

D. Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (Quaestiones disputatae 153), Freiburg/Basel/Wien 1994.

A. Holderegger (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze* (Studien zur Theologischen Ethik 72), Freiburg/Schweiz 1996.

Der „definitive“ Diskurs des Lehramtes

Warum hat man Angst vor einer schöpferischen Rezeption?

Christoph Theobald

In diesen letzten Jahren haben sich die „definitiv erklärten Wahrheiten“ offensichtlich vermehrt. Sofort kommt einem die jüngste Lehre über die ausschließlich Männern vorbehaltene Priesterweihe in den Sinn. Aber auch Beispiele aus dem Bereich der Moral bleiben im Gemeingedächtnis haften, wie etwa die Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) über gewisse im Blick auf das Naturgesetz „wesenhaft schlechte“ Empfängnisverhütungspraktiken. Eine sorgfältigere geschichtliche Untersuchung entdeckt allerdings auch, daß das päpstliche Lehramt seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Urteile derselben Art gefällt hat - Verdammung der Religionsfreiheit im *Syllabus*, Urteile über biblische Gegebenheiten, über Autoren, über Fakten, die als geschichtlich betrachtet werden usw. Immer waren diese Urteile an genaue kulturelle Situationen oder an einen Forschungsstand gebunden, wurden aber im nachhinein hinfällig, so daß man sie schließlich zuweilen auf diskrete Weise doch noch korrigierte. Wer würde denn heute noch die Monogenismus-These verteidigen, um das Dogma von der Ursünde zu wahren? Und dennoch war dies 1950 der unverrückbare Standpunkt des Rundschreibens *Humani generis*.

Wir stehen also gewissermaßen einer geläufigen Praxis gegenüber. Freilich beginnt seit neuestem die Spielregel zu wanken, nach der diese Praxis abläuft, die subtile Architektur auch der lehramtlichen Autoritäten und der Qualifikationen, die man dem aufbürdet, was den Gläubigen als zu glauben und festzuhalten vorgelegt wird. Man kann sich sogar die Frage stellen, was denn fortan Vorrang hat: das eine oder andere zu lösende Einzelproblem - Empfängnisverhütung, allein Männern vorbehaltene Priesterweihe usw. - und diesbezügliche Beurteilung durch das päpstliche Lehramt, oder die Aufstellung eines neuen Regulationssystems zur Einschätzung des schuldigen Gehorsams gegenüber der amtlichen Antwort? Wenn sich da der Schwerpunkt der römischen Interventionen

tatsächlich immer häufiger von ihrem Inhalt zu den formellen Beziehungen zwischen den Autoritätspersonen und denen, die zu gehorchen haben, verlagert: Muß man darin nicht eine subtile Immunitätsstrategie am Werke sehen, die zu verhindern sucht, daß die Debatte weitergeht und das christliche Volk verwirrt, oder die gar die Schwäche des einen oder anderen Argumentes vertuschen möchte? Man müßte natürlich die als „definitiv“ dargelegten Lehrstücke von Fall zu Fall prüfen und ihr Beweismaterial bewerten, um das, was zunächst nicht mehr ist als eine Vermutung, zu bekräftigen oder zu entkräften; doch ist das nicht die Absicht dieses Beitrags. Ich möchte vielmehr darüber nachdenken, was die Erstellung einer *neuen Spielregel* bedeutet, wie sie 1989 zum ersten Mal zustande kam und neuerdings in das Kirchenrecht von 1983 eingefügt wurde.¹ Warum diese Änderung? Und was sagt sie aus über die Diagnose der geschichtlichen Situation der Kirche durch ihre obersten Vertreter?

Drei „Papierkörbe“ katholischer Wahrheiten

Zuerst sei kurz das Wesentliche der fraglichen Dokumente erwähnt; ihre Subtilität entzieht sich wahrscheinlich der großen Mehrheit der Christen. Diese Dokumente wenden sich nämlich an jene, die in der Kirche eine Lehrfunktion ausüben, an die Bischöfe also, aber auch und vor allem an die Theologen; von ihnen wird ein Glaubensbekenntnis verlangt, ehe sie ihr Amt übernehmen, beziehungsweise bei bestimmten Gelegenheiten (wie etwa zu Beginn eines ökumenischen Konzils).

Der allgemeine Glaube, der die Gläubigen unter sich eint und sie in Gemeinden oder Kirchen versammelt, die wiederum unter sich und mit dem Nachfolger Petri in Gemeinschaft stehen, ist seit den ersten christlichen Zeiten in Glaubensbekenntnissen niedergelegt, insbesondere im Nikäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, der Interpretationsregel der Heiligen Schrift und der Überlieferung; es bildet zugleich die Einführung zum neuen Glaubensbekenntnis von 1989. Dieses *Credo* steht also gewissermaßen einleitend vor der Öffnung dreier „Papierkörbe“ - man verzeihe mir diesen Ausdruck aus der Informatiksprache -, in denen alle zu glaubenden und zu haltenden Wahrheiten gespeichert sind oder werden können.

Im ersten „Papierkorb“ - nach lateinischer Tradition umfangreicher als das einfache Bekenntnis - befinden sich alle *Glaubensinhalte*, ohne daß die Dokumente angeben, welche; sie begnügen sich damit, die *Autoritäten* zu nennen, die ihre Bestimmung oder ihre „Einordnung“ überwachen: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das zu

Der Autor

Christoph Theobald, 1946 in Köln geboren. 1978 Eintritt in die Gesellschaft Jesu (französische Provinz). 1982 Priesterweihe. Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres (Paris) und Redakteur an den „Recherches de Science Religieuses“, wo er ein „Bulletin de théologie systématique“ (Dieu – Trinité) herausgibt. Veröffentlichungen in Geschichte der modernen Theologie und in systematischer Theologie, u.a. : Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (Frankfurter theologische Studien 35), Frankfurt a.M. 1988. Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“² – so die berühmte Unterscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils, auf die wir noch zurückkommen werden. Schon jetzt sei festgehalten: Dieser Text bekundet eine unauslotbare Tiefe in dem durch die Tradition überkommenen Wort Gottes, eine Tiefe, die durch die definierten Aussagen, also die an die Oberfläche des kirchlichen Bewußtseins gelangten Dogmen, überdeckt zu werden droht. Der Kommentar Kardinal Ratzingers (1998) bringt einige Beispiele solcher Dogmen: die Artikel des Glaubensbekenntnisses, aber auch die verschiedenen christologischen und mariologischen Dogmen, die Lehre von der Einsetzung der Sakramente durch Christus und deren gnadenvermittelnde Wirksamkeit usw.³

In einem zweiten „Papierkorb“ befinden sich die Lehren, die sich auf Glauben und Sitten beziehen und „notwendig sind, um das Glaubensgut treu zu bewahren und auszulegen“. Hier ist genau der Ort für die Beispiele von „definitiv vorgelegten Wahrheiten“, die ich am Anfang meines Beitrags genannt habe: Der Kommentator der Glaubenskongregation zählt sie übrigens selbst auf⁴ und fügt hinzu, daß „ihr ‚endgültiger Charakter‘ wegen der Verbundenheit mit der geoffenbarten Wahrheit gefordert“ ist⁵. Er legt so den Finger auf den wunden Punkt des Regulationssystems, auf die Grenzlinie, an der die Offenbarung an die Geschichte der Kulturen rührt mit ihrem Gefolge neuer Fragen, die seit Beginn der Neuzeit das christliche Gewissen quälen: Ist die Offenbarung definitiv gebunden durch eine vor-moderne Sicht der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte und dessen, was sie über die Anfänge sagen, durch die Tatsache, daß Jesus die apostolische Eigenschaft keinen Frauen übertragen hätte usw.?⁶ Muß die Offenbarung einer Interpretation des Naturgesetzes gehorchen, die mit den Errungenschaften der Humanwissenschaften wenig oder gar nicht in Berührung gekommen ist?

Wenn das neue Glaubensbekenntnis gewisse, an das *depositum fidei* gebundene Gegebenheiten aus den geschichtlichen Abläufen und den gewundenen Wegen der öffentlichen Debatte zwischen Theologen heraushält, so deswegen, weil es trotz der oberflächlichen Unterscheidungen ein tiefliegendes Band zwischen „Papierkörben“ von Wahrheiten voraussetzt. Der amtliche Kommentar läßt sogar an „kommunizierende Gefäße“ denken, da die *Autoritäten*, die den Fluß vom einen zum anderen regeln, strikt dieselben sind wie jene, die den Inhalt des ersten „Papierkorbes“ festlegen, das nämlich, was zum allgemeinsten kirchlichen Bewußtsein der Offenbarung gehört, wie sie vom *ordentlichen allgemeinen Lehramt* anlässlich einer Bestreitung bestärkt oder neu *als definitiv* durch den römischen Papst (zweiter „Papierkorb“) ausgesagt werden kann – so der Kommentar –, bevor es eventuell in den ersten „Korb“ kommt, um dann hier unter die definierten Wahrheiten des *depositum fidei* gezählt zu werden; ein Vorgang, den – so der Kommentar – die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vollzogen hat und den (vielleicht) die ausschließlich Männern vorbehaltenen Priesterweihe vollziehen wird.⁷

Der dritte, am weitesten von der Mitte der Offenbarung entfernte „Papierkorb“

schließlich enthält alle Lehraussagen der Bischöfe und des Papstes, die zwar nicht durch einen definitiven Akt verkündet wurden, aber von den Gläubigen das verlangen, was die Texte „religiöse Unterwerfung des Willens und des Verstandes“ nennen. Die Ausmaße dieses Gefäßes sind daher unermesslich; doch geben die Texte kein einziges Beispiel des Inhalts, vielleicht deshalb, weil ihr Interesse anderswo liegt.

Was ist neu?

Ohne Umschweife gesagt: Die neuerdings in das Kirchenrecht eingefügte *Professio fidei* von 1989 enthält die wesentlichen Aussagen von *De magisterio* aus dem vorbereiteten Schema über die Kirche (1962) – ein Text, der nicht nur durch die zentrale Kommission, sondern auch durch das Konzil selbst zurückgewiesen wurde.⁸ Auf diese Weise werden die Punkte, die vom Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil absichtlich offengelassen waren, entschieden, und dies im Rückbezug auf eine neuscholastische Auffassung, die mit der Herausforderung der Geschichte und der gegenwärtigen Pluralität der Kulturen wenig oder überhaupt nicht in Berührung gekommen war. Der Konflikt betrifft – und dies schon zur Zeit des letzten Konzils – die folgenden drei Punkte :

1. Angesichts eines intellektualistischen Verständnisses, das die Offenbarung als ein umfassendes Ganzes zu glaubender Wahrheit betrachtet (Instruktionsmodell), bestand die Mehrheit der Konzilsväter – ganz auf der Linie Johannes' XXIII. – auf der inneren Einheit des christlichen Geheimnisses (Kommunikationsmodell). Verdunkeln die jüngsten Texte des Lehramtes dieses so Erreichte nicht wieder von neuem, daß nämlich der Glaube vom Hören des Evangeliums kommt, was nicht zuallererst passive Annahme einer Reihe von Lehrsätzen bedeutet (auch wenn der regulative Aspekt – die *regula fidei* – keineswegs ausgeschaltet ist⁹)? Ist der Glaube nicht vielmehr *definitive* Begegnung mit Jesus Christus, eine Begegnung, die sich aus zuinnerst miteinander verbundenen Geschehnissen und Worten bildet, als Ort der höchsten Selbstmitteilung Gottes (vgl. *Dei Verbum* 2;4)? Wenn wir den Intellektualismus der *Professio fidei* kritisieren, so nicht, um einer kerygmatischen Vereinfachung das Wort zu reden, sondern um mit dem letzten Konzil festzustellen, daß ein krebstartiges Auswuchern von Lehren letzten Endes den Zugang zum Glauben unmöglich zu machen droht. Der Glaube bleibt ja traditionsgemäß niemals bei den Formeln (im Plural!) stehen, sondern verlangt danach, in die Intimität mit Gott selbst einzutreten.

2. Aus diesem Grund macht *Lumen gentium*, 25 die Predigt des Evangeliums zur Hauptaufgabe der Bischöfe – was die jüngsten Texte, die sich fast ausschließlich auf diesen Abschnitt stützen, mit Schweigen übergehen –; und diese Aufgabe wird eingeschärft, noch bevor das Konzil die Bischöfe „authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer [nennt]. Sie verkünden dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur *Anwendung* auf das sittliche Leben“. Diese Aufgabe, nicht nur zu predigen, sondern das Evangelium auch autoritativ entsprechend der einen oder anderen geschichtlichen Situation zu erklären, wird in der Tat täglich in der ganzen Welt erfüllt, und das seit den An-

fängen des Christentums und auf vielfältigste Weise; das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnen das mit dem Fachausdruck „ordentliches allgemeines Lehramt“, womit seine fortgesetzte Ausübung von jenen „außerordentlichen“ Gelegenheiten unterschieden wird, bei denen die Kirche zum Sinn des Evangeliums Stellung nimmt, feierlich und immer in Opposition zu einer Bestreitung.

Wozu aber diese Unterscheidung? Zuerst, um die unendliche Tiefe und Weite des gelebten Glaubens offenzuhalten, und zwar des Glaubens der Hirten, die ihn verkünden, und der Gläubigen, die ihn leben; beide zusammen bilden ja den *sensus fidei* des Volkes Gottes (*Lumen gentium*, 12) und lassen sich niemals auf irgendeine Formel, auf irgendein Dogma oder auf irgendeinen sakramentalen Ritus zurückführen.¹⁰ Wer heute versucht, sich auf dieses jahrhundertealte Lehramt zu stützen, um die Interpretationsprobleme des Evangeliums in einem bestimmten kulturellen Umfeld zu lösen, kommt sehr schnell zu der Einsicht, daß er die Autorität dieses Lehramtes nur *hinterher* und *um den Preis einer intensiven historisch-theologischen Forschung* umschreiben kann, und dies gerade aufgrund der großen „Ausstreuung“ dieses Lehramtes in Raum und Zeit. Doch ist die einfache Tatsache, daß eine bestimmte Lehre oder eine bestimmte Glaubenspraxis von allen überall und allezeit - *gleichsam als selbstverständlich* - eingehalten und angenommen wurde, noch keine Gewähr für deren Wahrheit. Man muß also sehr wohl sorgfältig unterscheiden zwischen dem, was inmitten der Geschichte von Gott kommt und uns heute noch bindet, und dem, was veränderlichen geschichtlich-kulturellen Umständen zuzuschreiben ist. Diese Einschätzung ist zugleich die einzige Art und Weise der Feststellung, ob ein Problem *wahrhaft neu* ist und wir es daher auf eigenes Wagnis hin lösen müssen. Kann man zum Beispiel aus der bloßen geschichtlichen Tatsache, daß weder Jesus noch die Apostel noch irgendein Zeuge der Tradition Frauen als „Apostel“ zugelassen hatte, schließen, daß es sich hier um eine „Eigenheit der Kirche handle, die sie durch ihr gewöhnliches allgemeines Lehramt unfehlbar übertragen“ hätte und uns daher endgültig binden würde? Und dabei wäre noch zu *beweisen*, daß sich jene wirklich auch dieselbe Frage stellten wie wir heute, was ja ganz gewiß nicht der Fall war.

Wenn man hier sofort von „definitiv“ spricht, läuft man also Gefahr, über das komplexe Vorgehen der Gemeinden, der Theologen und des Lehramtes hinwegzugehen, ja es sogar zu verdunkeln; denn dieses Vorgehen besteht doch darin, ein offenes Ohr zu haben für das kirchliche Gewissen - den *sensus fidei* - von heute und zugleich für die Tradition, um auf diesem Weg schrittweise (in einer eigentümlichen *conspiratio*) den genauen (ehemaligen und neuen) Inhalt der zu lösenden Frage festzustellen. Die *Professio fidei* und ihr Kommentar übernehmen jedoch zu diesem Problem ganz einfach den Text von *De magisterio* von 1962, der seinerseits die Enzyklika *Humani generis* zitiert: „... meistens gehört das, was in den Enzykliken vorgelegt und eingeschärft wird, schon anderweitig zur katholischen Lehre. Wenn aber die Päpste in ihren Akten zu einer bis dahin umstrittenen Frage vorsätzlich Stellung nehmen, dann ist allen klar, daß diese Frage nach

der Absicht und dem Willen derselben Päpste nicht mehr als Gegenstand der freien Erörterung unter den Theologen angesehen werden kann.“¹¹

Eine sehr starke Opposition der Mehrheit in der Vorbereitenden Theologischen Kommission¹² und während des Konzils selbst hat zur Ausschaltung dieser Stelle aus *Lumen gentium*, 25 geführt; auch das Kirchenrecht von 1983 (can. 750) kennt sie nicht, bis sie dann 1998 darin unter der uns bekannten Form eingefügt wurde. Gewiß, man kann immer von der Tatsache her argumentieren, daß „der Nachfolger Petri eine durch das ordentliche allgemeine Lehramt – das notwendig auch das des Papstes einschließt – schon vorgetragene Lehre lediglich bestätigt oder aufs neue verkündet“. Doch kann man übersehen, daß dieses „allgemein“ im „ordentlichen allgemeinen Lehramt“ eine Tiefe und eine theologale Weite des geschichtlichen Bewußtseins der Kirche anzeigt, die diesem Lehramt kräftige Überraschungen bereiten können, besonders in einer Situation starker geschichtlicher Beschleunigung und kulturellen Pluralismus, wie sie bisher unbekannt waren? Will man durch eine definitive Erklärung die Debatte über *das, was mindestens den Anschein einer neuen Frage hat*, zum Stillstand bringen, so bedeutet das, eine Theologie des Lehramtes zu übernehmen, die Gefahr läuft, das immer überraschende Geheimnis des katholischen Glaubens mit der begrifflichen Transparenz der Formeln zu verwechseln, die aufgrund ihrer Dürftigkeit auf jeden Fall in dieses Geheimnis zurückverweisen müssen.

3. Die Aufgabe, das Evangelium auszulegen, ist heute um so schwieriger geworden, als wir durch die Moderne stärker auf die geschichtliche Verwurzelung des Evangeliums und die Vielfalt der Kulturen, die das Evangelium zu schöpferischer Rezeption erwarten, aufmerksam geworden sind. Niemand wird also das *tiefinnere* Band zwischen dem „Kirchenschatz“ (*depositum*) und dem geschichtlichen „Feld“ leugnen, in das er gesät wurde. Wie soll man sich denn überhaupt eine Offenbarung vorstellen, die nicht schon inkulturiert oder kontextualisiert wäre? Das ist zweifellos der Wahrheitskern im Diskurs über den „Kontext“.

Aber *De magisterio* von 1962 wirft erneut seinen Schatten auf die gegenwärtigen Gespräche. Dieser Text legt nämlich zum ersten Mal die Eigentümlichkeiten des zweiten „Papierkorbes“ katholischer Wahrheiten fest: Es kann dazu gehören „alles, was zwar nicht ausdrücklich oder einschließlic geoffenbart, jedoch mit dem Geoffenbarten so eng verbunden ist, daß es zur Wahrung des Glaubensschatzes, zu seiner richtigen Auslegung und seinem wirksamen Schutz (*ad tuendam*¹³) notwendig bleibt“. Tatsächlich sind darin eingeschlossen „die Interpretation und die *unfehlbare* Erklärung des Naturgesetzes und das Urteil über die *objektive Konformität* aller menschlichen Handlungen mit der Lehre des Evangeliums und dem göttlichen Gesetz. Kein einziger Bereich des menschlichen Tuns kann unter seinem ethischen und religiösen Aspekt von der Autorität des durch Christus eingesetzten Lehramtes ausgenommen werden“. Der Text schließt darin auf dem geschichtskritischen Gebiet sogar das „authentische Urteil über den Ursprung und die Natur, vor allem aber über den doktrinalen und moralischen Wert der außerordentlichen Worte und Taten [ein], die als von Gott stammend (Wunder) vorgelegt werden“¹⁴. Nun sind aber die beiden letzten Konzilien nicht

nur sehr viel zurückhaltender bezüglich der Inhalte, die in diesen eventuellen besonderen „Papierkorb“ hineingehören könnten, sondern sie lassen vor allem die Frage nach dem *status* des „Konnexes“ *offen*, das heißt die Art und Weise des Bandes, das ihn mit der Offenbarung verbindet, und die Stellung, die die geschichtliche Vernunft einnimmt oder einnehmen kann, eine Vernunft, deren berechnete Autonomie sich nicht leugnen läßt (*Gaudium et spes*, 36). Es ist, als hätten die Konzilsväter die latente Gefahr eines geschichtlichen Monophysitismus geahnt, während das Lehramt doch das Charisma empfangen hat, das eigentlich Innerste und Letzte des Evangeliums Gottes in der Menschheitsgeschichte erkennbar zu wahren.

Man muß daher wohl verstehen, daß sich die *Professio fidei* nicht um ein Sonderproblem sorgt und auch nicht einfach ein älteres Glaubensbekenntnis durch ein neues ersetzt,¹⁵ sondern wirklich eine neue Spielregel einführt; das war ja schon 1962 die Absicht der Verfasser von *De magisterio*. Dieses Tun schreibt sich heute in ein Gesamt von Maßnahmen ein, durch die das Lehramt der Kirche von Rom in seiner Konfrontation mit der Globalisierung und dem Kulturpluralismus versucht, seine überkulturelle und übergeschichtliche Zuständigkeit in Glaubenssachen zu verstärken, sie juristisch zu präzisieren, zugleich aber auch die der Diözesansynoden, der nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen zu begrenzen und die Schwelle im ökumenischen Gespräch immer höher zu legen. Es geht ihm hier um seine Auffassung von der Katholizität des Glaubens und der Kirche.¹⁶

Was steht bei dieser Neuregelung auf dem Spiel?

Man kann sich zunächst fragen, ob eine solche *Umformung* der Spielregel durch den, der sie garantiert, heute wohl glaubhaft ist. Gewiß, der amtliche Kommentar zum *Motu proprio* gibt zu verstehen, es handle sich nur um eine *Ausfaltung* des Glaubens unter dem Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt der Kirche gewährleistet, und der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes. Aber was dem vorausgeht, läßt daran zweifeln.

Schwerwiegender ist, was die Hermeneutik betrifft. Wir sind uns ja dessen bewußt geworden, wie unterschiedlich die Kulturen sind, wie vielfältig die Interaktionen und wie bedrohlich eine abstrakte und systematische Globalisierung auf ihnen lasten kann. Das Evangelium darf nicht einfach von außen her zu ihnen kommen wie eine transkulturelle Lehre oder eine Anhäufung von Praktiken und Riten, die alle Kulturen in deren eigenen Verkörperungen innigst soll durchdringen können. Das Evangelium muß so aufgenommen werden, daß es wie ein Same in den Boden fällt; dann wird es durch die Menschen, die schon begonnen haben, daraus zu leben, gewissermaßen wiedergeboren. Dieser ungemein komplexe Vorgang verwandelt die Kirche der Völker, die noch allzusehr durch die Latinität strukturiert ist, in ein weit ausgedehntes Labor.

Wenn wir so das Geborenwerden des Glaubens und den von jedem Menschen und jeder Kultur ganz eigens zu durchlaufenden Weg betonen, heißt das gar nicht, daß der Weg, den unsere Väter im Glauben eingeschlagen haben, für uns ohne Bedeutung wäre, und noch weniger, daß sie sich verirrt hätten. Und übrigens, wer

wollte sich darüber ein Urteil anmaßen? Aber zweifellos muß heute dringend gesagt werden, daß nur dem (genauer: jener Teilkirche) die nötige Anerkennung des Weges der anderen, unserer Väter im Glauben zum Beispiel¹⁷, zur Verfügung steht, dessen (deren) Glaube schon auf eigene Gefahr (das heißt mit dem Beistand des Heiligen Geistes) ein Stück Weg in seiner (ihrer) eigenen Kultur zurückgelegt hat. Eine gewisse Art und Weise, *von vornherein* das „Unreformierbare“ der dogmatischen Formulierungen unserer Tradition (gebunden, wie sie sind, an den kulturellen Kontext des ehemaligen Europa, ohne diesem freilich völlig ausgeliefert zu sein) geltend zu machen oder sogar die Objektivität einer Gesamtheit von Lehren als definitiv Festzuhaltende zu erzwingen – alles das läuft Gefahr, den Weg zu einer Rekontextualisierung des Glaubens zu versperren. Letzten Endes ist so etwas eine Maßnahme gegen das Evangelium. Natürlich bleibt dessen Rezeption immer auch ein Gehorsamsakt; doch dieser muß im Schoß jeder Kultur eine wahre Kreativität freimachen. Um mit den Evangelien zu sprechen: Wünscht nicht jede dieser Kulturen, daß ihr eines Tages Petrus das Wort Jesu sagt: „*Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet*“?

Eine unerledigte Frage

Aber wie sollte man hier nicht die ganz außerordentlichen, ja abgründigen Dimensionen einer solchen Neugestaltung der christlichen Tradition erwähnen, die übrigens seit einiger Zeit schon begonnen hat? Tatsächlich hat die Christenheit wenigstens teilweise während der modernen Epoche schrittweise erfaßt, daß die Offenbarung nicht *außerhalb ihrer geschichtlichen Rezeption* existiert: Die wirklich gelebte *parádoxis*, das *corpus fidei* – der „Leib“, der der Glaube ist, den er empfängt und den er sich gibt –, ist die einzige *Spur* ihres göttlichen Ursprungs. Die geschichtliche Interpretation gehört also zur Offenbarung in dem Sinn, daß diese der Interpretation radikal *ausgeliefert* bleibt.

Es lag im Selbstverständnis der westlichen Moderne, sich von einer Tradition gelöst zu wissen, die der Vergangenheit oder einer vergangenen Epoche einen exemplarischen, unabänderlichen Sinn verleihen wollte; in Wirklichkeit brachte diese Moderne dadurch den wahren eschatologischen Sinn der *parádoxis* zum Vorschein, der sich im Neuen Testament auf eine große prophetische Intuition gründet: „Keiner wird mehr den anderen belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen“ (Jer 31,34). Der christliche Prophet und der Apostel sind bei allem Bezug auf die *parádoxis* nicht mehr Gefangene einer Vergangenheit exemplarischer Qualität, sondern sie treten mit ihrer eigenen Glaubenserfahrung in eine zeitgleiche Korrespondenz zu den „Gefährten der ersten Stunde“, denen sie alles verdanken. Das bedeutet auch, daß die Unmittelbarkeit ihrer Beziehung, die sie mit der Aktualität der Offenbarung unterhalten, sie gleichsam zu einem *schöpferischen Interpretieren* bevollmächtigt, das auf die Stufe dessen zu stehen kommt, wovon die ersten Gemeinden Zeugnis gaben. Der Rückzug einer gewissen geheiligten Beispielhaftigkeit der Vergangenheit, die die außerordentliche eschatologische Neuheit des Glaubens gefangen hielt, befreit allmählich die ganze kulturelle

Vielfalt der Interpretationen des Evangeliums. Das geht so weit, daß sich dessen geschichtliche Wirksamkeit von der vielfältigen Fähigkeit leibhafter Wesen, die wir nun einmal sind, sozusagen *abhängig* macht, da wir das Evangelium eben dadurch aufnehmen, indem wir es *ständig* in dem jeweils vorgegebenen Kontext neu interpretieren. Die nachkonziliaren Debatten über die Beziehung zwischen der Einzigkeit Christi und seinem vielfältigen *Pneúma* in uns sind dessen Ausdruck auf dogmatischer Ebene.

Weder eine illusorische kerygmatische Spiritualisierung der *parádosis* noch eine lehrhafte Festlegung der Glaubensregel vermögen das *theologale* Schwindelgefühl zu beschwören, das durch eine die Wahrheit an die Geschichte und folglich auch an unsere vielfältigen „Handlungsweisen“ *ausliefernde* Moderne hervorgerufen wird und zugleich auf das *innere* Eingebordnetsein in die eschatologische Erfahrung von der Heiligkeit Gottes in unserer Geschichte zählt.¹⁸ Wie sollte man nicht erkennen können, daß dieser außerordentlich starke Auftrieb des christlichen Bewußtseins, der anscheinend von außen angetrieben wird, sich aber in Wirklichkeit als das Ergebnis einer geheimnisvollen Interaktion zwischen der Kirche und der modernen Gesellschaft erweist, letzten Endes die Frucht des Evangeliums selbst ist! Das ist meines Erachtens die *unerledigte Frage*. Die jüngsten Dokumente des Lehramtes lassen sie nur ahnen.

Wer sollte aber nicht auch verstehen, daß die theologale Radikalität dieser Problematik den Verantwortlichen Angst machen kann und sie veranlaßt, die – wie sie es nennen – „spirituelle Glaubenskrise“¹⁹ in den Rahmen jener apokalyptischen Vision zu stellen, die den offiziellen Katholizismus zwischen 1870 und 1950 so maßgeblich gekennzeichnet und dem Lebensgefühl in seinem Bezug zur modernen Welt das Mal einer beständigen Notsituation aufgeprägt hat.

Selten drückt sich die Furcht öffentlich aus; es ist nicht leicht, sie sich einzugestehen. J.C. Fenton, Peritus auf dem Konzil und Vertrauensmann Ottavianis, spricht in seinem Tagebuch von einem seiner Besuche beim Kardinal am Ende der ersten Konzilsperiode. Er erzählt, wie bei dieser Gelegenheit einer aus dem Kardinalskollegium gerufen habe: „Diese Zeit war die Zeit der Dämonen!“²⁰ Es wäre eine Illusion, wollte man in einer solchen Situation auf die Kraft der Beweisführung vertrauen. Kann man nicht vielmehr hoffen, daß der Beistand des Heiligen Geistes, der in den lehramtlichen Texten so häufig erwähnt wird, sich in allen bemerkbar macht und ermöglicht, die Furcht durch den Glauben zu besiegen?

¹ Vgl. AAS 81 (1989) 104–116; Motu proprio *Ad tuendam fidem*, in: Osservatore Romano 1. 7. 1998; wir zitieren auch den „Lehrmäßigen Kommentar zur Schlußformel der Professio fidei“ der Glaubenskongregation, aaO. 7f.

² H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg i.Br. ³⁷1991, 3011.

³ „Lehrmäßiger Kommentar“, aaO. 8.

⁴ AaO. 8. Warum unterscheidet der zweite Abschnitt der *Professio fidei* zwischen *omnia* und

singula, als enthielten die *omnia* nicht bereits die *singula*? Das verwundert um so mehr, als im ersten Abschnitt „das, was von Gott offenbart wurde“, einfach global (*ea omnia quae*) abgehandelt wird.

⁵ Nota 7, in: DC 95 (1998) 655ff.

⁶ Die Ansprache Johannes Pauls II. vor den Teilnehmern an einem Kolloquium über die „Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ verwendet den Begriff „übernatürliche Tatsache“, um das Dasein des jüdischen Volkes zu beschreiben und auch das Faktum, daß Jesus Jude war: „Manche Menschen betrachten die Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich.“ Osservatore Romano vom 28. 11. 1997, 7-8.

⁷ Nota 11, in: DC 95 (1998) 655ff.

⁸ Der Konflikt in der Vorbereitenden Theologischen Kommission begann im November 1961 anlässlich einer Debatte über eine neue, bei der Eröffnung des Konzils zu verwendende *Professio fidei*; sie wurde 1962 in der Diskussion über *De magisterio* weitergeführt. In beiden Diskussionen kamen dieselbe Opposition und dieselben Argumente ins Spiel; Opposition und Argumente wurden im Konzil zurückgewiesen.

⁹ Vgl. Röm 10,9 : „Wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“

¹⁰ Das ist auch der Sinn der negativen Formulierung der Regel „einmütiger Übereinstimmung“ auf dem Konzil von Trient, sowie auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. Denzinger, aaO. 1507 und 3007; vgl. auch die Konzilsordnung des Vaticanum Secundum, a. 40).

¹¹ G. Alberigo/Fr. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna (1975) 297, 95-104; vgl. auch Denzinger, aaO. 3885.

¹² Vgl. besonders die Intervention von Kardinal Frings, in: AP II-II, pars IV, 638.

¹³ Das wird zum Titel des *Motu proprio* von 1998.

¹⁴ Alberigo / Magistretti, *Synopsis* 296. 45-58.

¹⁵ Das war die Interpretation des Kommentators U. Betti im Jahre 1989 (vgl. Osservatore Romano vom 7. März 1989, 11).

¹⁶ Vgl. C. Theobald, *Le messianisme chrétien. Une manière de s'introduire dans le processus de mondialisation*, in : RSR 86/1 (1998) 77-98.

¹⁷ Vgl. die Regel des Vincent de Lérins, *Commonitorium* 2: „In der katholischen Kirche selbst ist sorgfältig darüber zu wachen, daß man sich an das hält, was überall, immer und von allen geglaubt wird.“

¹⁸ Vgl. C. Theobald, *Les enjeux de la narrativité en théologie*, in: *Transversalités* (Institut catholique de Paris), 59 (Juli/Sept. 1996) 43-62.

¹⁹ Vgl. den Artikel des Sekretärs der Glaubenskongregation: „Bezüglich der Rezeption der lehramtlichen Dokumente und der öffentlichen Meinungsverschiedenheit“, eine Vorwegnahme der Argumentation des jüngsten Kommentars Kardinal Ratzingers zum *Motu proprio* (Osservatore Romano vom 20. Dezember 1996, und DC 94, 1997, 111).

²⁰ Zitiert von G. Ruggieri in: G. Alberigo (Hg.), *Histoire du concile Vatican II*, Bd. 2 (Paris 1998) 409.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach