirche auch Dienerin der Menschen, vor allem der Armen und Unterdrückten, und sie sollte – in Ausübung ihres prophetischen Amtes – um ihre wahren Nöte und Bedürfnisse wissen. Das Modell oder Bild der Kirche als Ort der Diakonie ruft Katholiken die Tatsache ins Gedächtnis, daß die Kirche keine in sich abgeschlossene und um sich selbst kreisende Gemeinschaft ist, dazu berufen, über die Welt zu triumphieren. Vielmehr ist die Kirche als Kirche dazu aufgerufen, sich in Treue zu Jesus Christus als dem leidenden Gottesknecht der Welt zuzuwenden und für und mit den Armen und Unterdrückten zu leiden.

Das Bild oder Modell der Kirche als prophetischer Anwältin des Menschen und der Menschlichkeit erinnert daran, daß die Kirche in der Nachfolge der Propheten des Alten Testaments steht. In Treue und Kontinuität zu Jesus Christus ist sie weder einfach dazu aufgerufen, den Regierenden Beifall zu spenden, noch dazu, den Status quo zu segnen. Sie sollte vielmehr immer auch eine wahrhaft kritische und prophetische Funktion erfüllen. Sie muß im Rückgriff auf das reiche religiöse Erbe der alt- und neutestamentlichen prophetischen Traditionen, den Quellen des Glaubens und der Vernunft zur Welt sprechen und all jene Regierenden und ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kräfte verurteilen, die in irgendeiner Form zur Unterdrückung von Menschen beitragen. Indem sie sich als Ort der Diakonie und Prophetie versteht, macht die Kirche deutlich, daß Katholiken im realistischen, doch frohen Geiste des Kreuzes und der Auferstehung dazu berufen sind, um Gerechtigkeit zu kämpfen, und zwar nicht als einer zusätzlichen, ihnen neben ihren eigentlichen Funktionen zukommenden Aufgabe, sondern als der konkreten Erfüllung des wahren Auftrags der Kirche: ihres Dienstes am Menschen.

Der Kampf der Kirche um Gerechtigkeit impliziert auch, daß neue, gerechte Strukturen geschaffen werden und in der Kirche selbst Gerechtigkeit geübt wird, wie dies im übrigen auch noch einmal die ökumenischen Dialoge gezeigt haben. Als *ecclesia semper reformanda*, als stets reformbedürftige Kirche, muß sie fort-

während darauf bedacht sein, daß die Voraussetzungen für die Gewährleistung einer gerechten Praxis innerhalb ihres eigenen institutionellen Ordnungsgefüges erfüllt sind. Die grundlegenden Prinzipien der katholischen Tradition der sozialen Gerechtigkeit – die Würde einer jeden Person, die Notwendigkeit der Gewährleistung ökonomischer, kultureller, sozialer und politischer Chancengleichheit für alle sowie die zusammengehörigen Grundsätze der Subsidiarität und des Gemeinwohls – sollten bei den Reformen der institutionellen Ordnungen der Kirche und in der innerkirchlichen Praxis zu konkreter Anwendung gelangen.

Die Reform der institutionellen Elemente der römisch-katholischen Tradition bedarf nach wie vor unserer ungebrochenen Aufmerksamkeit. Die Theologie und implizit auch die ökumenischen Dialoge haben, worauf die vorausgehende Analyse des Einflusses verschiedener theologischer Modelle auf die Kirche bereits hindeutete, einen echten Beitrag geleistet zur Erneuerung der Institution. Betrachten wir nun jedoch eingehender die beiden anderen Elemente: das geistige Leben und die Frömmigkeit bzw. Spiritualität.

Das enge Verhältnis von Theologie und Philosophie (und damit zwischen Glaube und Vernunft) gehört, geistesgeschichtlich betrachtet, zu den konstitutiven Merkmalen des katholischen Glaubens. Es fällt schwer, sich so etwas wie eine «streng römisch-katholische Barthsche Position» vorzustellen. Selbst Hans Urs von Balthasar, der unter den Zeitgenossen Karl Barths diesem im Bereich der römisch-katholischen Theologie am nächsten stand, ist in seiner Bezugnahme auf die philosophische Tradition und seiner brillanten Verteidigung der Analogie, der Ästhetik und der Form in der Theologie unverkennbar katholisch. Aus diesen Überlegungen läßt sich folgender allgemeiner Schluß ziehen: Die Einsicht in die Notwendigkeit der Affirmation der Vernunft in der Theologie (und damit der Philosophie bzw. der philosophischen Fragestellungen in den anderen Disziplinen) gehört zu den identitätsstiftenden Merkmalen katholischer Theologie. Zwar sind die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie im Katholizismus vielgestaltig, aber ein reiner Konfrontations-

kurs wie bei Karl Barth oder die grundsätzliche Ablehnung von «Metaphysik» und «Mystik» wie bei so vielen neo-orthodoxen Theologen und sogar bei einigen Protestanten in der Tradition der liberalen Theologie (A. Ritschl) ist selten.

Es zeichnet die Entwicklung der katholischen Theologie in den letzten fünfzehn Jahren darüber hinaus aus, daß die «intellektuellen» und «spirituellen» Elemente sich einander weiter angenähert haben. Man denke etwa an das neue Verhältnis, das die katholische Theologie zur Spiritualität entwickelt hat. Man ist sich heute weitgehend darüber einig, daß die Unterscheidung von Theologie und Spiritualität (anders als die Unterscheidung von Theologie und Philosophie) zu einer sowohl im Blick auf die Theologie als auch im Blick auf die Spiritualität verhängnisvollen Trennung beider Bereiche führte. Getrennt von der Spiritualität, läuft Theologie Gefahr, abstrakt zu werden, in welchem Falle sie anfängt, Steine anzubieten, wo Menschen nach Brot verlangen. Getrennt von der Theologie, läuft die Spiritualität Gefahr, ins Sentimentale abzugleiten, in welchem Falle sie sich anschicken wird, Kuchen anzubieten, wo Menschen nach Brot verlangen.

Die zahlreichen Versuche, vor allem diejenigen, die auf den Einfluß der ökumenischen Dialoge zurückzuführen sind, katholische Theologie und Spiritualität (und damit das intellektuelle und spirituelle Element des katholischen Glaubens) erneut miteinander zu verbinden, haben sich in zweifacher Hinsicht als äußerst bedeutsam für die Identität des römischen Katholizismus erwiesen: Zum einen bleibt die – katholische Theologie traditionell kennzeichnende – Akzentuierung des Sakraments (ihr sakramentales Verständnis aller Wirklichkeit) ein wesentliches Merkmal katholischer Identität. Allerdings ist es heute, worauf die römisch-katholisch-ökumenischen Dialoge ein Stück weit aufmerksam gemacht haben, angemessener, von der Dialektik von Wort und Sakrament in der ihren Ursprüngen treu bleibenden katholischen Theologie zu sprechen. Ähnliches gilt auch für die traditionelle Bindung der katholischen Theologie an eine analoge Vorstellungs- und Sprechweise (die auf der begrifflichen Ebene das unmittel-

bare Gegenstück bilden zur katholischen religiösen sakramentalen Vorstellung von Wirklichkeit), insofern heute das dialektische Moment in ihnen stärker hervorgehoben wird, was wir ebenfalls zu einem Teil den ökumenischen Dialogen zu verdanken haben.

Zum anderen haben diese Dialoge auch zur Ausbildung jener neuen Formen der Spiritualität und des Theologietreibens beigetragen, die von Gustavo Gutiérrez und anderen als «mystisch-politisch» bezeichnet worden sind⁴. Diese politischen Theologien, feministischen Theologien und Befreiungstheologien haben nicht nur Theorie und Praxis, sondern auch Theologie und Spiritualität wieder miteinander verbunden, und zwar häufig auf eine ökumenische Weise. Der römische Katholizismus ist dadurch komplexer und pluralistischer geworden, doch trägt er nach wie vor alle typischen Merkmale des Katholischen.

¹ Zu einer eingehenderen Analyse des Grundgedankens der Einheit in der Mannigfaltigkeit der römisch-katholischer Spiritualität bei Newman und von Hügel vgl. meinen Beitrag «Recent Catholic Spirituality: Unity amid Diversity», in: L. Dupre, D.E. Saliers (Hg.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern* (New York 1989).

² Vgl. dazu F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends*, 2 Bde. (London 1908); ders., *Religion als Ganzheit* (Düsseldorf 1948).

³ Vgl. dazu A. Dulles, *Models of Church* (New York 1976).

⁴ Vgl. dazu u.a. G. Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob* (Mainz/München 1988).

Newman und von Hügel vermochten die größere Mannigfaltigkeit in den neuen Formen der Einheit-in-Verschiedenheit einer neuen katholischen Identität zu würdigen. In welchem Maße der römische Katholizismus zuversichtlich in die Zukunft blicken kann, entscheidet sich an seiner Bereitschaft, das institutionelle, spirituelle und intellektuelle Element in eine immer neue Einheit-in-Verschiedenheit einzubringen. Einen nicht geringen Beitrag zu dieser sich neu herausbildenden römisch-katholischen Identität wird die stärkere Einbeziehung der ökumenischen Dialoge in die Überlegungen zu einer Erneuerung der Institution, einer vertieften Spiritualität und einem ökumenischeren Charakter katholischer Theologie leisten. Dies ist im Sinne des römischen Katholizismus, der von seinem Wesen und Ursprung her sowohl umfassend als auch vieltalig ist, zweifellos begrüßenswert.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980) sowie *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.