

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 28 (1981)

Heft: 1-2

Artikel: Verstehen und Verständigung

Autor: Feil, Ernst

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761565>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ERNST FEIL

Verstehen und Verständigung

Zur Problematisierung neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses ¹

Wenn «Verstehen und Verständigung» als Thema im theologischen Kontext auftauchen, mögen sich widersprüchliche Gefühle einstellen; es mag nämlich der Verdacht aufkommen, als würden hier Selbstverständlichkeiten zum Problem gemacht. Ist nicht Verstehen einfach Verstehen einer Mitteilung? Und sind nicht Mißverständnis oder Unverständnis mögliche Störungen in einem eher technischen Sinn, wie eine Telefonverbindung gestört sein kann? Verstehen wäre demnach eine Frage des Sprachverständnisses und Verständigung der zum Verstehen führende Kommunikationsvorgang, zu dem auch der gute Wille gehört.

Wer dieser Meinung ist, muß sich an jene bekannte Geschichte Sören Kierkegaards vom Zirkus-Clown erinnern lassen, die jüngst auch Harvey Cox und Joseph Ratzinger weitererzählt haben ². Geschminkt, wie er für seinen Auftritt ist, wird der Clown beim Ausbruch eines Feuers im Zelt ausgeschickt, Hilfe zu holen und vor dem Übergreifen des Feuers

¹ Dem Text, der am 15.12.1979 abgeschlossen wurde, liegt ein Vortrag auf der Tagung des Männerrings des Bundes Neudeutschland in Nordkirchen vom 2.1.1975 zugrunde, auszugsweise abgedruckt in: Hirschberg 28 (1975) 82–93. Für den Druck wurde er durchgearbeitet, ohne die These zu verändern. Diese Neufassung diene als Grundlage eines Vortrags in der Kath. Akademie in Bayern am 9.3.1980. Ein Teilabdruck erscheint in StdZ 106 (1981) H. 7.

Joachmin Lell verdanke ich den nachträglichen Hinweis auf einen Vortrag von Gerhard EBELING, Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen, gehalten im Rahmen einer gleichlautenden Ringvorlesung an der Universität Zürich im WS 66/67, in: ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 468–483.

² Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das katholische Glaubensbekenntnis (dtv 4094), München 1971, 13, mit Hinweis auf Harvey Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart-Berlin ²1967, 265.

auf das Dorf zu warnen; je intensiver er mitzuteilen versucht, daß es brennt, umso mehr erntet er Applaus und Gelächter, glaubt doch jeder, daß es keineswegs tatsächlich brennt, sondern daß es sich um einen glänzenden Werbetrick handelt. Erst als es zu spät ist und das Feuer schon auf das Dorf übergegriffen hat, gehen den Zuhörern die Augen auf. Was ist also, wenn ein Clown tatsächlich um Hilfe ruft? Wovon hängt ab, daß wir ihn richtig verstehen? Jedenfalls ist Verstehen mehr als Erfassen einer verbalen Mitteilung, es ist Erfassen einer Situation, einer Realität, einer Person, ohne daß dieses Erfassen eindeutig aus den Worten allein erfolgt.

Es ist daher nicht zufällig, daß wir von Verstehen in sehr verschiedenen Ebenen sprechen. «Verstehen und verstehen ist also zweierlei?» fragt Kierkegaard völlig zu Recht:

«Es ist gleichzeitig zum Lachen und zum Weinen, sowohl alle diese Versicherungen, das Höchste verstanden und begriffen zu haben, als auch die Virtuosität, mit der viele in abstracto es darzustellen wissen, in einem gewissen Sinne ganz richtig – es ist gleichzeitig zum Lachen und zum Weinen, wenn man so zusieht, daß all dieses Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben der Menschen ausübt, so daß dieses nicht entfernt ausdrückt, was sie verstanden haben, sondern eher das Gegenteil davon»³.

Verstehen in dem Sinn, über die für das Leben des Menschen wichtigen und zentralen Dinge durchaus verständlich sprechen zu können, ist demnach noch nicht Verstehen; erst die Realisierung der verständigen Rede vom Höchsten ist eigentlich Verstehen.

Diese Ebene des Verstehens umfaßt unser Wort, wenn wir es darauf anwenden, daß Menschen, etwa Liebende, «sich verstehen», womit mehr als ein durch verbale Kommunikation erreichbares Verstehen gemeint ist, innerhalb dessen verbales Verstehen letztlich überhaupt möglich ist.

Einem solchen Verstehen entsprechend, ist Verständigung in unserem Zusammenhang nicht allein als verbale oder intellektuelle Bemühung verstanden, sondern als Versuch, der uns im Ganzen betrifft, hautnäher und unausweichlicher als jene oft angesprochene «Völkerverständigung», die wichtig ist, über die aber um so leichter zu sprechen ist, je weniger wir sie alltäglich realisieren können, wie ja auch jene Solidarität mit den «Unterdrückten» um so leichter angesprochen werden kann, je weiter diese von uns entfernt sind. Verständigung meint dies auch, zuvor aber das schwierige und nie endgültig gelingende, gleichsam alltägliche

³ Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, II A a.

Bemühen um Verständigung, auch und gerade dann, wenn Verstehen so schwer oder gar unmöglich erscheint oder tatsächlich ist.

Die Problematik von Verstehen und Verständigung zeigt sich, wenn Menschen einander mit Worten nicht mehr erreichen können, wenn sie miteinander nicht mehr sprechen können. Jeder dürfte hier seine Erfahrungen gemacht haben, sowohl als Beobachter wie auch als Betroffener. Wenn Partner einer Freundschaft und erst recht einer Ehe, wenn Mitglieder einer Familie, aber auch einer Ordensgemeinschaft oder Glaubensgemeinschaft wie der Kirche einander nicht mehr verstehen und mit Worten nicht mehr erreichen können, stehen wir vor dem Problem, um das es hier geht.

Kommunikationskonflikte dieser Art sind bis zu einem gewissen Grad unvermeidlich und infolgedessen normal, da sie sich aus menschlichen Entwicklungs- und Reifungsvorgängen ergeben. In diesem Sinne normal sind daher vor allem Konflikte, die als Generationskonflikte bezeichnet werden können. Wachstums-, Entwicklungs- und Reifungs-«krisen» geben Anlaß zu der Annahme, daß sie sich überwinden lassen.

Nachhaltig erschwert und nicht selten unlösbar werden diese Konflikte, wenn sie nicht nur in der Auseinandersetzung verschiedener Positionen bzw. Generationen bestehen, die im Grunde in derselben Welt leben, sondern darüber hinaus in einer grundlegenden Lebens- und Verstehensdifferenz, die ebensowohl rationale wie emotionale Aspekte hat. Diese Differenz ergibt sich vor allem, wenn die nachfolgende Generation zugleich in eine andere Welt hineinwächst, die von der älteren Generation, abgesehen von den wenigen Protagonisten, die sie mit herbeigeführt haben, nicht mehr verstanden wird, es sei denn als Untergang, als Katastrophe. In einem so verschärften grundlegenden Konflikt befinden sich gegenwärtig viele, und das nicht zuletzt im Bereich christlichen Glaubens, in dem verschiedene Weisen des Glaubensverständnisses und auch der Glaubenserfahrung nebeneinander bestehen und nicht selten miteinander im Widerstreit liegen. Es ist schon viel erreicht, wenn wir ein Stück weit diese Auseinandersetzung verstehen und uns in ihr miteinander zu verständigen suchen, wenn wir eine volle Übereinstimmung verschiedener Verstehensweisen nicht mehr erreichen können. Sich in der Auseinandersetzung um ein verschiedenes Welt- und Glaubensverständnis aufgrund des einen Glaubens zu verstehen und miteinander zu verständigen, muß unsere Aufgabe sein. Es versteht sich, daß diese Auseinandersetzung nicht selten sehr schmerzlich ist, daß sie vor allem für die schmerzlich ist, die sich immer mehr unterlegen und isoliert fühlen. Es ist

daher wohl mehr für die Vertreter einer nachwachsenden Position bzw. Generation ein Trost, wenn folgende Erfahrung zutrifft:

«Dabei hatte ich Gelegenheit, eine, wie ich glaube, bemerkenswerte Tatsache festzustellen. Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß ihre Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist.»

Diese Aussage, die man wohl einem Theologen oder Geisteswissenschaftler, nicht aber einem Naturwissenschaftler zutrauen würde – sie stammt von Max Planck ⁴ –, dient uns in doppelter Hinsicht als Motto: Einmal drückt sie eine generelle, also auch für die Theologie und sogar für den Glauben zutreffende Erfahrung aus. Zum anderen aber ist sie Veranlassung, unser Thema aus seiner besonderen theologischen Zuspitzung herauszunehmen und als generelles Phänomen zu würdigen. Wenn ein Wandel von Vorstellungen im Glauben verständlicherweise als höchste Zuspitzung einer Krise erfahren wird, so ist diese Erfahrung durchaus nicht auf den Glauben beschränkt, wie eine eingehendere Würdigung des Wandels auch des naturwissenschaftlichen Verstehens zeigen kann. Wenn wir nämlich Bedingungen und Weisen naturwissenschaftlichen Verstehens und der Verständigung zwischen Anhängern und Verfechtern verschiedener naturwissenschaftlicher Grundkonzeptionen berücksichtigen und dadurch in den Stand gesetzt werden, menschliches Verstehen am Modell naturwissenschaftlichen Verstehens unserer Zeit besser zu verstehen, so besteht die Chance, daß wir ein wenig mehr Verständnis für die Situation des Glaubens und der Theologie aufbringen.

I. WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE PROBLEMATISIERUNG NATURWISSENSCHAFTLICHEN VERSTEHENS

Erscheint uns menschliches Verstehen auf den ersten Blick als unproblematisch, so gilt dies erst recht für naturwissenschaftliches Verstehen, wenn wir unser Empfinden befragen. *More geometrico*, d. h. mit mathematischer Klarheit und Einfachheit, Voraussetzungslosigkeit und Sicherheit zu argumentieren, war durch und seit René Descartes

⁴ MAX PLANCK, *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, J. A. Barth-Verlag, Leipzig ²1948, 22.

(1596–1650) Kriterium der Wissenschaftlichkeit schlechthin. Nur was sich *more geometrico* durchführen ließ und läßt, durfte und darf, weitverbreiteten Positionen zufolge, bis heute den Anspruch auf den Titel «Wissenschaft» erheben. Es versteht sich, daß unter dieser Voraussetzung Theologie nicht Wissenschaft genannt werden darf, im Gegensatz übrigens zu Descartes, der meinte, die Existenz Gottes sei zu beweisen «mindestens ebenso gewiß, wie irgendein geometrischer Beweis es sein kann»⁵.

Dieses der Wissenschaft als «Leitwährung» dienende Erkenntnisideal «*more geometrico*» erschien in sich problemlos. Es schien die Klarheit und Sicherheit zu gewährleisten, die zuvor von der Theologie geleistet wurde, welche in sich selbst als klar, einfach und absolut wahr und infolgedessen unwandelbar erschien, da ja Gott selbst absolut einfach, wahr und unwandelbar ist. Wenn nicht alles täuscht, ist das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal als Säkularisierung dieser theologischen Konzeption anzusehen; es diene vor allem dazu, das Erbe theologischer Legitimations- und Fundierungsaufgaben anzutreten, nachdem die Befreiung von theologischen Legitimationen gelungen schien, deren es bei Descartes selbst noch bedurfte, wenn für ihn die Existenz eines bösen Geistes auszuschließen und die Existenz des «allgütigen Gottes» anzunehmen ist⁶. Erst in der Folge wurde dieser hermeneutische Zirkel zwischen «Glauben» und «Wissen» aufgegeben zu Gunsten der Suche nach einer *more geometrico* verfahrenen Universalwissenschaft, die letztlich exklusive Legitimationsfunktionen wahrzunehmen hatte. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, daß schon für Descartes die gesuchte Universalwissenschaft dazu dient, daß «in den einzelnen Vorfällen des Lebens der Verstand dem Willen vorschreibe, was zu wählen sei»⁷.

Inzwischen dürfte die optimistische Hoffnung bezüglich der Mathematik als Universalwissenschaft nicht mehr ungetrübt sein. Denn gegen-

⁵ Vgl. René DESCARTES, *Discours de la Méthode* IV, hg. v. L. Gäbe (PhB 261), Hamburg 1964, 61. – Sachlich vgl. ders., *Regulae ad directionem ingenii* II, hg. v. H. Springmeyer, L. Gäbe und H. G. Zekl (PhB 262a), Hamburg 1973, 7 ff. – Daß und in welchem Maße Descartes' Versuche zur Begründung der Gewißheit in Überwindung des sogenannten methodischen Zweifels seinem persönlichen Bedürfnis nach Sicherheit zur Überwindung seines Unsicherheitsgefühls entspringen und dienen, hat z. B. Wolfgang Röd, *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, München 1964, 29, vgl. 12, 54 f., deutlich gemacht.

⁶ René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* I, hg. v. L. Gäbe (PhB 250a), Hamburg 1959, 39; vgl. vor allem III und V, ebd. 61 ff. und 115 ff.

⁷ Ders., *Regulae* I, a. a. O. 5. – Hier, II, 5, ebd. 11, das folgende Zitat im Text.

über der Vorstellung, daß Arithmetik und Geometrie «allein mit einem so reinen und einfachen Objekt umgehen, daß sie gar nichts voraussetzen, was die Erfahrung unsicher machen wird», sind mindestens hinsichtlich der Einfachheit des Gegenstandes beträchtliche Zweifel entstanden; und seit den Untersuchungen vor allem von Kurt Gödel ist eine Grundlagenkrise in Logik und Mathematik entstanden, da «Mathematiker mit rein mathematischen Methoden gezeigt haben, daß es mathematische Probleme gibt, welche nicht mit dem Rüstzeug der rechnenden Mathematik behandelt werden können»⁸. Vollends in den Naturwissenschaften kann von klar und einfach so nicht mehr die Rede sein. Das hindert allerdings nicht daran, daß wir wohl immer noch von dieser neuzeitlichen Einschätzung der Klarheit und Einfachheit von Mathematik und Naturwissenschaften ausgehen, wie sie mindestens bis vor kurzem in der Schule weithin verbreitet worden ist.

Die Korrektur des ursprünglichen Leitbildes naturwissenschaftlichen Verstehens läßt sich mit jener Anekdote von Antoine de Saint-Exupéry verdeutlichen, in der ein türkischer Astronom auf einem Kongreß die Entdeckung eines Asteroiden mitteilte, ohne daß ihm geglaubt wurde; erst als er Jahre später in einem europäischen Anzug, den zu tragen inzwischen unter Todesstrafe vorgeschrieben worden war, seinen Vortrag wiederholte, gaben ihm alle recht. Daß dies nicht nur eine gut erfundene Geschichte ist, mag folgende Begebenheit zeigen: John William Strutt Lord Rayleigh (1842–1919) reichte, als er bereits einen Namen als Physiker erworben hatte, ein zufällig nicht namentlich gekennzeichnetes Manuskript über einige Paradoxa in der Elektrodynamik zum Druck ein, das als Arbeit eines Paradoxisten abgelehnt wurde; als der Name auf dem Manuskript nachgetragen worden war, wurde es mit weitschweifigen Entschuldigungen angenommen⁹. Was Exupéry nicht ohne Ironie zum Ausdruck gebracht hat, ist hier bitterer Ernst: Ob eine naturwissenschaftliche Ansicht angenommen oder mindestens diskutiert wird, hängt durchaus nicht allein an der sachlichen Argumentation, sondern auch an verschiedenen anderen Umständen, so etwa der Argumentationsweise (ob sie publikumswirksam ist) oder der

⁸ Hans HERMES, *Aufzählbarkeit, Entscheidbarkeit, Berechenbarkeit*, Berlin ²1971, VI, zit. bei: Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf (1976), 90.

⁹ Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962, ²1970) (stw 25), Frankfurt ³1978, 235 Anm. 10.

Person des Argumentierenden (ob er – aus welchen Gründen auch immer – bekannt ist).

Es läßt sich also jene weithin stillschweigend vorausgesetzte Annahme mit einem Fragezeichen versehen, als ginge es in den Naturwissenschaften wie in der Wissenschaft überhaupt, die ja *more geometrico* durchzuführen ist, «sachlich» bzw. «objektiv» zu; statt dessen geht es freilich nicht «unsachlich» bzw. «subjektiv» zu, sondern «menschlich», und dies nicht im Sinne von «menschlich allzu menschlich» bei Friedrich Nietzsche, sondern im Sinne von «durch die Konstitution des Menschen bestimmt». Die neuzeitlich so wirksame Trennung von objektiv und subjektiv ist aufzugeben zu Gunsten einer Betrachtungsweise, die auch die Naturwissenschaften als vom Menschen betriebene und von seinen Konditionen bestimmte Wissenschaften begreift. Als wesentlich für diesen Aspekt hat sich in letzter Zeit die Forschungsgemeinschaft erwiesen, von deren Entscheidung abhängt, was überhaupt als wissenschaftlich gelten (Alchimie, Parapsychologie), was im Rahmen einer Wissenschaft untersucht und wie methodisch vorgegangen werden kann.

Die Bestimmung der Naturwissenschaften durch die Konditionen des Menschen läßt sich zunächst an der Möglichkeit «verfrühter Entdeckungen» belegen¹⁰. Verfrüht werden Entdeckungen genannt, die sich nicht in der Zeit ihrer Entdeckung durchzusetzen vermögen, sondern u. U. erst sehr viel später. Die bekannteste dieser verfrühten Entdeckungen ist die Bewegung der Erde um die Sonne, die schon griechische Astronomen gemacht haben, formuliert vor allem von Aristarch von Samos (ca. 310–230 v. Chr.); statt dessen setzte sich das später von Hipparch und vor allem von Ptolemäus (ca. 100–160 n. Chr.) formulierte geozentrische System durch¹¹. Anfänglich keineswegs unwidersprochen und nur sehr zögernd fand Jahrhunderte später das Kopernikanische Weltbild allgemeine Anerkennung. Die Beispiele verfrühter Entdeckungen ließen sich mehren. Hingewiesen werden soll hier noch auf die Entdeckung der Vererbungsgesetze durch Gregor Johann Mendel (1822–1884), die einige Jahrzehnte später zum zweiten Mal entdeckt wurden, als sich einige

¹⁰ Gunther S. STENT, Verfrühtheit und Einzigartigkeit bei der wissenschaftlichen Entdeckung, zit. nach der verkürzten Fassung in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 29.12.1971.

¹¹ Vgl. Carl-Friedrich VON WEIZSÄCKER, Die Tragweite der Wissenschaft I: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, Stuttgart 31971, 96–106.

Aspekte der Biologie so weit geändert hatten, daß die Entdeckung Resonanz finden konnte¹². Aufsehererregender war, daß eine einschneidende Entdeckung molekularer Grundlagen der Vererbung durch Oswald Avery 1944 in ihrer Bedeutung nicht erkannt wurde¹³.

Es ist also keineswegs unmittelbar einsichtig, welche Entdeckungen tatsächlich als solche anerkannt und damit wegweisend werden, wie es auch schwer zu ergründen ist, welche Umstände die Anerkennung von Entdeckungen verhindern. Es können dies sehr äußerliche, in der Person des Forschers liegende Gründe sein; vermutlich hängt die geringe Beachtung der eben genannten Entdeckung an der persönlichen Zurückhaltung ihres Entdeckers Avery. Wichtig dürften die massiven Widerstände der Kollegenschaft sein, wenn eine vorherrschende Forschungsrichtung durch eine Entdeckung gefährdet wird; in dieser Situation ist es möglich, daß ein Forscher seine wissenschaftliche Reputation aufs Spiel setzt, wenn er auf seiner Entdeckung besteht, wie dies für die Entdeckung der Anlagerung von Gasen an festen Oberflächen durch Michael Polanyi (um 1914) geschah; diese Entdeckung wurde erst Jahrzehnte später gewürdigt. Im Rückblick äußert dieser Forscher, daß die Anerkennung seiner Entdeckung zunächst gar nicht möglich war:

«Zu jeder Zeit muß es eine allgemein vorherrschende wissenschaftliche Sicht von der Natur der Dinge geben, in deren Licht die Forschung von den Mitgliedern der wissenschaftlichen Welt gemeinsam ausgeübt wird. Die strenge Mutmaßung, daß jeder Augenschein, der zu dieser Sicht in Widerspruch steht, falsch sei, muß gelten. Ein derartiger Augenschein muß auch dann ignoriert werden, selbst wenn das nicht vertretbar ist, in der Hoffnung, daß er sich als falsch oder irrelevant herausstellen werde.»

Man wird also hier von einer solchen wissenschaftlichen Überzeugung sprechen müssen, wie sie anderweitig als Glaubensüberzeugung zu qualifizieren ist, insofern ein Forscher bis zum äußersten dieser seiner wissenschaftlichen Überzeugung verpflichtet ist, da auf ihr die Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis beruht.

Erst in extremen Situationen kann diese Überzeugung aufgegeben werden, und das nur aufgrund einer «Konversion»¹⁴ zu einer neuen wissenschaftlichen Überzeugung. Den Wechsel zu einer solchen neuen Kon-

¹² Gunther S. STENT, a. a. O.

¹³ Ebd. – Hier auch die folgenden Mitteilungen und das folgende Zitat im Text.

¹⁴ Thomas S. KUHN, a. a. O. 162. – Hier auch die folgenden Belege im Text.

zeption hat Max Planck in dem eingangs genannten Zitat ausgedrückt, zugleich aber die Unmöglichkeit, daß ihn jeder mitvollziehen kann (162). Die Erfahrung Plancks ist ihrerseits ja nicht singulär, hat doch ganz ähnlich Charles Darwin (1809–1882) festgestellt, er erwarte «keineswegs auch die Zustimmung solcher Naturforscher, deren Geist von Tatsachen erfüllt ist, die sie jahrzehntelang von einem entgegengesetzten Standpunkt aus ansahen»; er sehe aber vertrauensvoll in die Zukunft, denn: «Junge, aufstrebende Naturforscher werden unparteiisch die beiden Seiten der Frage prüfen können» (162).

Aus einer Fülle vergleichbarer Erfahrungen hat Thomas S. Kuhn in seiner Studie «Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen» eine wissenschaftshistorisch belegte These zur Wissenschaftstheorie zusammengetragen, die eine intensive Diskussion ausgelöst hat. Sie geht davon aus, daß in den Naturwissenschaften eine bestimmte Grundkonzeption unbestritten übernommen und als Voraussetzung weiterer Forschung angenommen wird, wenn sie sich erst einmal durchgesetzt hat. Erst wenn eine solche Grundkonzeption an ihre Grenzen stößt, weil sie eine hinlängliche Zahl von fundamentalen Widersprüchen nicht mehr auflösen kann, haben Versuche einer Neukonzeption eine Chance. Ist eine Neukonzeption vorgeschlagen, entsteht eine heftige Diskussion. Ob sie sich dann durchzusetzen vermag, hat eine Reihe in sich sehr verschiedener Gründe. Neukonzeptionen vermochten nach Kuhn nur Forscher zu entwickeln, die noch jünger sind oder noch nicht sehr lange in dem betreffenden Gebiet arbeiteten (103, 162, 177); wer zuviel in eine bestimmte Forschungskonzeption investiert hat, kann an den Grundlagen seiner Forschung nicht mehr rütteln.

Innovationen, die zunächst und nicht selten für lange Jahre auf heftige Widerstände stoßen, werden auch in anderen Wissenschaften meist von jungen Forschern angestoßen, wie sich etwa für die Nationalökonomie zeigen läßt ¹⁵. Daß es sich hier um ein durchgängiges Phänomen handeln dürfte, haben instruktive Untersuchungen von Herbert Schöffler über die Reformation gezeigt ¹⁶: An der neuen, von keiner Tradition geprägten oder belasteten Universität Wittenberg mit einem durchweg äußerst jungen Lehrkörper – Philipp Melanchthon hielt mit

¹⁵ Ludwig MISES, *Grundprobleme der Nationalökonomie*, Jena 1933, 171. Für diesen Hinweis danke ich Karl Homann.

¹⁶ Herbert SCHÖFFLER, *Wirkungen der Reformation. Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland*, Frankfurt 1960, 105–188, hier bes. 130 f., 123.

21 Jahren seine Antrittsvorlesung über die Neuordnung der Studien! – war die Reflexion theologischer Neuansätze möglich, die sich dann als grundlegend erweisen und durchsetzen sollten, während die theologischen Gegner vor allem an altehrwürdigen Fakultäten wie Köln, Löwen und Paris durchweg sehr viel älter, nämlich an 60 Jahre alt waren. Durch diese Hinweise kann die These, daß grundlegende Innovationen in den Naturwissenschaften von jüngeren Forschern vorgelegt werden, nachhaltig erhärtet werden.

Welche Erfahrungen mit solchen grundlegenden Neuformulierungen verbunden sind, läßt sich bei Albert Einstein ersehen: «Es war, wie wenn einem der Boden unter den Füßen weggezogen worden wäre, ohne daß sich irgendwo fester Grund zeigte, auf den man hätte bauen können» (96). Geling eine Neuformulierung wie bei Nikolaus Kopernikus (1473–1543) oder Einstein, waren diese Hypothesen zunächst nicht nur völlig ungewohnt, sondern auch noch vielfach ungesichert; oft folgten erst sehr viel später Interpretationen der Wirklichkeit aufgrund der gelieferten Theorie, die den Charakter empirischer Bestätigung der Theorie tragen und damit zu ihrer Durchsetzung beitrugen. Es geht daher auch in den Naturwissenschaften, wie Kuhn formuliert, nicht einfach um Beweis und Irrtum:

«Die Übertragung der Bindung von einem Paradigma auf ein anderes ist eine Konversion, die nicht erzwungen werden kann. Lebenslanger Widerstand, besonders von solchen, deren produktive Laufbahn sie einer älteren Tradition normaler Wissenschaft verpflichtet hat, ist keine Verletzung wissenschaftlicher Normen, sondern ein Hinweis auf das Wesen der wissenschaftlichen Forschung selbst. Der Ursprung des Widerstands ist die Gewißheit, daß das ältere Paradigma letztlich alle seine Probleme lösen werde, daß die Natur in die vom Paradigma gelieferte 'Schublade' hineingesteckt werden könne. Zwangsläufig erscheint diese Gewißheit zu Zeiten von Revolutionen als starrköpfig und töricht, wie sie es mitunter auch wirklich wird. Aber sie ist mehr als dies. Die gleiche Gewißheit ist es, welche die normale oder rätsellösende Wissenschaft möglich macht» (162).

Ernst gemeint ist es daher, wenn Kuhn von einem «Glauben» (168) spricht, mit dem eine wissenschaftliche Grundüberzeugung festgehalten wird. Wird dieser naturwissenschaftliche «Glaube» erschüttert und infolgedessen die Suche nach einer neuen Gestalt dieses Glaubens erforderlich, entsteht eine Phase tiefgreifender Verunsicherung analog zu einer «Glaubenskrise» im theologischen Sinn. Erst nach der Überwindung dieser Phase breitet sich die Erfahrung aus, wieder festen Grund gefunden zu haben, verbunden mit einer grundlegenden Änderung der Sichtweise.

Eine solche Änderung der Sichtweise hat im Gefolge des Kopernikus vor allem Galileo Galilei (1564–1642) formuliert. Wenn wir unsere gängige Auffassung dieses Vorgangs rekapitulieren, so haben wir den Eindruck, als hätte Galilei für jedermann einsichtig seine Thesen formuliert, so daß es nur Dummheit oder Böswilligkeit sein kann, wenn von ihm verlangt wird, seine Aussagen zurückzunehmen. Wäre freilich das heliozentrische Weltbild so einfach einsehbar gewesen, hätte es sich Jahrhunderte zuvor schon durchsetzen müssen. Erst post festum läßt sich sagen, daß und wie sehr Galilei im Recht war. Daß es zum Konflikt zwischen kirchlichen Institutionen und Galilei kam, lag sowohl an pointiert formulierten Aussagen Galileis als auch an einer veränderten Situation der Kirche; denn es war nach Carl-Friedrich von Weizsäcker eben nicht so, daß Galilei «eine klar erkennbare wissenschaftliche Wahrheit gegen mittelalterliche Rückständigkeit verteidigte. Die Dinge lagen eher umgekehrt: er konnte nicht beweisen, was er behauptete, und die Kirche seiner Zeit war nicht mehr mittelalterlich»¹⁷. Man wird die überzogene Position der Kirche keineswegs für richtig erklären können, sie aber historisch als offensichtlich unrichtig und unrecht beurteilen und damit die Kirche selbst verurteilen zu wollen, ist so einfach nicht möglich.

Wie nicht anders zu erwarten, hat die These von Kuhn heftigen Widerspruch gefunden¹⁸. Sie soll hier auch nicht kanonisiert werden. Selbst wenn man den bei Kuhn tragenden Begriff des Paradigmas so heftig kritisiert hat, daß Kuhn sich zu Präzisierungen entschlossen hat¹⁹, und wenn man den Fortschritt der Wissenschaft nicht revolutionär, sondern evolutionär interpretieren will, wie dies in einer im Ganzen nicht recht verständlichen Gegnerschaft zu Kuhn bei Stephen Toulmin geschieht²⁰, bedeuten doch die Materialien Kuhns und anderer eine

¹⁷ Carl-Friedrich VON WEIZSÄCKER, a. a. O., 113, mit Hinweis auf eine fortschreitende Reduktion der Freiheit des Denkens in der Kirche. Vgl. Walter BRAND-MÜLLER, Der Fall Galiläi – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?, in: StdZ Bd. 182 (1968) 333–342, 399–411.

¹⁸ Vgl. Werner DIEDERICH (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie (Theorie-Diskussion), Frankfurt 1974 (Lit.); Jürgen MITTELSTRASS, Prolegomena zu einer konstruktiven Theorie der Wissenschaftsgeschichte, in: ders., Die Möglichkeit von Wissenschaft (stw 62), Frankfurt 1974, 106–144. Vgl. ferner die anschließend genannte Literatur.

¹⁹ Vgl. dazu das Nachwort KUHNS zur 2. Aufl., a. a. O. 186–221, sowie dessen Aufsatz: Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigma (1974), in: ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (stw 236) Frankfurt 1978, 389–415.

²⁰ Stephen TOULMIN, Menschliches Erkennen I: Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt 1978.

grundlegende Umakzentuierung bisheriger Vorstellungen vom Fortgang der Wissenschaft. Insbesondere die wissenschaftsgeschichtlichen Beispiele für die Bedeutung von Forschergemeinschaften für den Fortgang der Wissenschaft zwingen zu der Konsequenz, daß dieser Fortgang nicht allein durch logische und mathematische Operationen erfolgt. Für unseren Zusammenhang ist wesentlich nicht so sehr die als Apologie diskreditierbare Rückfrage an heutige Positionen der Wissenschaftstheorie, mit welchem Recht sie der Theologie den Charakter einer Wissenschaft absprechen; wesentlich ist vielmehr die Frage, welche Konsequenzen sich aus diesen Materialien für ein theologisches Glaubensverständnis ergeben ²¹, wenn die Geschichtlichkeit des Glaubens und der Theologie als höchst problematisch empfunden werden. Inzwischen kann auch die Geschichtlichkeit naturwissenschaftlichen Verstehens als eines von der Generationenfolge abhängigen Verstehens nicht mehr übersehen werden. Früher als für die Naturwissenschaften ist für den Glauben und die Theologie die Frage unabweisbar geworden, ob mit Kategorien wie «klar, einfach und unwandelbar» die inzwischen erfahrbar gewordene Realität des Glaubens hinlänglich interpretiert werden kann.

Resümieren wir diese kurzen Hinweise, so ergibt sich folgendes: die Schule, aber nicht weniger das normale Durchschnittsbewußtsein vermitteln immer noch den Eindruck, als seien mindestens die Naturwissenschaften in sich klar und einsichtig, wovon die Lehrbücher zeugen, die ja den Anschein der Problemlosigkeit erwecken ²². Auch ist die Vorstellung verbreitet, daß unter der Annahme einer Trennung von «Glauben» und «Wissen» sich Wissenschaft exklusiv durch «rationale» Argumentationsverfahren, wenn schon nicht durch experimentelle Verifikationsmöglichkeiten bestimmen lasse. Mehr als bisher, etwa durch Karl Poppers Hinweis auf den von ihm irrational genannten «Glauben an die Vernunft» ²³, sind durch die vorherigen Beobachtungen diese Ansichten grundlegend zu revidieren. Auch nicht zuletzt die Naturwissenschaften schreiten nicht fort nach einem Modell in sich klarer und einfacher Wissensschritte. Das sich seit Descartes durchhaltende Konzept *more geometrico* verfahren der Wissenschaft ist eher einer Hoffnung des Menschen entsprungen, wie es auch letztlich mehr von einem Glauben getra-

²¹ Helmut PEUKERT, a. a. O. 134–144.

²² Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, bes. 149 ff.

²³ Karl R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II*, München 1975, 284.

gen ist; dabei darf nicht übersehen werden, daß die Klarheit und Einfachheit und die aus ihr erwachsende Sicherheit in den Jahrhunderten zuvor Charakteristika jener Theologie gewesen sind, die menschliches Welt- und Selbstverständnis begründete. Wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß eine solche Art Glaubens- und Hoffnungsgewißheit sich in dieser neuzeitlichen Konzeption von Wissenschaft ausdrücken. Freilich gilt es zu sehen, daß auch diese «Hoffnung» und dieser «Glaube» mindestens gegenwärtig nicht mehr unangefochten ist.

Die Verunsicherungen, die im Heraufziehen neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Verstehens für ein Verständnis christlichen Glaubens entstanden sind und als Argumente gegen diesen Glauben verwandt wurden, lassen sich damit als Probleme dieses neuzeitlichen Verstehens selbst erkennen. Es besteht keine Möglichkeit mehr, Schwierigkeiten dieser Art allein dem Glaubensverständnis anzulasten.

Es liegt auf der Hand, daß die zuvor skizzierten Aspekte fern aller apologetischen Absicht für den Glauben und die Theologie von erheblicher Bedeutung sind. Daß die neuzeitlichen Umorientierungen des Weltverständnisses nicht nur im politischen und weltanschaulichen Bereich, sondern auch im naturwissenschaftlichen Bereich, den man doch für erschütterungsfrei gehalten hatte, erfolgen, weist auf ein Strukturmoment menschlichen Lebens, Erfahrens und Verstehens überhaupt hin. Daß diese Umorientierungen den Glauben vor erhebliche Schwierigkeiten stellen, erfahren wir gegenwärtig allenthalben. Die Kenntnis entsprechender Schwierigkeiten auch im naturwissenschaftlichen Verstehen kann eine Hilfe sein, in Umorientierungen erfahrene Orientierungslosigkeit des Glaubens besser zu verstehen.

II. VERSTEHEN UND VERSTÄNDIGUNG

ANGESICHTS DER GESCHICHTLICHKEIT DES GLAUBENS

A. Beispiele geschichtlichen Versagens

Zu den fundamentalen, als besonders problematisch empfundenen Erfahrungen der Neuzeit gehört die Geschichtlichkeit, bringt sie doch allenthalben bisher unbewältigte Legitimationsprobleme mit sich. Als äußerst problematisch ist diese Erfahrung der Geschichtlichkeit aber für den christlichen Glauben empfunden worden, da vom Glauben absolute Endgültigkeit und Unüberholbarkeit angenommen wurde. Nach Lösungs-

versuchen anhand der Annahme einer «Übergeschichtlichkeit» des Glaubens sucht man inzwischen vielfach einen unwandelbaren «Kern» von einer wandelbaren, geschichtlich sich ändernden Schale, Form oder Gestalt zu trennen. Seit sich diese Annahme gleichfalls als problematisch erkennen läßt, ergeben sich neuerdings fundamentale Probleme für das Selbstverständnis des Glaubens.

Die Erkenntnis der fundamentalen Geschichtlichkeit des Menschen und damit des Glaubens wurde darin als Bedrohung erfahren, daß sie als Relativismus erschien, der keinen Ausweg zuließ. Nicht zuletzt deswegen wurde die Geschichtlichkeit für den Glauben zurückgewiesen, nachdem sie als Argument gegen ihn verwandt worden war. Erst nach der spezifisch neuzeitlichen Erfahrung und Erkenntnis der Geschichte wurde die Ablehnung der fundamentalen Geschichtlichkeit überhaupt möglich und zugleich besonders problematisch. Damit konnten grundlegende Aufgaben des Glaubens, sich jeweils in einer geschichtlich sich wandelnden Situation zu realisieren, nicht entsprechend wahrgenommen werden. Um die in geschichtlicher Umorientierung auftretenden Schwierigkeiten zu verstehen und eine Verständigung zu fördern, sollten die voraufgegangenen Überlegungen zum naturwissenschaftlichen Verstehen dienen. Sie bieten somit eine Folie für die zu charakterisierenden Beispiele in Geschichte und Gegenwart, in denen fundamentale Verstehens- und Verständigungsaufgaben gestellt waren und sind.

Die naturwissenschaftlichen Verstehensprobleme verdeutlichen auch, daß fundamentale Verstehensprobleme in Phasen notwendiger Neuorientierung auch dann auftreten, wenn schuldhaftes Versagen mit Sicherheit ausgeschlossen ist; die folgenden Beispiele lassen deswegen keine Rückschlüsse auf ethisch zurechenbares Versagen zu.

1. Zum Ritenstreit

Als paradigmatisch für fundamentale Probleme des Verstehens und für das Scheitern einer Verständigung kann der Ritenstreit angesehen werden, der anläßlich der Vermittlung christlichen Glaubens in China im 17. und 18. Jh. entstanden war²⁴; in ihm ging es nicht einfach um eine «Akkomodation» (so die bisher übliche Benennung), nämlich um eine «Angleichung» von christlichem Glauben und chinesischer Kultur, son-

²⁴ Vgl. den instruktiven Überblick bei Klaus SCHATZ, Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jhs. in: *StdZ* 104 (1979) 593–608 (Lit.!).

dern vielmehr um eine «Inkulturation», nämlich die Gestaltung christlichen Glaubens in einer ihm bislang völlig fremden Kultur.

Mit der Chinamission sah sich der christliche Glaube erstmalig seit der Antike einer alten und hochentwickelten und zugleich völlig anderen und durch keine Tradition mit ihm verbundenen Kultur gegenüber, die sich als dem Christentum keineswegs unterlegen empfand, sondern ihm wie allem Fremden abweisend entgegentrat. Damit war eine neue Konstellation gegeben, die den christlichen Glauben zudem in einer problematischen inneren Situation betraf, nämlich zugleich mit dem Wachsen der bekannten Welt nach außen durch die Entdeckungen bislang unbekannter Kontinente mit den Folgeproblemen der Reformation beschäftigt zu sein, die eine innere Spaltung der Christenheit des Abendlandes bedeutete. Daß der Übergang aus den aramäisch-alttestamentlichen Anfängen in griechisch-hellenistische Sprach- und Lebensform²⁵ heftige Auseinandersetzungen gebracht hatte, von denen die Apostelgeschichte verschiedentlich Zeugnis gibt (vgl. z.B. das Apostelkonzil, Apg 15), wurde nach ihrer Überwindung nicht mehr entsprechend wahrgenommen. Die Übersetzung aus dem als Weltsprache fungierenden Griechisch in andere für die Verkündigung des Glaubens wichtige Sprachen war in der alten Kirche eine Selbstverständlichkeit, wie die verschiedenen Liturgien und Bibelübersetzungen belegen; so kann es nicht überraschen, daß es in dieser frühen Zeit auch eine Bibelübersetzung in eine germanische Sprache gegeben hat, nämlich durch den westgotischen Bischof Ulfila (311–388). Das Lateinische erreichte als Kirchensprache Rom von Nordafrika her erst im Laufe des 4. Jhs.; zuvor war auch in Rom das Griechische üblich, in dem Paulus auch seinen Brief an die Römer abgefaßt hat. Erstmalig mit der Missionierung des Westens, der Kelten und der Germanen von Italien aus, wurde nicht mehr die Volkssprache für Liturgie und Schrift verwendet, sondern die zuvor durch die Römer verbreitete lateinische Sprache, die im Frankenreich als alleinige Schriftsprache auch im weltlichen Bereich verwandt wurde²⁶. Nachdem die in der Reformation aufgekommene Auffassung von der alleinigen Zulässigkeit der Volkssprache im Tridentinum zurückgewiesen war, konnten weder im Mittel-

²⁵ Dieser Übergang wird inzwischen nicht selten mit der simplifizierenden Chiffre «Hellenisierung» als Abfall vom hebräisch-biblischen Ursprung gewertet.

²⁶ Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, I, Wien 1958, 107; hier auch der Hinweis, daß deutsche Kleriker sich dagegen verwahrten, daß bei der Slawenmission die römische Messe in slawischer Sprache gehalten wurde.

alter vorhandene Bibelübersetzungen noch gegen dessen Ende entstandene Übersetzungen des Missale in die jeweiligen Landessprachen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – zum Zuge kommen²⁷; Alexander VII. hatte 1661 das Verbot einer Übersetzung des römischen Missale ins Französische ausgesprochen²⁸, das noch 1857 durch Pius IX. erneuert worden ist, ohne daß allerdings dieses Verbot ernstlich urgiert wurde²⁹.

Auf diesem Hintergrund ist also der Ritenstreit zu würdigen: Die «römische» Kirche sah sich durch ihre Infragestellung seitens der Reformation zu intensiven Konsolidierungsbemühungen gezwungen, die fraglos von wesentlicher Bedeutung waren für die Besinnung auf die Sendung der Kirche, die aber doch auch einen Verlust an Realisierungsmöglichkeiten mit sich brachten, konnte doch der Versuch einer landessprachlichen Liturgie nun als «Protestantisieren» angesehen werden; diese wohl unvermeidliche Engführung ist ihrerseits zu sehen im Horizont der viel fundamentaleren Isolierung der «lateinischen» Kirche durch das Schisma von Ost- und Westkirchen im Jahre 1054. War somit die westliche, römische Gestalt der katholischen Kirche nach dieser Trennung entstanden und aus der fruchtbaren Spannung mit östlicher Denk- und Lebensweise entlassen, so erschien nach der Kirchenspaltung durch die Reformation die Verteidigung dieser westlichen, römischen Lebensform prinzipiell notwendig.

Daher bedeuteten die Anfragen durch eine von Rom her erfolgte fernöstliche Mission zugleich fundamentale innere Anfragen, so sehr sie sich zunächst als äußere Anfragen interpretieren ließen; daß bereits im hohen Mittelalter eine Mission bis nach China gekommen war, scheint zu Beginn der neuzeitlichen Mission völlig vergessen worden zu sein. Wenn seit der Übernahme des Lateinischen im weströmischen Reich ein faktisches Junktum zwischen christlichem Glauben und lateinischer Kultur bestand, das wegen der Unterlegenheit anderer Völker die Vermittlung christlichen Glaubens in dieser Ausprägung ermöglichte und sich bis hin zur kolonialisierenden Mission in Lateinamerika fortsetzen ließ, so wurde eben dieses – inzwischen also prinzipiell gewordene – Junktum nun ernsthaft in Frage gestellt.

²⁷ Ebd. 190; vgl. 219. Daß die Übersetzung des lateinischen Meßkanons erst an der Wende zum 20. Jh. vom Index abgesetzt wurde, vermerkt Hans KÜNG, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Wien 1968, 41.

²⁸ Josef Andreas JUNGSMANN, a. a. O. 189.

²⁹ Ebd. 214.

Daß die fernöstliche Mission in China völlig neue Wege erforderlich machte, war somit eine fundamental neue These; sie ist bereits von einem der ersten Jesuiten, der sich um die Organisation und das Konzept der Asienmission höchst verdient gemacht hat, von Alessandro Valignano (1539–1606) formuliert worden: «Der einzige Weg, dort (sc. in China) einzudringen, wird völlig anders sein als der in sämtlichen Missionen dieser Länder bisher benutzte Weg»³⁰. Dieser Weg, den dann der eigentliche Gründer der Chinamission, Matteo Ricci (1552–1610) beschritt, bestand darin, die Teilnahme an den Riten der Totenehrung und an der Ehrung des Konfuzius letztlich nicht als religiöse, sondern als konventionelle Riten anzusehen und ihre Ausübung trotz aller Vorbehalte mindestens vorläufig für die Chinesen zu gestatten, die für den christlichen Glauben gewonnen werden konnten (daher Ritenstreit); die wahre Bedeutung dieses Weges aber bestand in einer fundamentalen Umsetzung christlichen Glaubens in chinesische Denk- und Lebensform. Diesen von Jesuiten trotz zum Teil heftiger interner Diskussionen seit 1583 beschrittenen Weg lehnten Missionare der Bettelorden, die seit 1631 gleichfalls nach China kamen, durchweg als zu weitgehend strikt ab, so wenig sie eine gewisse Verwendung chinesischer Sprache und Vorstellungen für die Verkündigung für unvermeidlich hielten. Der sich aus diesem entgegengesetzten Ansatz entwickelnde heftige Streit führte 1704, 1715 und 1742 zu einem Verbot der jesuitischen Praxis. Die Aufhebung dieses Verbotes 1939³¹ änderte freilich nichts mehr daran, daß die Chinamission durch die Verbote im 18. Jh. eine schwerwiegende Beeinträchtigung erfahren hat, so wenig sich die These halten läßt, daß ohne diese Verbote der Chinamission seinerzeit ein umfassender Erfolg beschieden gewesen wäre.

Für unsere Frage nach dem theologischen Verstehen auf dem Hinter-

³⁰ Zit. nach George H. DUNNE, *Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten*, Stuttgart 1965, 28. – Vgl. hierzu die kritische Rezension von Benno M. BIERMANN, in: *Zs. f. Missions- und Religionswissenschaft* 46 (1962) 296–302; 51 (1967) 381–383. Zur Darstellung von seiten der Dominikaner vgl. ders., *Die Anfänge der neueren Dominikanermmission in China*, Münster 1927. – Über die bei SCHATZ, a. a. O., genannte Lit. hinaus vgl.: Jacques GERNETE, *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine*, in: *Archives de Sc. Sociales des Religions* 18 (1973) Nr. 36, 71–86; Petrus NEMESHEGYI, *Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien. Neue Aspekte des theologischen Pluralismus*, in: *Internationale Theologenkommission (Hg.), Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 180–203.

³¹ George H. DUNNE, a. a. O. 364, 367 f.

grund allgemein menschlicher Verstehensproblematik, wie sie am Beispiel naturwissenschaftlichen Verstehens demonstriert wurde, lassen sich vor allem zwei Gemeinsamkeiten benennen: Einmal wurde sehr früh die Annahme formuliert, daß abweichend von dem bisher auch in der Asienmission beschrittenen Weg (Indien, Japan) in China nun anders vorzugehen sei. Woher läßt sich diese Annahme begründen, daß es nun nötig ist, für die Verkündigung christlichen Glaubens sich grundlegend chinesischer Äquivalente christlicher (lateinischer) Benennungen sowie chinesischer Lebensformen zu bedienen und von hierher christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen, statt die Differenzen dieses Glaubens zum Chinesischen hervorzuheben und dementsprechend eher die Neuheit des christlichen Glaubens gegenüber chinesischer Kultur herauszustellen? Ist dieses Konzept über jeden Zweifel nachweisbar erhaben gewesen? Handelt es sich hier um eine bahnbrechende Annahme? Wie immer ist post festum diese Frage sehr viel leichter zu entscheiden. Und – damit zusammenhängend – läßt sich als weitere Parallele auffassen, daß wie in den Naturwissenschaften und anderen Bereichen fundamentale Neuansätze von solchen entworfen werden, die aus welchen Gründen auch immer erst kürzere Zeit in dem betreffenden Gebiet tätig waren; denn der erst 1540 bestätigte Jesuitenorden, der noch keine traditionsreiche Vergangenheit hatte, beschritt wenige Jahrzehnte später in China Wege, die die viel älteren und auch in der Mission traditionsreichen Bettelorden meinten ablehnen zu müssen. Es scheint die Annahme berechtigt, daß der noch unbelastete Jesuitenorden trotz großer Schwierigkeiten und anhaltender Diskussionen sich im Grunde für eine tatsächliche chinesische Ausprägung christlichen Glaubens entscheiden konnte, daß er auch in Indien eine möglicherweise zu weit gehende Einwurzelung versuchte, während er in Japan nach anfänglichem Optimismus ein Stück weit zurückhaltender verfuhr. Sicher ist zu berücksichtigen, daß es zwischen der japanischen und der chinesischen Jesuitenmission schwere Spannungen und Auseinandersetzungen gab; nicht unerheblich dürften für das Entstehen dieser Spannungen die Differenzen zwischen Portugiesen und Spaniern gewesen sein, die im Gefolge des entstehenden Nationalismus immer stärker geworden waren. Verhängnisvoll wurde dann aber erst, daß neben Versuchen jesuitischer Chinamission nun die Bettelorden mit ihren Bemühungen traten, für die sie sich vor allem durch ihre latein-amerikanischen und philippinischen Missionen qualifiziert glaubten, so daß sie auch jetzt die Kultur und Sprache des betreffenden Landes hintanstellten gegenüber einer weitgehenden Vermittlung dieses Glaubens

in lateinischer Denk- und Lebensweise, und dies gegebenenfalls unter dem militärischen Druck des Königs von Spanien ³².

Als Beleg dafür, daß sie als ältere Orden bereits sehr festgelegt waren, kann angeführt werden, daß die Franziskaner wenige Jahrzehnte nach der Anerkennung ihrer Regel 1223 um 1300 anders verfahren sind; damals nämlich wurde durch Johannes von Montecorvino (1247–1328), den ersten Bischof des späteren Peking, die Mission auf dem Landweg in das damals von den Mongolen besetzte China vorangetrieben und im Zusammenhang damit auch eine mongolische Meßliturgie verwandt ³³.

Daß der Weg der Jesuiten trotz seiner Problematik und Korrekturbedürftigkeit im Grunde richtig gewesen wäre, konnte seinerzeit nicht schlüssig und unbezweifelbar bewiesen werden. Da er keine Annahme fand, muß er als eine «verfrühte» Entdeckung angesehen werden. Daß sich in diesem Streit zwei grundsätzlich verschiedene Konzepte gegenüberstanden, ist eindeutig; und daß sich beide Parteien ohne Verständnis und ohne gebührende Versuche zur Verständigung gegenüberstanden, ist ebenso deutlich. Und daß Rom, von den Bettelorden angerufen, gegen die Riten entschied (1645) und dann, von den Jesuiten angerufen, auf Grund der Erklärung, die Riten seien rein zivil, diese erlaubte (1656), um sie dann erst später endgültig zu verbieten ³⁴, zeigt, wie schwer eine Entscheidung überhaupt war. Dabei dienten auch für die 1622 gegründete Missionskongregation «De propaganda fide», die sich später auf die Seite der Ritengegner schlug, die Maxime, die Riten, Gebräuche und Sitten der Völker nicht zu ändern, «sofern diese nicht ganz klar gegen Glauben und Sitten sind» ³⁵. Aber gerade darin liegt die Schwierigkeit, diese Entscheidung zu treffen, was in concreto gegen Glauben und Sitte ist und was nicht.

2. Die Auseinandersetzungen um reformkatholische Bemühungen: Antimodernismus und Modernismus

Nach dem Ritenstreit können die Auseinandersetzungen zwischen «Modernismus» und «Antimodernismus» zu Beginn dieses Jahrhunderts die Verstehensproblematik verdeutlichen. Während der Ritenstreit durch eine Begegnung mit einer anderen Kultur sozusagen nach außen

³² Ebd. 288.

³³ LThK² II,1065.

³⁴ Ebd. VIII,1323.

³⁵ Klaus SCHATZ, a. a. O. 596.

gerichtet war, ging es nun um den Versuch im Inneren der Kirche, vom christlichen Glauben her eine Öffnung zur Welt vorzunehmen und zugleich wissenschaftliche und weltanschauliche Ansichten und Einsichten für den Glauben und sein Verständnis aufzunehmen, die für das Welt- und Selbstverständnis im westlich-abendländischen Bereich unabweisbar geworden waren. Für den Glauben selbst ging es vor allem darum, das geschichtlich in der Neuzeit entfaltete Geschichtsbewußtsein und die mit ihm zusammenhängende historisch-kritische Methode auch für den Glauben und die Kirche anzuwenden, vornehmlich in der Erforschung des Alten und Neuen Testaments, aber auch in der Geschichte des Glaubens und der Kirche. Diese Versuche erwiesen sich in einer wenig günstigen Situation als dringlich, insofern nämlich nach einer Phase der Aufgeschlossenheit im frühen 19. Jh. (Johann Michael Sailer, 1751–1832; Johann Adam Möhler, 1796–1838) seit der Jahrhundertmitte ein Strukturwandel zu einer zunehmenden Abschließung gegenüber der neuzeitlichen Welt einsetzte³⁶, die auch in politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen wie revolutionären Bemühungen und der Einigung Italiens begründet war und innerkirchlich zum I. Vatikanischen Konzil führte³⁷; dessen Formulierung der Unfehlbarkeit und die parallel erfolgte kirchliche Kanonisierung der neuscholastischen Theologie für die gesamte Kirche im bewußten Überspringen neuzeitlicher Theologie durch den Rückgriff auf die «Theologie der Vorzeit» (Josef Kleutgen, 1853) ließ jede theologische These, die nicht im neuscholastischen Rahmen blieb, als häresieverdächtig erscheinen. Da die Neuscholastik von einer ungeschichtlichen Konzeption der Offenbarung und des Glaubens ausging, zugleich aber die Erforschung der Geschichte des Glaubens, der Bibel und der Kirche unübersehbare Fortschritte gemacht hatte, war ein die Grundlagen betreffender Konflikt über das Verhältnis von Glaube und Geschichte bzw. Geschichtlichkeit vorprogrammiert. Er brach sofort mit beträchtlicher Heftigkeit aus, als einige Theologen in einer merkwürdigen Beibehaltung einer Trennung von Glaube und Geschichte zugleich geschichtswissenschaftliche Methoden kritisch zur Untersuchung der Glaubensvorstellungen einsetzten. Daß sich über diesen Streit bis heute

³⁶ Bernhard WELTE, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jh., in: ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, 380–409.

³⁷ Hermann Josef POTTMEYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jhs., Mainz 1975.

nur mit Mühe handeln läßt, ohne für eine der beiden Fronten Partei zu ergreifen oder zur Parteinahme gezwungen zu sein, erklärt sich nicht nur aus der im Vergleich zum Ritenstreit erheblich größeren zeitlichen Nähe, sondern vor allem daraus, daß hier ein Glaube und Kirche unmittelbar innerlich betreffendes Problem zu verhandeln ist, das bis heute noch nicht adäquat gelöst ist. Die Auseinandersetzungen um eine Liberalisierung der Theologie und um die Aufrechterhaltung einer vorkonziliaren Form des Glaubens, die vor allem durch Erzbischof Lefebvre offen ausgebrochen sind, belegen dies ³⁸.

Autoren, die sich um die Jahrhundertwende mit fundamentalen Anfragen zu Wort meldeten, waren sich von vornherein der grundlegenden Bedeutung ihrer Fragen und auch der durch sie entstehenden Schwierigkeiten in einer defensiv eingestellten Situation bewußt. Bei Alfred Loisy (1857–1940) heißt es, «daß ein bedeutsamer Wechsel in dem Stand der Wissenschaft eine neue Auffassung der alten Formel nötig machen kann»³⁹; George Tyrrell (1861–1909) schreibt in seinem eindrucksvollen Brief beim Ausschluß aus dem Jesuitenorden 1906, «daß es mehr ein Aufeinanderprallen von Systemen und Strömungen als von Personen ist»⁴⁰; und bei Ernesto Buonaiuti (1881–1946) heißt es in einem Text von 1908:

«Ohne Zweifel besteht im Schoße des katholischen Geisteslebens eine Krise, und zwar eine Krise, die sich nicht auf ein einzelnes Dogma beschränkt, sondern sich auf die allgemeine Haltung gegenüber dem herkömmlichen Begriff der Offenbarung und des übernatürlichen wie gegenüber allen von der katholischen Überlieferung dargebotenen Glaubenslehren ausgedehnt hat. Wer von der Voraussetzung ausgeht, die scholastische Auslegung des Christentums sei ein und dasselbe wie dieses, kann im Modernismus, der wesentlich kritisch und antischolastisch ist, die schwerste Gefahr für die Unversehrtheit der christlichen Überlieferung erblicken. Wer dagegen jenseits des Scholastizismus noch andere, auf die Erfahrung des Evangeliums anwendbare Gedankenformen gewahrt, der ist von solch kindischen Ängsten weit entfernt. Die Geschichte lehrt uns, daß die großen, der gegenwärtigen ähnlichen Krisen, wie sie in der Kirche dem Bedürfnis einer Anpassung des Glaubens an bestimmte Formen der Philosophie

³⁸ Vgl. Peter NEUNER, Modernismus und Antimodernismus. Der kirchengeschichtliche Hintergrund der Bewegung um Erzbischof Lefebvre, in: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 36–42.

³⁹ Zit. nach Oskar SCHRÖDER, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz 1969, 59.

⁴⁰ Ebd. 132.

und gesellschaftlichen Gliederung entsprangen, noch immer der Kirche selbst zugute kamen, die aus ihnen mit einem höheren Verständnis ihrer selbst hervorging» ⁴¹.

Es gab in der katholischen Kirche, wie Albert Ehrhard (1862–1940) feststellt, wohl ein einheitliches Dogma, aber keine einheitliche Theologie; es kämpfen vielmehr die scholastische und die moderne um die Vorherrschaft, wobei dieser Kampf schon im Humanismus begann, sich immer mehr zugespitzt hat, «bis er in unseren Tagen den unheilvollen Charakter eines Kampfes auf Leben und Tod angenommen hat» ⁴².

Dabei läßt sich bei manchen Autoren feststellen, daß sie sich wohl der grundlegenden Bedeutung ihrer Frage und ihres Ansatzes sicher waren, nicht aber der Richtigkeit ihrer Vorschläge zur Lösung der Probleme. Loisy's Überlegungen stellen ihn vor die Frage, ob er sich zum Monismus, zum Pantheismus zu bewegen im Begriff ist, und er fügt hinzu: «Ich weiß es nicht. Es sind Worte. Ich versuche über Sachen zu reden. Der Glaube fordert den Theismus, die Vernunft würde zum Pantheismus hin tendieren» ⁴³. Und wenige Wochen vor seinem Tode sagt Tyrrell: «Mein eigenes Werk – das ich als abgeschlossen betrachte – ist es gewesen, eine Frage aufzuwerfen, die zu beantworten mir nicht gelungen ist. Ich bin nicht so eingebildet, daraus zu schließen, daß sie nicht beantwortet werden kann» ⁴⁴. Es darf jedoch die Feststellung Tyrrells verallgemeinert werden, daß sich die an diesem Aufbruch Beteiligten eher in einem Katholizismus der nächsten Generation als in dem der vergangenen beheimatet wissen in einem Prozeß des Wachsens, in dem es um Identität und Veränderung («sameness and variety») geht, wobei Toleranz zwischen den verschiedenen Positionen und Generationen erforderlich ist, da die Wahrheit zwischen ihnen geteilt ist ⁴⁵. Aufs Ganze gesehen waren sie freilich davon überzeugt, daß die alte Theologie – wie eine Aussage

⁴¹ Ebd. 204 f.

⁴² Zit. nach Thomas Michael LOOME, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in modernist research* (Tübinger theologische Studien 14), Mainz 1979, 97; die in dem ausführlichen Text hergestellte lange geschichtliche Tradition bestätigt die These von Thomas S. Kuhn, daß von einer geschichtlichen Situation her die Geschichte auf diese Situation hin bezogen wird. So kontinuierlich war dieser Kampf mit der Scholastik nicht.

⁴³ Zit. nach Peter NEUNER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie* (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 15), München-Paderborn 1977, 293.

⁴⁴ Thomas Michael LOOME, a. a. O. 16, den Beleg vgl. ebd. 11 Anm. 4.

⁴⁵ Ebd. 30.

Tyrrells über das scholastische Inspirationskonzept verallgemeinert werden kann – so tot ist wie die ptolemäische Astronomie ⁴⁶.

Daß diese in sich keineswegs einheitlichen, ganz generellen, etwa auch den literarischen und politisch-gesellschaftlichen Bereich umfassenden Bemühungen ⁴⁷ seitens der kirchlichen Amtsträger und der neuscholastischen Theologen völlig zu Recht als äußerst bedeutsam und nicht unproblematisch, aber zu Unrecht als tödliche Bedrohung empfunden wurden, läßt sich im nachhinein sicher, aber auch sehr viel leichter sagen. So grundlegende Ansichten, daß das ganze Evangelium «mit einer Welt- und Geschichtsanschauung verknüpft (war), die der unsrigen nicht mehr entspricht» und daß die «von der Kirche als geoffenbarte Dogmen gebotenen Vorstellungen ... keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten» sind ⁴⁸, konnten auch sehr mißverstanden werden und überdies gemeint sein als eine Auflösung der Verbindlichkeit des Glaubens und bedurften nachhaltiger weiterer Klärungen. Da aber administrative Eingriffe vor einer argumentativen Klärung vorgenommen wurden, entstand überhaupt erst eine solche Krise um jene Bewegungen, die als «Modernismus» bezeichnet werden. Denn die pointierte Formulierung Tyrrells ist nicht unberechtigt: «Der Schöpfer des Modernismus ist Pius X.» ⁴⁹, d. h. erst durch die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (8. 9. 1907) wurde aus den verschiedensten Positionen und Versuchen heraus «ein *System des Modernismus* vorgelegt und als häretisch verurteilt, das mit Ausnahme einer streng neuscholastischen Theologie praktisch alles und jedes umschloß» ⁵⁰; wie der Name «Modernismus» erst durch die römischen Verlautbarungen allgemeine Verbreitung fand, so wurde er auch erst durch sie so etwas wie ein «System» ⁵¹. Dieser «Modernismus» wurde so sehr als System gesehen, daß die Enzyklika es für einen «schlaunen Kunstgriff» hält, wenn die Modernisten «ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen» vortrugen, «um den Schein des Suchens und Tastens zu erwecken,

⁴⁶ Ebd. 47.

⁴⁷ Ernst HANISCH, Der katholische Literaturstreit, in: Erika Weinzierl (Hg.), Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung, Graz 1974, 125–160; Oskar SCHRÖDER, a. a. O. 273–318; Romolo MURRI, Der Vorkämpfer des politischen Modernismus.

⁴⁸ Alfred LOISY, zit. nach Oskar Schröder, a. a. O. 55, 57.

⁴⁹ Thomas Michael LOOME, a. a. O. 48.

⁵⁰ Peter NEUNER, Religiöse Erfahrung, 63.

⁵¹ Thomas Michael LOOME, a. a. O. 29 u. ö.

während sie doch fest und entschieden sind»⁵². Wie schwierig die Situation tatsächlich war, zeigt die Ungewißheit, wen man als «Modernisten» zu bezeichnen hat, etwa nur die als solche indizierten bzw. exkommunizierten Autoren oder auch solche wie Friedrich von Hügel (1852–1925), der trotz bekannter Verbindungen zu prominenten «Modernisten», besonders zu Loisy und am meisten zu Tyrrell, ohne jede Beanstandung blieb⁵³. Interessant ist, daß gegen die Meinung Roms, in Deutschland sei ein Hauptzentrum des «Modernismus», sich deutsche Autoren fast ausnahmslos als unbetroffen erklärten und entsprechend ihrem Selbstverständnis als dem «Reformkatholizismus» zugehörig faktisch vom Schlimmsten verschont blieben⁵⁴. Der «Modernismus» ist also tatsächlich ein Konstrukt aus der Sicht der Ablehnung, so daß als einheitliches System allein der «Antimodernismus» konkret greifbar ist⁵⁵ (und der Konflikt daher unter dieser Bezeichnung verhandelt werden sollte). Daß von vornherein eine Verständigung ausgeschlossen war, zeigt die falsche Einschätzung des «Modernismus» als «der gedrängte Abriß und das Gift aller Häresien, das die Grundlagen des Glaubens zu zerstören und das Christentum zu vernichten trachtet»⁵⁶.

Infolge der fundamentalen Anfragen an das Glaubensverständnis und der scharfen Reaktion aus Rom waren nicht erst nach einem Dialog Entscheidungen getroffen, sondern von Anfang an Fronten geschaffen. Die Versuche der in Häresieverdacht geratenen Theologen, ihre Loyalität zu Kirche und Papst bzw. Ordensoberen zum Ausdruck zu bringen⁵⁷, mißlangen. Dadurch entstand eine Entzweiung, die bei Loisy nach seiner Exkommunikation (1908) zu seiner Trennung von der Kirche führte. Dabei waren kritische Anfragen an die neuen Vorschläge⁵⁸

⁵² Zit. nach Peter NEUNER, *Modernismus und Antimodernismus*, 39; vgl. ders., «Modernismus» und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: *StdZ* Bd. 190 (1972) 249–262.

⁵³ Peter NEUNER, *Religiöse Erfahrung*, 61 ff.; Thomas Michael LOOME, a. a. O. 140.

⁵⁴ Vgl. Norbert TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg 1977, 33 f.

⁵⁵ Vgl. hierzu Peter NEUNER, *Religiöse Erfahrung*, 61 ff.; Norbert TRIPPEN, a. a. O. 17 ff.; bes. Thomas Michael LOOME, a. a. O. 26 ff. u. ö.

⁵⁶ So PIUS X. in einer Ansprache vom 17. 4. 1907, vgl. Peter NEUNER, a. a. O. 62.

⁵⁷ Alfred LOISY wendet sich 1904 brieflich an den Papst: «An Ihr Herz wende ich mich heute», und erhält zur Antwort: «Dieser Brief ist nicht mit dem Herzen geschrieben», Peter NEUNER a. a. O. 293.

⁵⁸ Dietmar BADER, *Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahr-*

durchaus berechtigt. Doch selbst wenn die Aussagen der «Modernisten» im einzelnen unrichtig und in ihrer Grundkonzeption nicht hinreichend durchreflektiert waren, was kaum erwartet werden konnte, wurde durch diese Polarisierung aufgrund einer pauschalen Ablehnung die Berechtigung ihrer Anliegen nicht aufgenommen.

Wenn wir die Aussagen über das naturwissenschaftliche Verstehen aufgreifen, so ergeben sich auch hier eindeutige Parallelen: Methoden und Ergebnisse vor allem der Geschichtswissenschaft ließen den bisherigen Grundansatz der Theologie als unzureichend erscheinen, innerhalb dessen Vorstellungen formuliert worden waren, die sich nicht mehr halten ließen. Man war sich durchaus bewußt, daß es um einen fundamentalen Neuansatz ging. Dieser Ansatz wurde von Autoren formuliert, die nahezu ausnahmslos vergleichsweise jung waren und die schon früh, auch in ihrer eigenen Existenz verunsichert, das Ungenügen der bisherigen Vorstellungen spürten und nach Neuem suchten. Schon damals ließ sich, wie Tyrrell 1900 formulierte, diese fundamentale Verschiedenheit als «Spannung zwischen den Alten und den Jungen auffassen»⁵⁹, d. h. zugleich als Generationskonflikt interpretieren. Als «verfrüht» können diese Versuche angesehen werden, insofern angesichts der Situation der Kirche und der Theologie eine konstruktive Aufnahme schwerlich erhofft werden konnte. Die strikte Unterbindung der Versuche bedeutete abgesehen von der persönlichen Tragik, die für die Betroffenen die Exkommunikation darstellte, einen Schaden für die Findung eines Glaubensverständnisses unter Berücksichtigung der Problemstellungen, die sich inzwischen als unabweisbar erwiesen hatten, nämlich die Geschichtlichkeit des Glaubens und zugleich dessen Identität von Anfang an zur Geltung kommen zu lassen. Für sie selbst kommt es zu spät, daß ihre Fragen als Fragen inzwischen anerkannt sind, wenn auch die angemessene Beantwortung noch aussteht.

Der «bleibende Ruhm dieser tragischen Figuren wie Loisy und Tyrrell ist der, daß sie das wirklich anstehende Problem sahen und ernstlich aufzugreifen suchten. Ihre Tragik aber war es, daß sowohl sie es mit den ungenügenden Mitteln taten, die die Zeit ihnen zur Verfügung

heit (Freiburger theologische Studien 96), Freiburg 1974; Bader formuliert seine Kritik an Loisy freilich zu sehr von heutigen Möglichkeiten her. – Bruno FAUPEL, Die Religionsphilosophie George Tyrrells (Freiburger theologische Studien 99), Freiburg 1976; vgl. bes. die zu kritisierende Trennung von Theologie und Glaube, 35, 177, 199, 211.

⁵⁹ Thomas Michael LOOME, a. a. O. 30.

stellte, wie andererseits auf seiten der Schule und der Hierarchie die geistigen Mittel und Möglichkeiten einfach nicht vorlagen, das Problem positiv und schöpferisch zu bewältigen»⁶⁰.

Aus den Parallelen naturwissenschaftlichen Verstehens läßt sich aber auch folgern, daß die menschlichen Möglichkeiten bislang nicht ausreichten, nach einer langen Investition in bestimmte Vorstellungen und Denkwege sich neuen Möglichkeiten zu öffnen. Wie schwer grundlegende Innovationen zumal bei fortschreitender Gewöhnung in einem bestimmten Verständnis aufgenommen werden können, läßt sich an den Beteiligten dieser Auseinandersetzungen demonstrieren. Die Frage ist, ob man sich, wenn man sich schon nicht verstehen konnte, wenigstens zu einem gegenseitigen Tolerieren hätte verständigen können.

B. Zur Problematik innerkirchlicher Verständigung

Gegenüber der Problematik allgemein menschlichen Verstehens ist für theologisches Verstehen zunächst als wesentlicher Unterschied festzustellen, daß hier nicht nur ein im generellen Sinne «glaubendes» Festhalten an einer fundamentalen wissenschaftlichen oder weltanschaulichen Einsicht, sondern ein Glauben im theologischen Sinn vorliegt. Und in diesem Glauben gab und gibt es – im Unterschied zur wissenschaftlichen Selbstregulierung, die inzwischen freilich auch an Grenzen gestoßen ist – die Notwendigkeit, über den «wahren Glauben» zu entscheiden. In beiden genannten Beispielen für die theologische Verstehensproblematik gab es Amtsträger, letztlich die Päpste, die zu entscheiden hatten. Während sich im ersten Fall lange sich hinziehende Entscheidungsvorgänge ohne persönliche Kenntnis der Situation unter ausschlaggebender Bedeutung der herangezogenen Berater abspielten, lag im letzteren Fall eine sofortige Reaktion aufgrund angenommener eigener genauer Kenntnis vor, zu der natürlich auch Berater beitrugen, die nicht sämtlich über jeden Zweifel erhaben waren⁶¹. Unerkannt blieb, daß zugleich persönliche theologische Überzeugung und Entscheidung über mögliche Gestaltungen wahren Glaubens so nahtlos identisch waren, daß für ein Offenlassen einer Entscheidung kein Platz blieb; verschiedene Positionen zur Interpretation des *einen* Glaubens hatten keine Chance, wenn *eine*

⁶⁰ Bernhard WELTE, a. a. O. 406.

⁶¹ Vgl. die wiederholten Hinweise auf Unterstaatssekretär Umberto Benigni, z. B. bei Norbert TRIPPEN, a. a. O. 132 Anm. 99.

Theologie kanonisiert war. Dabei ist nicht a priori deutlich, ob eine neuformulierte Auffassung des Glaubens angesichts einer neuen Situation tatsächlich der geschichtlich sich entfaltenden und damit sich wandelnden Identität des Glaubens gerecht zu werden vermag. Daß es schon ein Offenlassen einer Entscheidung über theologisch differierende Konzepte gegeben hat, zeigt der Gnadenstreit gegen Ende des 16. Jhs., in dem zwei sich heftig bekämpfende Parteien nach jahrelangem Ringen vom jeweiligen Papst ausdrücklich nebeneinander bestehen gelassen wurden und jeder Partei verboten wurde, die gegenteilige Ansicht zu zensurieren ⁶². Wenn eine Partei aber sanktioniert ist, sieht sich jeder Sanktionen ausgesetzt, der ihrer Meinung widerspricht. Für den Streit zwischen «Antimodernismus» und «Modernismus» bedeutet dies, daß die umstrittenen Ansätze nicht diskutiert, präzisiert und korrigiert werden konnten, so daß auch eine neue Generation sich nicht mit dem *Neuen* vertraut machen konnte.

Dabei geht, wie die inzwischen verschiedentlich herangezogenen Biographien der Beteiligten zeigen, die Beurteilung des Konfliktes nach dem bisher üblichen pauschalen Freund-Feind-Schema nicht auf, das je nach dem Standpunkt entweder den kirchlichen Amtsträgern recht und den «Modernisten» alle Schuld gibt oder aber im Ausschlagen des Pendels auf die entgegengesetzte Seite – wie neuerdings nicht selten – alle Schuld den Amtsträgern anlastet und die Vertreter eines liberalen Katholizismus, eines Reformkatholizismus oder des «Modernismus» zu Heroen bzw. Märtyrern werden läßt ⁶³. Thomas Michael Loome hat zu Recht nachdrücklich gefordert, ohne Verurteilung einer der beiden Seiten die verhängnisvollen Folgen einer Spaltung in zwei Fronten aufzuweisen, an der beide Seiten nicht unbeteiligt erscheinen. Vor allem für Loisy's Position gab es zu Beanstandungen Anlaß, wie er ja auch schon früh sich bewußt war, «die Position der Orthodoxie nicht länger handhaben zu können, oder besser, ich merkte, daß ich sie ganz verlassen hatte» ⁶⁴; eine problemlose «Rehabilitierung» Loisy's ist daher nicht möglich ⁶⁵.

Wichtiger aber noch als nur die positionellen Probleme dürfte es sein, daß wie vermutlich immer, so auch dieser Konflikt in nicht geringem Maße durch die Persönlichkeiten bestimmt war, die in ihn verwickelt

⁶² Vgl. Friedrich STEGMÜLLER, Gnadenstreit, in: LThK ²IV,1002–1007.

⁶³ Thomas Michael LOOME, a. a. O. bes. 130 f., 140.

⁶⁴ Loisy an von Hügel 1912 mit Bezug auf sein Tagebuch von 1885/86, vgl. Thomas Michael LOOME, a. a. O. 178 ff.; Peter NEUNER, Religiöse Erfahrung, 292.

⁶⁵ Thomas Michael LOOME, a. a. O. 130.

waren. Die Frage des Temperaments, wie sich neben Loisy vor allem an Tyrrell zeigen läßt ⁶⁶, ist bis jetzt viel zu wenig in den Blick gerückt worden. Positionen *und* Temperamente haben auf beiden Seiten zu einer solchen Verschärfung und Verhärtung des Konflikts beigetragen ⁶⁷.

Wo immer Konflikte entstehen, ist dieser ins Persönliche gehende Aspekt mit einzubeziehen, nicht zur Schuldzuweisung, sondern zur Diagnose, ggf. auch zur Mahnung. Der Konflikt zwischen «Antimodernisten» und «Modernisten» hatte fundamental auch emotionale Wurzeln. Und überdies ist Macht und Ohnmacht in einem solchen Konflikt nicht auf jeweils eine der beiden Seiten verteilt ⁶⁸. Nicht nur, daß grundlegende Unterschiede der Argumentationsweise vorlagen, macht diesen Konflikt aus, sondern auch, wie sie vertreten wurden.

Die bislang noch ungelöste Frage ist, was in der Kirche zu geschehen hat, wenn die Amtsträger, die für den Glauben der Kirche letztverantwortlich sind, mit einer ihrem Glaubensverständnis inkongruenten Glaubensinterpretation konfrontiert werden, von der nicht im vorhinein klar und eindeutig sein muß oder kann, ob und in welchem Maße sie angemessen ist.

Daß heute eine Bewältigung der Fragen der Jahrhundertwende versucht wird und auch versucht werden darf, zeigt sich in der 1967 ziemlich unauffällig vorgenommenen Aufhebung der Verpflichtung zum Antimodernisteneid, der seit 1910 vorgeschrieben war ⁶⁹. In ihm war vor allem die Möglichkeit, Gott aus der Schöpfung zu erkennen und (damit über das Vaticanum I hinausgehend) zu beweisen ⁷⁰, die unmittelbare und direkte Einsetzung der Kirche durch den «wahren und geschichtlichen Christus» und die Ablehnung einer den Sinn verändernden Entwicklung der Glaubenssätze ausgesagt. Die Problematik solcher Formulierungen lag nicht so sehr in ihnen selbst als darin, was sie jeweils konkret bedeuteten. Die Folge war, daß jahrzehntelang in der Theologie der geschichtliche Index christlichen Glaubens aufgrund des berechtigten

⁶⁶ Ebd. 102.

⁶⁷ Ebd. 171, 173 ff., 178 ff.

⁶⁸ Auf diesem Hintergrund ist die Aussage von der Ohnmächtigkeit der kirchlichen Verurteilung gegen Loisy, vgl. Dietmar BADER, a. a. O. 163, zu korrigieren.

⁶⁹ Die Aufhebung des Antimodernisteneides ist zu schließen aus einer im Dezember 1967 veröffentlichten Neufassung der «Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici», in: AAS 59 (1967) 1058; vgl. eine indirekte Meldung vom September 1967, in: Herder-Korrespondenz 21 (1967) 529.

⁷⁰ Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum, Freiburg ³⁴1967, 3004 und 3538.

Interesses an der Wahrung seiner Identität nicht gebührend berücksichtigt werden konnte. Nicht verwunderlich ist, daß eine Vielzahl von Theologen in den Verdacht falscher theologischer Lehre geriet wie z.B. Karl Adam, Karl Rahner, Teilhard de Chardin, Marie-Dominique Chenu oder Yves Congar, um nur einige zu nennen ⁷¹. Durch Johannes XXIII., der selbst wegen eines Postkartengrußes an seinen Freund Buonaiuti in den Verdacht des Modernismus gekommen war, den er dann als Papst in seiner Personalakte ausdrücklich zurückgewiesen hat ⁷², wurde eine Öffnung vollzogen, die freilich nicht ohne weiteres ungefährdet ist.

III. VERSTEHEN UND VERSTÄNDIGUNG – EINE DRINGLICHE AUFGABE FÜR CHRISTEN UND KIRCHEN

Die paradigmatischen Hinweise zur naturwissenschaftlichen und theologischen Verstehensproblematik dienten dazu, die Ausgangsthese zu illustrieren, daß Verstehen mehr ist als ein verbaler und argumentativer Kommunikationsvorgang. Grundlegend neue Erfahrungen und Erkenntnisse, die den Menschen tatsächlich erreichen – was durchaus nicht immer der Fall ist – und zu einer Korrektur fundamentaler Anschauungen zwingen, lösen normalerweise eine beträchtliche Verunsicherung aus, zumal sie ebensowohl sein Denken wie sein Empfinden betreffen. Die Reaktion auf eine grundlegende Infragestellung kann sehr verschieden sein, Annahme, Überprüfung, Abweisung oder Verdrängung. Die eigentliche Verstehensproblematik liegt nicht auf der Ebene der Argumentation. Nicht Argumentationen, sondern unausweichlich erscheinende Infragestellungen gewohnter, für das Leben insgesamt tragender Ansichten und Einsichten führen zur Erschütterung bisheriger Geborgenheit und Sicherheit. Sich in einer solchen Phase zurecht zu finden, sofern man sich überhaupt auf sie einlassen und nicht nur durch Ablehnung behaupten kann, ist eine Aufgabe, die über verstandesmäßige Anforderungen weit hinaus geht. Es ist also keine Frage des Intellekts und der Intelligenz allein, sondern eine Frage an den Menschen als ganzen, ob er sich einer tiefgreifenden Wandlung von Vorstellungen und Überzeugungen öffnen kann, neue Vorschläge aufgreifen und durchaus

⁷¹ Vgl. Mark SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge – Wege – Strukturen*, Freiburg 1969, 120 f., 143, 147.

⁷² Oskar SCHRÖDER, a. a. O. 195.

mögliche Irrtümer überwinden kann, ohne sich durch ihre Feststellung schon automatisch in seiner bisherigen Ansicht bestätigt zu sehen; denn Irrtümer, theologisch gesprochen, Häresien können ein wichtiges Stück Wahrheit enthalten.

Wie wenig fundamentale Umorientierungsvorschläge aus einer rein argumentativen Ebene stammen, läßt sich auch darin ablesen, daß die «Neuerer» argumentativen Rückfragen gegenüber meist ebenso wenig offen sind wie ihrer Meinung nach diejenigen, die sie in Frage stellen. In den Auseinandersetzungen geht es ja schließlich nicht um Argumente, sondern um Positionen. Daß das Neue jeweils das «Alte von morgen» ist, oder, um mit Hegel zu sprechen, daß die Füße derer, die sie hinaustragen, schon vor der Türe stehen, wird allenthalben übersehen. Zum Hochmut wegen inzwischen erreichter «Überlegenheit» eines Neuen über ein Altes besteht kein Grund.

Daß bei allen grundlegenden Meinungs- und Erfahrungsunterschieden Argumentationen von Emotionen begleitet und nicht selten getragen sind, wird weithin übersehen. Emotionsfreie Argumentationen gibt es um so leichter, je peripherer das Thema ist. Emotionen nicht zu Störungen für den Dialog werden zu lassen, kann nicht Emotionslosigkeit, sondern nur deren Integration meinen, die sich durch Diskussionen nicht erreichen läßt.

Es ist verständlich, daß Umorientierungsvorschläge und -anforderungen besonders prekär erfahren werden, wenn sie letzte Überzeugungen, als deren Instanz in unserer gesellschaftlichen Umwelt das Gewissen genannt wird, und für Christen den Glauben betreffen, der sich auf Gott bezieht. Wenn solche Überzeugungen und ihre Vorstellungen betroffen werden, ist tatsächlich der feste Grund erschüttert, auf dem ein Mensch steht. Bemerkenswert ist, daß Albert Einstein mit diesem Bild auch Erfahrungen eines Naturwissenschaftlers wiedergegeben hat, der sich in seinen letzten naturwissenschaftlichen Überzeugungen in Frage gestellt sieht. Umso größere Vorsicht und Toleranz ist daher geboten, wenn es um Umorientierungen auf der Ebene des Gewissens und Glaubens geht.

Zur Demonstration hierfür sollen gegenwärtige Problemsituationen angesprochen werden. Es geht auch heute um die Aufgabe einer Vermittlung christlichen Glaubens in unsere Zeit mit ihrer Veränderung fundamentaler Vorstellungen von Menschen und ihrer Begegnung fremder Kulturen. Es kann nicht wundern, daß es ebensowohl nennenswerte Ergebnisse wie ungelöste Probleme im Bereich des Glaubens gibt.

Problemfelder

Lediglich auf dem Gebiet der *Liturgie* hat es einen gewissen Abschluß von Bemühungen um eine Erneuerung gegeben durch eine amtliche Rezeption, nämlich durch die Liturgiereform. Aber auch durch sie sind nicht alle Probleme einfachhin gelöst: Weder ist durch sie automatisch eine Förderung der Beteiligung an der Liturgie noch eine Intensivierung liturgischer Frömmigkeit bewirkt worden, was übrigens auch nicht zu erwarten war, so daß eine um sich greifende negative Beurteilung fehl am Platze sein dürfte. Überdies zeigt sich inzwischen deutlich, was von allem Anfang an mehr Berücksichtigung hätte finden müssen, daß der Abschied von der lateinischen Liturgie umso mehr als Verlust empfunden werden kann, je mehr jemand in der liturgischen Bewegung in diese Liturgie hineingewachsen war und in ihr lebte. Daß gerade sie und nicht zuvor Uninteressierte nun die Kirche und ihre Liturgie nicht mehr verstehen können, hätte man wissen können. Hier zeigt sich, daß Verständnis einer solchen liturgischen Erneuerung über argumentatives Verstehen weit hinausgeht und durch Bestimmungen keinesfalls bewirkt werden kann. Verständlich ist infolgedessen, daß Erzbischof Lefebvre manche Zustimmung gefunden hat und erheblich mehr gefunden hätte, wenn er nicht gegen den Papst und das II. Vatikanische Konzil Stellung bezogen und damit gegen die Kirchlichkeit der liturgischen Erneuerung verstoßen hätte.

Im Verständnis des *Alten und Neuen Testaments* dürften die Probleme gravierender sein als im liturgischen Bereich. Denn hier bestehen in beträchtlichem Ausmaß zwei Weisen des Verständnisses nebeneinander, eine, für die zur Wahrheit der Schrift die Historizität der in ihr als historisch dargestellten Geschehnisse gehört, während für die andere die Wahrheit der Schrift in ihrer Bezeugung des Glaubens besteht, die Historizität der berichteten Geschehnisse aber jeweils zu überprüfen ist.

Daß diese beiden Weisen noch so sehr nebeneinander bzw. gegeneinander stehen, liegt darin, daß die Fragestellung überhaupt erst sehr spät im katholischen Bereich offen diskutiert werden konnte. Denn daß die Bibelkritik maßgeblich durch einen katholischen Theologen, nämlich durch Richard Simon (1638–1712) mitinitiiert worden ist, blieb nach dessen Ausschluß aus dem Oratorium, der wegen eben dieser Thesen erfolgte, nicht nur eine Episode, sondern auch eine Warnung; diese Warnung wurde zu Beginn unseres Jahrhunderts durch die Beanstandung der Versuche, wie sie etwa Loisy unternommen hatte, und die

folgenden Entscheidungen der Bibelkommission nachhaltig erneuert. So wurde die lange und in unserem Jahrhundert sehr intensive Diskussion um die Bibelkritik im katholischen Bereich bis weit in die 50er Jahre hinein in solchem Maße wissenschaftsintern berücksichtigt, daß sie auch in Universitätsvorlesungen normalerweise nicht konstruktiv aufgenommen werden konnte, wenn immer auch nur der Anschein eines Widerspruchs zu den Entscheidungen der Bibelkommission hätte entstehen können. Exegese war hier für die einschlägigen Evangelientexte eher Paraphrase; ob etwa die Kindheitserzählungen oder sämtliche Wunderberichte als historische Berichte zu verstehen sind oder, wenn sie dies nicht sind, welchen Sinn sie dann haben, mußte in dieser Situation unerörtert bleiben. Es zeigte sich erst im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils, in welchem Maße nach der Enzyklika Pius' XII. «Divino afflante Spiritu» (30. 9. 1943), bestätigt durch eine Erklärung der Bibelkommission an Kardinal Suhard (16. 1. 1948)⁷³, die Verwendung neuzeitlicher Methoden in der Exegese zulässig war. Erst jetzt setzte sich nämlich die Annahme durch, daß historische ebensowenig wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden den christlichen Glauben widerlegen und zerstören können. Es galt also zunächst, einen erheblichen Nachholbedarf der Exegese zu füllen, der zu Unrecht als «Protestantisieren» katholischer Exegeten bezeichnet wurde, wenn diese sich zwangsläufig mit evangelischer Literatur auseinandersetzen mußten, um den Anschluß an den inzwischen erreichten Stand der Exegese zu erreichen.

Wie dieser Umorientierungsvorgang nicht nur von Laien, sondern auch von Fachleuten empfunden werden kann, zeigt sich in einem Dokument, das übrigens auch das Alter dieser Fragestellung in helles Licht rückt; der Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch schrieb 1854 an den neu gewählten Direktor des Breslauer Jüdisch-theologischen Seminars:

«Was wird Offenbarung im künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentum ist es das wirkliche unmittelbare Wort des persönlichen einzigen Gottes an den Menschen, ihm ist das ‚Gott sprach zu Mose‘ ein übernatürliches einfaches Faktum, wie ein Mensch zum anderen spricht ... Was wird die Bibel im künftigen Seminar bedeuten? Das orthodoxe Judentum glaubt an die göttliche Authentizität der ganzen Bibel und weiß weder von verschiedenen Verfassern des Pentateuch noch von Pseudojesajas ... Was halten die Leiter des Seminars von der Authentizität der Bibel ...? Was wird Tradition im

⁷³ Denzinger-Schönmetzer, 3826 ff. und 3862 ff.

künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentum ist sie das von Gott stammende Wort, nicht minder als das schriftliche, und was im Talmud als mosaisch gelehrt wird, hat dem orthodoxen Judentum gleichen Ursprung, den gleichen Wert mit dem Wort der Bibel. Das orthodoxe Judentum weiß nichts von einer historisch im Lauf der Zeit gewonnenen und von deren Urhebern als Tradition, als göttliche Überlieferung ausgegebenen Gesetzeserweiterung ...»⁷⁴

Hier wird deutlich zum Ausdruck gebracht, wie sehr die Erkenntnis der geschichtlichen Entstehung des Alten Testaments zugleich als Relativierung seiner Glaubensaussagen empfunden und entsprechend abgelehnt wird. Daß die Geschichtlichkeit jüdischen und christlichen Glaubens so empfunden wird, ist verständlich; gelingt es nicht, dieses Junktim zwischen Geschichtlichkeit und Relativismus aufzulösen und den Glauben an die Offenbarung Gottes selbst als geschichtlich und zugleich nicht-relativistisch aufzufassen, entsteht eine tatsächliche Gefährdung des Glaubens; denn die Geschichtlichkeit der Glaubenszeugnisse ist schlechterdings nicht zu bestreiten.

Wer im tradierten historisierenden Verständnis der Schrift aufgewachsen ist, wird in ihm ein Fundament des Glaubens sehen, so daß die Korrektur dieses Verständnisses nicht ohne Erschütterung (und Ängstigung) möglich ist. Nur so ist die auch im evangelischen Bereich vielfach sehr heftige, nicht zuletzt emotionale Reaktion auf die Entmythologisierungsthese von Rudolf Bultmann (1941) verständlich. Aus dieser Situation heraus ist auch, um nur ein Beispiel zu nennen, ein Brief von Bischof Wurm, dem damaligen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, von 1947 an Karl Barth zu verstehen:

«Falls Professor Bultmann nicht in der Lage ist, seinem theologischen Anliegen eine Form zu geben, die mit dem Credo der Kirche vereinbar ist, so wird in der Tat die Frage, ob die Kirche nicht neue Wege zur theologischen Heranbildung ihres Nachwuchses suchen muß, akut»⁷⁵.

Bultmanns These erschien als unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Nachdem inzwischen ihre Grenzen erkannt, wesentliche ihrer Voraussetzungen kritisiert, unverzichtbare Anregungen und Ergebnisse

⁷⁴ Zit. nach Ernst Ludwig EHRlich, Religiöse Strömungen im Judentum heute, in: Bilanz der Theologie im 20. Jh., hg. v. Herbert Vorgrimler und Robert van der Gucht, I, Freiburg 1969, 464.

⁷⁵ Zit. nach Heinz Eduard Tödt, Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie (Ethiker des Protestantismus 1; GTB 440), Gütersloh 1978, 44; hier auch Hinweise zu den Grenzen der These Bultmanns.

aber anerkannt sind, wird man schwerlich Bultmann als Zerstörer des Glaubens ansehen können. Wie schwierig – theologisches wie menschliches – Verstehen in einer solchen Phase ist, läßt sich daran sehen, daß sich gerade auch in dieser Frage Karl Barth und Rudolf Bultmann nicht verständigen konnten. Auf Barths Abhandlung «Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen» (1952) antwortet Bultmann in einem ausführlichen Brief, daß er von vornherein zweifle, ob er sich Barth verständlich machen könne:

«Ihrer Feststellung (oder Beschwerde) gegenüber, daß es so schwer sei, mich zu verstehen, könnte ich zunächst fragen: 'Verstehe ich mich denn selbst?' Denn jedenfalls wußte ich, als ich mich auf den Weg der Entmythologisierung machte, noch nicht, wohin der Weg mich führen würde, wenngleich ich seiner Richtung gewiß zu sein glaubte» ⁷⁶.

Aber trotz seiner Bemühungen um ein Gespräch mit Barth findet Bultmann, von diesem keine Antwort auf seine konkreten Fragen gefunden zu haben ⁷⁷. Barth dagegen formuliert in einer Neuedition zu seiner Anfrage an Rudolf Bultmann 1964, «ob eine Verständigung zwischen ihm und mir vor dem Ende aller Tage überhaupt denkbar, geschweige denn möglich ist?»

Angesichts dieser Situation sind im katholischen Bereich, in dem sich viele mit wissenschaftlich allgemein anerkannten Voraussetzungen und Methoden der Exegese noch nicht bzw. nicht mehr vertraut machen konnten, unüberbrückbare Interpretations- und Vorstellungsdifferenzen gegeben. Sie bestehen in der verschiedenen Antwort auf die Frage, ob zur Wahrheit des Glaubens an Jesus Christus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes die Historizität jener Begebenheiten gehört, die als Zeugnisse und zugleich als historische Ereignisse erzählt werden. Neutestamentliche Aussagen, zumal die Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten nicht einfachhin für historisch zu halten ⁷⁸, ohne damit jede Historizität oder gar die Bedeutung der Historizität Jesu für den Glauben in Abrede zu stellen ⁷⁹, bedeutet keineswegs nur einen Übergang zu einem

⁷⁶ Brief an Karl Barth, in: Karl BARTH-Rudolf BULTMANN, Briefwechsel 1922–1966 (Karl Barth – Gesamtausgabe V 1), Zürich 1971, 169.

⁷⁷ Ebd. 191. – Ebd. 204 das folgende Zitat im Text.

⁷⁸ Vgl. Franz KAMPHAUS, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Mainz ²1968.

⁷⁹ Dies ist die wesentliche Korrektur an Bultmann durch und seit Ernst KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954) 125–159; ebenso in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214.

neuen Interpretationsrahmen, sondern eine grundlegende Korrektur und Übersetzung in eine Auffassung und Vorstellung, die statt von der historischen Wahrheit als Grund der Glaubenswahrheit von der Wahrheit des Glaubenszeugnisses ausgeht, das als geschichtliches durchaus Geschichte impliziert. Dieser Vorstellungs- und Verstehenswandel ist so einschneidend, wie es der Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild gewesen sein dürfte. Daß er vielen, auch solchen, die in Verkündigung und Religionsunterricht tätig sind, unvollziehbar ist oder gar illegitim erscheint, kennzeichnet die gegenwärtige Situation eines Nebeneinanders zweier fundamental verschiedener Verstehensweisen biblischer Texte ⁸⁰.

Vor allem aber besteht in der *systematischen Theologie* hinsichtlich der Geschichtlichkeit des Glaubens ein fundamentaler Dissens. So wird unsere gegenwärtige Situation davon bestimmt, daß im Glaubensverständnis und mehr noch in der Glaubenspraxis der tradierte Ansatz einerseits und die von einem gewissen gemeinsamen Grundkonsens

⁸⁰ Dieses Nebeneinander ist deswegen bis heute so gravierend, weil die Einstellung zur Exegese wie zum Schriftgebrauch der Laien in der Kirche sehr lange restriktiv gewesen ist. Wenn die Warnung INNOENZ' III. von 1199 vor den Gefahren einer Schriftlektüre in Geheimkreisen angesichts eines sehr geringen Bildungsstandes der Kleriker, Denzinger-Schönmetzer 770 f., und vor allem die Warnung PRUS'VI. von 1564 gegen die Verwendung von Bibeln in der Landessprache angesichts reformatorischer Bibeln – die Verwendungs ist vom Bischof oder Inquisitor zu genehmigen –, ebd. 1853 f., in der Warnung PRUS'VII. von 1816 vor nicht zulässigen Bibelübersetzungen aufgegriffen werden, ebd. 2710 ff., haben sie für die Kirche insgesamt einen anderen Stellenwert erhalten. Dies zeigt besonders deutlich die Enzyklika GREGORS XVI. von 1844, ebd. 2771 f., in der die Verwendung von Bibeln der Landessprache nur sehr restriktiv erlaubt wird; denn die Frontstellung richtet sich nun nicht mehr primär gegen Reformatoren oder wie bei Pius VII. gegen orthodoxe Bibelkreise, sondern gegen den «Rationalismus», unter den nicht nur Infragestellungen des Glaubens, für die Bibel illustriert durch die Leugnung von Wundern und Weissagungen, sondern doch auch unabweisbare Fragen an das bisherige Schriftverständnis subsumiert werden. Wenn unter LEO XIII. und unter PIUS X. Schriftstudien befürwortet wurden, so geschah dies doch immer nur unter ausdrücklicher Beibehaltung des bisherigen, von den Anfängen an tradierten Schriftverständnisses. Der Gedanke, auch Laien die Schriftlektüre zu empfehlen, wie er dann in den Bibelenzykliken BENEDIKTS XV. von 1920 und PIUS XII. von 1943 ausgesprochen ist, vgl. *Enchiridion biblicum*, Neapel–Rom 1961, 477, 566, ist gegenüber dieser restriktiven Haltung revolutionär. Wie wenig verbreitet Bibeltexte waren, läßt sich daraus ersehen, daß Ernesto Buonaiuti erst beim Empfang der niederen Weihen ein Neues Testament geschenkt erhielt, vgl. Oskar SCHRÖDER, a. a. O. 197.

Schon biographisch gesehen ist daher ein Nebeneinander verschiedener Einstellungen zur Schrift und verschiedener Schriftverständnisse noch immer unvermeidlich.

ausgehende Suche nach neuen Ansätzen andererseits miteinander in tiefgreifendem Widerstreit liegen. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, dies kurz und ohne Stellungnahme oder gar Bewertung zu skizzieren.

Der genannte Dissens läßt sich paradigmatisch aufzeigen an einem Disput, der auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zwischen dem Kirchenrechtler Heinrich Flatten bzw. Kardinal Joseph Höffner einerseits und Karl Rahner andererseits stattfand. Kern der Auseinandersetzung ist die Annahme einer Disjunktion von Lehramt, das das Offenbarungsgut klar und eindeutig bezeugt, und Theologie, die in ihrem schier hoffnungslosen Pluralismus keine Orientierung zu geben vermag. Der Disput begann mit einem Votum von Flatten, der auf der Eröffnungssitzung der Synode als Leitlinie für die synodale Arbeit formulierte, zum einen miteinander gesprächsbereit zu sein, zum anderen aber sich der Aufgabe bewußt zu sein, «bei aller Offenheit für den Dialog ... den vollen und ungebrochenen Glauben der katholischen Kirche zu bezeugen und offen in unsere Zeit hineinzutragen»; es ist nötig, «das Evangelium unseres Herrn ohne Abstrich und ohne Verbiegung ganz und vorbehaltlos zu verkünden»⁸¹. In seiner Antwort hat Rahner die angesprochene Verbindlichkeit der Dogmen ebenso unterstrichen wie die Frage ihres konkreten Sinnes ausdrücklich aufgeworfen⁸².

Anschließend hat Kardinal Höffner in einem Brief an Karl Rahner auf diesen Wortwechsel Bezug genommen und dabei auf die Aussage Rahners, sich doch genauer überlegen zu müssen, was mit einer Aussage «Jesus ist Gott» gemeint sei, geantwortet: «Was mit meinem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem wahren Gott vom wahren Gott, gemeint ist, sagt mir unsere Kirche, die durch ihr Lehramt die Frohbotschaft Christi verkündigt und auslegt»⁸³. In seiner Antwort auf eine derartige Aussage stellt Rahner fest, daß er keineswegs die Wahrheit dieser Aussage bestreitet, daß es hier aber eine Frage gibt: «es handelt sich um die Frage, ob mit einer einfachen Zitation kirchenlehramtlicher Erklärungen, die nicht nur Sie, sondern auch ich als verbindlich betrachten, die Fragen

⁸¹ Votum von Prof. Heinrich FLATTEN auf der konstituierenden Vollversammlung der Gemeinsamen Synode vom 3.1.1971, zit. nach: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode 4–71–78.

⁸² Zur – m. W. nicht publizierten – Antwort Karl RAHNERs vgl. ebd. 3–71–37.

⁸³ Kardinal HÖFFNER und Karl RAHNER, Was ist Lehre der Kirche? Ein Briefwechsel, in: Publik 22.1.1971.

schnell erledigt werden können, die der Kirche von heute in Lehre und Praxis aufgegeben sind.» Für das von Rahner ausdrücklich bestätigte Bekenntnis der Gottheit Jesu heißt das:

«Aber jetzt beginnt eben doch erst das Problem. Denn es ist nun einfach nicht richtig, daß dieser Satz vor jedem Mißverständnis von vornherein geschützt sei, daß er nicht von vielen Christen mißverstanden werde, die ihn dann entweder als bare Mythologie ablehnen oder 'zustimmend' etwas meinen, was im Grunde der kirchlichen Lehre widerspricht»⁸⁴.

Sieht man genauer zu, so ist diese Diskussion nicht so sehr und nicht primär die zwischen Lehramt und Theologie bzw. Theologien, sondern die zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen theologischen Ansätzen, wobei der eine von beiden in den Aussagen des Lehramtes zum Ausdruck kommt, die ja ihrerseits nie ohne oder über alle Theologie, gegenwärtig vielmehr von einer ganz bestimmten Theologie geprägt sind. Daß dieser Ansatz der Theologie heute überhaupt diskutiert wird, kann von diesem Ansatz her nicht mehr nur als theologische Diskussion, sondern zugleich als Infragestellung von Kirche und Lehramt empfunden werden. Während in dieser sich speziell auf Thomas von Aquin berufenden Theologie – verkürzt gesagt – eine Auffassung vorliegt, als sei der Glaube klar und eindeutig zu erkennen – entsprechend der Annahme, daß die Theologie von Thomas von Aquin klar und einfach erscheint (freilich nur auf den ersten Blick) –, meinen neuere theologische Richtungen, vielfach tastend und zögernd und keineswegs allseits oder gar endgültig gesichert und anerkannt, daß Theologie und Lehramt gemeinsam auf der Suche nach dem Verständnis dieses Glaubens in der Geschichte sind. Statt einer Auffassung vom Glauben nach der Art einer *clara et distincta perceptio*, wie das Ideal von Descartes lautete, geht es darum, eine Auffassung von Theologie und Lehramt zu entwickeln, die unter Berücksichtigung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils mit der Vorstellung von der Kirche als wanderndem Volk Gottes durch die Geschichte Ernst macht; bezogen auf unsere Fragestellung heißt das, daß die Kirche als wanderndes Gottesvolk eben nicht die Klarheit des Weges hat, sondern ihn jeweils neu suchen muß, sicher freilich im Glauben und in der Hoffnung auf die Verheißung Gottes, das gelobte Land

⁸⁴ Daß es sich hier um fundamentale Positionsunterschiede handelt, zeigt die Wiederaufnahme der Diskussion in einem Wortwechsel zwischen Kardinal HÖFFNER und Karl RAHNER auf der 6. Vollversammlung der Synode im November 1974, vgl. Synode 8–74–39.

zu erreichen. Es ist ja keine Theorie, sondern eine Erfahrung, daß es eine stets neue Bemühung ist, Antwort auf die Frage zu versuchen, was denn nun Inhalt des «Depositum fidei», des «Glaubensgutes» sei, wenn nicht die Aussage von der Klarheit und Verlässlichkeit des Lehramts, die unter gegebenen Bedingungen etwa einer ausdrücklichen dogmatischen Definition durchaus ihren Sinn und ihre Berechtigung hat, nicht die Theologie überhaupt überflüssig machen soll, während doch jede Dogmatisierung tatsächlich der Theologie neue Aufgaben bringt. Und ist nicht die Klarheit und Verständlichkeit des Glaubensbekenntnisses eher eine Folge der Gewöhnung von Kindheit an als sachlich berechtigt? Denn, um nur ein Beispiel zu nennen, das Bekenntnis der Auferstehung des Fleisches hat ja heute gerade darin sein Problem, daß die biblisch grundgelegten Vorstellungen, wie sie in der Göttlichen Komödie Dantes oder im Weltgericht Michelangelos dargestellt worden sind, so nicht mehr geteilt werden können.

Die Differenz zweier Theologien (und nicht die von Lehramt und Theologie) läßt sich auch in Aussagen der Römischen Glaubenskongregation zeigen. In zwei Texten von 1972 und 1973 wird die Verpflichtung des Amtes der Bischöfe zusammen mit dem Papst hervorgehoben, das «Glaubensgut rein und unversehrt zu erhalten», wie es in einem Zitat Pauls VI. heißt ⁸⁵; die Nachfolger Petri und der Apostel «sind die Träger der unverfälschten, lebendigen und ursprünglichen Ordnung und Lehre der apostolischen Gemeinde, die das unvergängliche Erbe der Wahrheit und Heiligkeit darstellt» ⁸⁶, sie haben «allein» die Aufgabe, «die Gläubigen authentisch zu lehren». Der Aussagegehalt der Dogmen wird als

⁸⁵ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Trinität gegen einige Irrtümer der letzten Zeit vom 10.3.1972, zit. nach: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 228 f., hier 229; Erklärung der Glaubenskongregation «Zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist» vom 5.7.1973, zit. nach: ebd. 27 (1973) 416–421, hier 416 (mit einem Zitat einer Adhortatio PAULS VI. von 1971).

⁸⁶ Ebd. 27 (1973) 416, wieder in Anlehnung an eine Aussage PAULS VI. – Ebd. 417 auch die folgenden Zitate im Text.

In dieser Erklärung wird übrigens auch das Dekret des Hl. Offizium «Lamentabili» vom 3.7.1907 gegen die Modernisten zitiert, ebd. 417 mit Anm. 23; wegen der Schwierigkeiten, die durch eine schwerlich als zufällig anzusehende Zitation dieses Dokuments entstehen könnten, empfiehlt sich, auf dieses Dekret nicht mehr zurückzukommen, es sei denn in theologiegeschichtlichem Zusammenhang. Anderes würde faktisch einen Widerspruch zur Rücknahme des Antimodernisteneides bedeuten.

«für uns genau erkennbar, wahr und unwandelbar» angesehen⁸⁷. Mit solchen aus einem bestimmten hermeneutischen Ansatz resultierenden Formulierungen wird eine Klarheit ausgesagt, die es für einen anderen hermeneutischen Ansatz so nicht geben kann, ohne daß man die aus ihm resultierende Theologie schon «unklar» oder «verschwommen» nennen könnte. Vielmehr kann eine solche *theologia viatorum* nur im festen Vertrauen auf die Verheißung Gottes sich auf den in dieser Zeit nicht endenden Weg zur vollendeten Wahrheit machen. Entsprechend dem paulinischen Sehen «im Spiegel, im Rätsel» (1 Kor 13,12) muß Theologie damit rechnen, daß ihr in dieser Zeit nur Stückwerk möglich ist. Wer von einem solchen hermeneutischen Ansatz aus⁸⁸ die Wahrheit sucht, wer sie als in Jesus Christus gegebene gleichwohl als geschichtlich auf dem Wege ansieht, läuft Gefahr, in den Verdacht der Bestreitung von Glaubensaussagen und damit letztlich des Dogmas der Unfehlbarkeit zu kommen.

Daß diese in amtlichen Verlautbarungen enthaltenen Aussagen über eine genau erkennbare Wahrheit einer bestimmten Theologie entstammen, läßt sich an einer Definition des Dogmas ablesen, nach der ein Dogma eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit ist, «die durch das kirchliche Lehramt klar und endgültig» verkündigt worden ist; im Zusammenhang mit der Charakterisierung «klar und endgültig vorgelegt» wird auf die *Summa theologica* des Thomas von Aquin (II-II 5,3) verwiesen, ohne daß in ihr diese Charakterisierung eigens behandelt wird⁸⁹.

Wie naheliegend die Gefahr ist, sich dem Verdacht eines falschen Dogmenverständnisses auszusetzen, wird deutlich, wenn man die in der tradierten Theologie vorgenommene Unterscheidung zwischen der «regula fidei», für die allein die Glaubenskongregation zuständig ist, und den theologischen Meinungen, die frei diskutiert werden können⁹⁰, für fragwürdig hält. Denn was ist die *regula fidei*? Und läßt sie sich «che-

⁸⁷ Ebd. 419. – Das zitierte Wort von JOHANNES XXIII. mit der Unterscheidung von «*Depositum fidei*» und «Art und Weise der Verkündigung» erscheint in dieser Erklärung radikalisiert.

⁸⁸ Dieser Ansatz widerspricht nicht den Aussagen des I. Vatikanischen Konzils über den identisch bleibenden Sinn der Dogmen, vgl. DS 3043, 3020, und dürfte wohl unverdächtig sein der These von einer «generellen Verdunkelung der Wahrheit von größerem Gewicht», vgl. die Verwerfung einer solchen These der Synode von Pistoia durch PIUS VI. 1794, DS 2601.

⁸⁹ Franz DIEKAMP – Klaudius JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, I, ¹²⁻¹³Münster 1958, 12 f.

⁹⁰ Struktur, Verfahren und Aufgaben der Glaubenskongregation. Fragen an ihren Sekreär, Erzbischof Jérôme HAMER, in: *Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 238–246, hier 239 u. ö.

misch rein»⁹¹ von theologischen Meinungen trennen? Im tradierten Verständnis scheint sie ebenso klar und eindeutig gegeben und als Maßstab praktikabel, wie der Urmeter in Paris als Maßstab gegeben ist, an dem Maß genommen werden kann. Erscheint nicht leicht eine solche Frage nach der *regula fidei*⁹² als Versuch, unter Zuhilfenahme der Vorstellung von der Geschichtlichkeit die Wandelbarkeit der Dogmen im Sinne ihrer Revision oder gar Annullierung anzunehmen?

Das gleiche Problem tritt auf, wenn Erklärungen der Glaubenskongregation von 1974 und 1976 zu ethischen Fragen auf die ständige Lehre⁹³ bzw. auf die unveränderlichen Prinzipien⁹⁴ hinweisen, innerhalb deren allein ein Wandel in den Sitten angenommen werden darf. Denn die These von einer ständigen Lehre (hier über die Unerlaubtheit der Abtreibung) ist nur möglich aufgrund einer Distinktion zwischen der stets gleichen Lehre und der nicht einheitlichen Meinung über die konkrete Wirklichkeit (hier über den Zeitpunkt der Beseelung des Fötus), die von dem vorausgesetzten Ansatz her konsequent ist. Die Frage ist, ob sie als Argument in einem anderen Verstehenshorizont überzeugend ist.

Ebenso fragt sich, ob die Rede von «unveränderlichen Prinzipien» verständlich gemacht werden kann, wenn diese Prinzipien «in den konstitutiven Elementen und den wesentlichen Beziehungen der menschlichen Person gründen», die ihrerseits «die veränderlichen geschichtlichen Umstände» übersteigen⁹⁵. Wenn man sich der Annahme von Grundprinzipien, die im «ewigen, objektiven und universalen göttlichen Gesetz» enthalten sind, einer «unveränderlichen Wahrheit», der «Existenz unveränderlicher Gesetze» und eines von hierher konzipierten Naturgesetzes anschließt, kann man fundamentale Probleme nicht mehr lösen. Denn die Aussage: «Die Kirche hat im ganzen Verlauf ihrer Geschichte bestimmten Regeln des Naturgesetzes immer eine absolute und unveränderliche Geltung zuerkannt» hat sehr wohl ihre Richtigkeit etwa für das Tötungsverbot, wobei alle Schwierigkeiten auf die konkrete Frage verschoben werden, was denn nun unter dieses Gebot als Töten falle; sie kann aber nicht mehr verständlich machen, warum bestimmte Regeln,

⁹¹ Vgl. Karl RAHNER, a. a. O.

⁹² Es ginge anders besser. Ein Gespräch mit Prof. Johannes NEUMANN über die römische Glaubenskongregation, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 287–297.

⁹³ Erklärung der Glaubenskongregation über «Die Frage des vorsätzlichen Aborts» vom 18.11.1974, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 18–23, 18.

⁹⁴ Erklärung der Glaubenskongregation «Zu einigen Fragen der Sexualität» vom 16.1.1976, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 82–87, 83.

⁹⁵ Ebd.; hier auch die folgenden Zitate im Text.

die zu ihrer Zeit als absolut und unveränderlich geltende Regeln angesehen waren, nun entweder generell nicht mehr als solche gelten wie das Zinsverbot ⁹⁶ oder doch mit zunehmender Verbreitung wie die Feststellung eines «Primates des Mannes gegenüber der Frau und den Kindern» und eine «Unterwerfung» der Frau unter den Mann ⁹⁷.

Die schier unüberwindbaren Verstehensbarrieren bestehen nun darin, daß Theologen, die die Geschichtlichkeit christlichen Glaubens annehmen, sich in ihrer Absicht, der Tradition des Glaubens inklusive der Dogmen gerecht zu werden, denen nicht mehr verständlich machen können, die den Glauben selbst für klar, eindeutig und unwandelbar und damit letztlich für un- oder übergeschichtlich halten. Die Barrieren bestehen darin, daß Theologen, die sich wegen der fundamentalen Aporien einer tradierten Naturrechtskonzeption nach neuen Konzepten umsehen, sich denen nicht mehr verständlich machen können, für die eine absolute Verbindlichkeit ethischer Regeln für den Christen mit dieser Naturrechtskonzeption steht und fällt. Dabei wird übersehen, daß es ja die *eine* Naturrechtskonzeption gar nicht gibt, wenn es nicht nur eine kirchliche, sondern eine ihr diametral zuwiderlaufende revolutionäre Berufung auf ein Naturrecht gibt ⁹⁸.

Wenn Paul VI. 1976 zu Recht als Aufgabe formuliert hat, den Glauben «unversehrt zu bewahren», und infolgedessen bei der Übertragung in andere Sprachen vor einer Veränderung oder Verstümmelung des Glaubens gewarnt hat ⁹⁹, so kann die Frage gestellt werden, ob diese

⁹⁶ DS 906 aus dem Jahre 1311; vgl. dazu die Feststellung von Walter Kerber, daß ihm keine kirchenamtliche und einleuchtende Erklärung für diese stillschweigende Aufhebung bekannt sei, mit Hinweis auf DS 3105 ff., Walter KERBER, Grenzen der biblischen Moral, in: Klaus DEMMER und Bruno SCHÜLLER (Hg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977, 120 Anm. 19.

⁹⁷ DS 3708, vgl. 3709; vgl. dazu Franz BÖCKLE, Natürliches Gesetz als Göttliches Gesetz in der Moralthologie, in: ders. und Ernst Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 171 f., und bes. Johannes GRÜNDEL, Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie. Erwägungen zur Moralthologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse», Düsseldorf 1967, 110 ff. Entsprechend kann heute von einer schöpfungsmäßigen hierarchischen Struktur der Ehe nicht mehr die Rede sein, die den deutschen Bischöfen 1952 als Argument gegen gesetzliche Ausformulierungen der grundgesetzlich formulierten Gleichberechtigung von Mann und Frau diente, vgl. die eben genannten Belege.

⁹⁸ Jürgen HABERMAS, Naturrecht und Revolution, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (st 9), Frankfurt 1971, 89–127.

⁹⁹ Exhorte PAULS VI. «Evangelii nuntiandi» Nr. 65, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 133–152, 146.

Gefahr nicht eben dann gegeben ist, wenn der bisherige hermeneutische Ansatz beibehalten wird, während die Bemühung um einen neuen hermeneutischen Rahmen eben der unversehrten Bewahrung des Glaubens in einer neuen geschichtlichen Situation dient. Daß dem Übergang in einen neuen Verstehensansatz auch seitens des kirchlichen Amtes keine grundsätzlichen Bedenken entgegenstehen, läßt sich aus dem Apostolischen Rundschreiben Johannes Pauls II. «Catechesi tradendae» ersehen, in dem in bislang nicht bekannter Ausdrücklichkeit der Glaube als etwas bezeichnet wird, das «man nicht sieht, es sei denn 'wie in einem Spiegel ...'», so daß aus ihm keine «Haltung starren Verharrens» gemacht werden darf, sosehr der Glaube mit dem Hebräerbrief als ein «Feststehen in dem, was man erhofft», zu bezeichnen ist¹⁰⁰. Daß dem Übergang in einen fundamental neuen Verstehensansatz, dem die Klarheit und Identität des Glaubens nicht in der Beibehaltung vertrauter Vorstellungen, sondern in der absoluten Verlässlichkeit des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in der Geschichte und seine Verheißungen besteht, vielfach unüberwindliche Verstehensbarrieren gegenüberstehen, müssen wir für die Theologie ebenso akzeptieren, wie sie für den naturwissenschaftlichen Bereich eingangs sich nicht von der Hand weisen ließen.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

1. Die Annahme der Grenzen unseres Verstehens

Vorstehende Überlegungen gaben Anlaß, die hypothetische Annahme immer wieder entstehender Grenzen unseres Verstehens auch tatsächlich anzunehmen, zu akzeptieren. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß im Wandel der Zeiten unüberbrückbare Verstehensbarrieren auftreten können. Hier wird mehr als sonst deutlich, wie wenig Verstehen ein isoliert rationales, allein durch Worte zu vermittelndes und mit logischen oder experimentellen Argumenten über jeden Zweifel erhabenes Verstehen ist, wie es in Mathematik und Naturwissenschaften gegeben schien. Es ist nicht möglich, allein oder primär durch Worte und Argumente einen neuen Ansatz zu verstehen. Er verlangt eine mühsame, nicht ohne persönliche Kontakte mögliche Auseinandersetzung, wobei

¹⁰⁰ Rundschreiben vom 25.10.1979, zit. nach Herder-Korrespondenz 33 (1979) 609–628, 623.

die persönlichen Kontakte helfen, Verunsicherung und Ängste erträglich zu machen und zu überwinden, die sich bei der Notwendigkeit des Übergangs von einer Denk- und Weltvorstellung in eine andere einstellen.

Die Notwendigkeit einer solchen personalen Kommunikation dürfte auch der Grund dafür sein, daß alles Lernen – entgegen weitverbreiteten Versuchen einer Technisierung, die sich hinter einer verräterischen Bezeichnung wie der Benennung «Laborschule» verbirgt – ohne persönliche Beziehungen nicht möglich ist.

Auch daß die Forschergemeinschaft, die doch bei allen unterschiedlichen Meinungen der zu ihr Gehörenden wesentlich eine «Gemeinschaft» bildet, inzwischen eine für die Wissenschaftstheorie zentrale Bedeutung erhalten hat, zeigt, daß und wie sehr menschliches Verstehen zumal im Übergang zu grundlegend neuen Ansichten und Einsichten als gesamt menschlicher Vorgang anzusehen ist.

Auch in den Naturwissenschaften mußten Phänomene zur Kenntnis genommen werden, die über die bislang als konstitutiv für diese Wissenschaften angesehenen Verfahrensweisen hinausgehen. Hier ist zu den schon genannten Aspekten die Bedeutung der Intuition wie des Ästhetischen zu nennen, die zusammen mit einem «Glauben», einer festen Überzeugung von der Richtigkeit und Tragfähigkeit die Neuformulierung fundamentaler Annahmen einer Disziplin erlauben, so daß der Wechsel zu dieser Konzeption als «Konversion» bezeichnet wird. Wie sehr die feste Überzeugung, daß eine ästhetische Formel auch richtig sei, in den Naturwissenschaften von Bedeutung war, läßt sich nicht nur bei Kopernikus oder Kepler sehen, die von der Vollkommenheit des Kreises bzw. der Ellipse her zur Formulierung ihrer Neuerungen kamen ¹⁰¹, sondern auch bei Einstein ¹⁰².

¹⁰¹ «... für die antike Astronomie und genau ebenso für Kopernikus war es eine heilige Wahrheit, daß Himmelskörper sich auf exakten Kreisen bewegen. Der Kreis war die vollkommenste Kurve, und die himmlischen Körper waren die vollkommensten Körper; in manchen Weltbildern galten sie selbst als göttliche oder engelhaft Mächte. Niemand in unserer Zeit kann sich noch vorstellen, was für eine gotteslästerliche Unmöglichkeit es gewesen wäre, zu meinen, diese vollkommenen Körper könnten unvollkommene Bewegungen ausführen.» Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 102. Wenig später fährt von Weizsäcker fort: Kepler hatte «genug mathematisches Vorstellungsvermögen, um nunmehr zu glauben, eine Ellipse könnte ebenso gut ein Element eines vollkommenen Systems himmlischer Bewegungen sein wie ein Kreis», ebd. 105.

¹⁰² Banesh HOFFMANN und Helen DUKAS, *Albert Einstein. Schöpfer und Rebell* (Fischer TB 2022), Frankfurt 1978, weisen verschiedentlich auf die Bedeutung des Ästhetischen für naturwissenschaftliche Formulierungen hin, so für James

Daß Verstehen qualitativ über eine verbale und argumentative Kommunikation hinausgeht, läßt sich nicht zuletzt an der Verstehensproblematik in der Grundlegendiskussion der Wissenschaften aufzeigen, wie sie sich im Streit um die «Hermeneutik» niedergeschlagen hat. Als Ergebnis dieser Auseinandersetzung läßt sich festhalten, daß die Theoretiker der Verstehensproblematik selbst außerstande sind, sich über das Verstehen zu verständigen. Es gibt hier sich gegenseitig ausschließende Ansätze, die von den jeweiligen Vertretern in einer heftigen und durchaus emotional gefärbten Auseinandersetzung verfochten werden; hier ist nur hinzuweisen auf die Differenz zwischen der Frankfurter Schule, besonders Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas einerseits und dem kritischen Rationalismus Karl Poppers und Hans Alberts andererseits ¹⁰³, oder auf die Auseinandersetzung zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann ¹⁰⁴.

2. Zur problematischen Diagnose einer «Krise» und ihrer Verdrängung

Die gegenwärtige Situation mit ihren vielfältigen Umorientierungen als fundamentale, vielleicht sogar als weltgeschichtliche «Krise» zu bezeichnen, ist ebenso verbreitet wie problematisch. Wo liegen die Kriterien dafür, daß etwas als Wirklichkeit behauptet wird, dessen Möglichkeit unbestreitbar und insofern neu ist, als in einem bislang ungewohnten Maße technische Möglichkeiten im Gefolge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und politisch-moralische Möglichkeiten der Bewältigung dieser Situation auseinanderklaffen? Vielfach übersehen oder unterschlagen wird die krisensteigernde Wirkung der Rede von der «Krise» ¹⁰⁵, mit der mindestens jene rechnen, die sich als «Krisenmanager» empfehlen oder durchsetzen wollen.

Zur Vorsicht, die gegenwärtige Situation als «Krise» im umfassenden Sinn zu interpretieren, mahnt die Einsicht in den Verlauf tiefgreifender Umorientierungen, innerhalb deren verständlicherweise Legitimations-

Clerk Maxwell, 58 f., und verschiedentlich und nachdrücklich für Albert Einstein selbst, vgl. 146, 208 f.

¹⁰³ Theodor W. ADORNO u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Soziologische Texte 58), Neuwied 1970.

¹⁰⁴ Jürgen HABERMAS und Niklas LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (Theorie), Frankfurt 1971.

¹⁰⁵ Vgl. Trutz RENDTORFF, Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas) (Serie Piper 117), München 1975, 7 ff.

probleme und Verunsicherungen auftreten. Diese Phänomene haben durchaus den Charakter normaler Vorgänge.

Hinzuzufügen ist, daß Phasen, die das Welt- und Selbstverständnis des Menschen tiefgreifend in Frage stellen, schmerzlicher erfahren, aber auch gründlicher vergessen werden. Nicht zuletzt hieraus dürfte resultieren, daß die gegenwärtige Situation weitverbreitet als bedrohlicher denn je angesehen wird. Die Entwicklung unserer Geschichte stellt sich aufgrund des Vergessens oder Verdrängens kontinuierlicher und problemloser dar, als sie faktisch gewesen ist. Auch gerät in Vergessenheit, daß die Geschichte keineswegs konsequent oder gar zwingend auf die eigene Zeit hin verlaufen ist.

Merkwürdig kontrastiert hierzu die entgegengesetzte Annahme einer hoffnungsvollen, wenn auch nicht ungefährdeten Entwicklung zum immer Besseren, der die noch so bedrückende Gegenwart immerhin als der positive Ausweg aus einer dunklen Vergangenheit erscheint.

Beide sich nicht einmal immer ausschließenden, wohl aber gegenseitig in Frage stellenden Annahmen bedeuten für ihre Vertreter durchweg Grenzen des Verstehens und meist auch die Unmöglichkeit einer Verständigung.

3. Aufgaben für Verstehen und Verständigung

Vorstehende Überlegungen haben gezeigt, daß Verstehen und Verständigung von personalen Gegebenheiten, Möglichkeiten und Grenzen abhängen. Ebenso schwierig wie dringlich ist, angesichts verschiedener Positionen letzte, von allen geteilte Überzeugungen aufrecht zu erhalten oder einen Konsens über sie herbeizuführen. Eben dieses ist rein argumentativ nicht möglich.

In dieser Situation ist zunächst eine Selbstrelativierung geboten, die die Bedingtheit der eigenen Position erkennen läßt. Menschen, die an der überkommenen Sicht der Welt und des Glaubens hängen, erfahren Verunsicherungen schmerzlich, bedeuten sie ihnen doch Erschütterung, Gefährdung oder gar den Untergang ihrer Welt; sie nehmen aber kaum mehr wahr, daß ihre Sicht der Welt und der Geschichte aus ebensolchen Umorientierungen hervorgegangen sein dürfte, wie die, vor die sie sich gestellt sehen. Menschen dagegen, die die alte Welt für überholt halten, die sich nach dem Neuen sehnen, scheinen nicht wahrzunehmen, daß dieses Neue das Alte von morgen ist, das seinerseits überholt werden wird. Jede Sicht der Welt, die sich gebildet hat, übersieht nur zu leicht, daß die

Entwicklung auf sie hin ebensowenig kontinuierlich und erkennbar konsequent verlaufen ist, wie sie mit einem ruhigen Verlauf weiterhin rechnen kann, wenn sich die erstrebte neue Phase einmal eingestellt hat.

Wesentlich ist auch die Erkenntnis, daß Zuspitzungen von Konflikten in grundlegenden Umorientierungen, die zu Brüchen zu führen drohen oder tatsächlich führen, durch personale Profile und Probleme beider Seiten wesentlich mitbedingt sind. Mit Profilierungen und Provokationen sind fundamentale Umorientierungen weder aufzuhalten noch herbeizuzwingen. Diese Einsicht, die sich nirgends so deutlich wie in den Antimodernismus-Modernismus-Auseinandersetzungen gezeigt hat, sollte für gegenwärtige Meinungsverschiedenheiten zu fundamentaler Loyalität beider Seiten mahnen.

Daraus folgt eine gewisse Distanz zur jeweils eigenen Überzeugung. Denn wenn es tatsächlich so ist, daß wir die gegenwärtigen starken Spannungen im Verständnis christlichen Glaubens und christlichen Lebens nicht einfach überwinden können, weil wir uns auch bei gutem Willen der Beteiligten und bester Absicht gegenseitig nicht adäquat verständlich machen können, dann folgt daraus, daß nicht eine Position gegen die andere durchsetzbar ist. Versuche um neue Positionen können nur unter Berücksichtigung ihrer Vorläufigkeit, möglicherweise Einseitigkeit oder gar Irrtümlichkeit erfolgen. Versuche, sich geschichtlichen Umorientierungen zu widersetzen, um die tradierte Wahrheit zu gewährleisten, sind nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern gefährden ihre durchaus berechtigte Intention dadurch, daß sie statt einer *traditio viva* einen abrupten Bruch herbeiführen.

Besondere Aufgaben ergeben sich für die Theologie, die weder administrativ reguliert werden kann noch sich selbst unmittelbar in katechetische Unterweisung oder Verkündigung umsetzen kann und darf. Eine Präzisierung des Verhältnisses des Lehramts des Papstes und der Bischöfe zur Theologie wie eine loyale Selbstregulierung der theologischen Forschungsgemeinschaft dürften unumgänglich sein.

Für die Vermittlung theologischer Reflexionen ist bislang übersehen, daß in ihnen personale Grundüberzeugungen des Theologen in fundamentalen Umorientierungen nicht deutlich zum Ausdruck kommen. Am deutlichsten wohl bei Rudolf Bultmann läßt sich demonstrieren, daß theologische Aussagen, die grundlegend neu wirken, ohne daß sie die persönliche Überzeugung des Theologen ebenso grundlegend erschüttern müßten, auf eine studentische Generation in ihren unvermeidbaren Verunsicherungen völlig anders wirken. Auch gegenwärtig lassen sich manche

Beispiele sehr kritischer Auseinandersetzungen mit der Kirche nennen, in denen die grundlegende Loyalität zu dieser Kirche nicht gleichermaßen durchschlägt; sie tragen daher zur Kirchenverdrossenheit einer jungen Generation ebenso bei wie die Abwehr dieser Kritik, die einer nachwachsenden Generation nur zu berechtigt erscheint.

Daß sich die Geschichte rückgängig machen lasse, daß sich die früher allein dominante Theologie wiederherstellen lasse, daß sich die früheren Glaubensvorstellungen wiederbeleben lassen, wird niemand im Ernst annehmen können. Daß sich die Umsetzung des geschichtlich überkommenen Glaubens in neue Vorstellungen und Ausdrucksweisen auch als Bereicherung dieses Glaubens verstehen lassen darf, wird niemand in Abrede stellen, der Entsprechendes in der Geschichte nicht ungeschehen machen kann. Die hier vorgelegten Überlegungen sollten dazu beitragen, sich in dieser Phase eines Übergangs zurechtzufinden, damit wir nicht so verfahren, «als wenn man Leute, die auf eine Polarexpedition gehen, mit Sommerkleidern und Karten der oberitalienischen Seen ausrüsten würde» ¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Sigmund FREUD, Gesammelte Werke XIV, Frankfurt ⁵1972, 494.