

HEINRICH SCHMIDINGER

Von der Substanz zur Person

Was oft vordergründig als Übergang von der neuscholastischen zur personalistischen Philosophie bezeichnet wird, das muß als wichtigster und fundamentalster Paradigmenwechsel des gesamten Katholizismus gewertet werden. Unser Autor, Professor für christliche Philosophie an der Universität in Salzburg, rekonstruiert die Herausforderung des Katholizismus durch den Kant'schen Personalitätsbegriff und zeichnet jene Antworten nach, die einerseits seitens der „aufgeschlossenen“ Theologen und christlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts, andererseits durch die „Neuscholastik“ gegeben wurden. Das Verdienst, den Weg zu einem Paradigmenwechsel im Katholizismus geebnet zu haben, spricht er jedoch der Wertphilosophie M. Schelers und der Dialogphilosophie F. Ebners und M. Bubers zu. (Redaktion)

Paradigmenwechsel im Katholizismus

Es mag vielleicht überraschen, von „Paradigmenwechsel“ und „Paradigmenvielfalt“ im Katholizismus zu hören. Denn mit der katholischen Kirche verbindet man zumindest landläufig das Traditionelle, Beharrende und Konservative. Größere Einbrüche, bei denen sich eine „ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Methoden usw.“ geändert hätten, „die von den Mitgliedern ... (der kirchlichen) Gemeinschaft geteilt werden“ (Th. S. Kuhn)¹, dürften in ihr nicht vorkommen. Ganz zu schweigen von einer „Paradigmenvielfalt“, die nach dem

herrschenden Verständnis von kirchlichem Lehramt und Tradition nur in engen Grenzen möglich zu sein scheint.

Trotzdem hat es auch hier so etwas wie „Paradigmenwechsel“ und „Paradigmenvielfalt“ gegeben.² Um dies festzustellen, muß man nicht in die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften zurück, in welcher sich der Paradigmenwechsel von der Theologie der apokalyptischen Naherwartung zur Theologie der länger andauernden Heilsgeschichte vollzog und so in der Jesus-Deutung so unterschiedliche Paradigmen wie die synoptische, die paulinische und die johanneische Theologie nebeneinander existieren konnten. Man braucht auch nicht zu den Kirchenvätern oder Scholastikern zurück, die von einem Einheitsdiskurs bekanntlich nichts wußten und an geistiger Originalität, Kühnheit und Unvoreingenommenheit modernen Wissenschaftlern sicherlich ebenbürtig waren. Nein, es genügt, wenn man sich in der heutigen katholischen Theologie umsieht. Da stößt man auf eine ganze Menge von Paradigmen: in der ökumenischen Theologie, in der politischen Theologie, in der feministischen Theologie, in der Theologie nach Auschwitz, in der Befreiungstheologie, in der umfassend hermeneutisch konzipierten Theologie, aber auch allgemein in der Exegese, in der Dogmatik,

¹ Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962, 1970), dt. H. Vetter, Frankfurt 1979, 186.

² Vgl. u.a. H. Küng, *Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft* (1984), in: *ders., Theologie im Aufbruch*, München-Zürich 1987, 153–207 (bes. 157).

in der Moralthologie, in der Sozialethik usw. Überall, wo man nachfragt, *neue Paradigmen*. Und nicht nur das: allen kirchenpolitischen Versuchen, den Einheitsdiskurs zu erzwingen, zum Trotz: es herrscht eine beachtliche *Paradigmenvielfalt*.³

Die Rede vom „Paradigmenwechsel“ bzw. von der „Paradigmenvielfalt“ ist in diesen Zusammenhängen freilich nur begrenzt zutreffend. Vergessen wir nicht, daß diese beiden Begriffe – zumindest in der von Thomas S. Kuhn, Stephen Toulmin, Imre Lakatos, Wolfgang Stegmüller u.a. anfangs der 60er Jahre inaugurierten Diskussion – neu aktualisiert wurden, um die Geschichte der *Naturwissenschaften* zu beschreiben.⁴ Schon aus diesem Grunde konnte ihre Anwendung auf die Geisteswissenschaften nicht eins zu eins erfolgen. Vielmehr stellte sich heraus, daß sie je nach Wissenschaft oder – um es allgemeiner zu formulieren – je nach Diskurs neu definiert werden mußten. Interdisziplinär betrachtet konnten sie daher nur *analog* Anwendung finden. So hatte sich auch die Theologie zu fragen, was speziell für sie „Paradigmenwechsel“ bzw. „Paradigmenvielfalt“ bedeuten sollte. Dabei mußte ihr von Anfang an vor allem folgendes bewußt sein: Anders als in den Naturwissenschaften geht es ihr nicht um bloße Theorien über die Wirklichkeit, sondern um die wissenschaftliche Erfassung und Plausibilisierung einer Botschaft, welche die Wirklichkeit in einer ganz bestimmten Weise schon ausge-

legt hat und welche darüber hinaus die konkrete Existenz des Menschen verändern will. Die Theologie dient in diesem Sinne dem Glauben, dem sie entspringt, und verbindet deshalb mit ihrem Tun eine ganz andere Finalität als die Naturwissenschaft.⁵ Dementsprechend unterschiedlich erscheinen die Parameter, die einen Paradigmenwechsel bedingen. Man vergegenwärtigt sich dies sogleich, wenn man sich folgende vier Fragen stellt und sie sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Theologie beantwortet.

1. Wer führt einen Paradigmenwechsel durch?

Für die Naturwissenschaft ist dies ganz klar: Ausführende oder „Subjekte“ eines solchen Ereignisses sind entweder die einzelnen Forscher oder aber größere Gemeinschaften von Wissenschaftlern, die entweder durch eine Institution oder aber auch durch ein gemeinsames Problem bzw. durch ein gemeinsames Interesse miteinander verbunden sind. In der Theologie hingegen muß, wenn sie im oben definierten Sinne Glaubenswissenschaft sein will, letztlich die Gemeinschaft der Glaubenden, d.h. die Kirche einen Paradigmenwechsel tragen. Aus dieser Gemeinschaft geht ja die Theologie hervor und auf sie wirkt sie zurück. Ja mehr noch: Diese kirchliche Gemeinschaft bildet ihr *fundamentales Konstitutivum*, ohne das es sie – nach christli-

³ Grundlegend: H. Küng/D. Tracy (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich-Gütersloh 1984; *dies.*: *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich-Gütersloh 1986.

⁴ Vgl. Th. Rentsch, Artikel „Paradigma“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Basel 1989, 74–81 (bes. 79ff.).

⁵ Aus der uferlosen Literatur zum Selbstverständnis der Theologie sei gewählt: G. Söhngen, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 905–980 (dort umfangreiche Bibliographie).

chem Verständnis – gar nicht gäbe.⁶ Eine Kirche aber bestimmt viel tiefer, weitreichender und nachhaltiger das Leben und Denken ihrer Mitglieder als eine bloße Forschergemeinschaft. Insofern liegt es in der Natur der Sache, daß sich der Prozeß eines Paradigmenwechsels in ihrem Raum ganz anders gestaltet als innerhalb einer mehr oder weniger zufälligen Forschergemeinschaft.

2. Was löst einen Paradigmenwechsel aus?

In der Naturwissenschaft sind dafür zum einen die Defizite von Theorien verantwortlich, die in sich selbst immer mehr an Kohärenz einbüßen, zum andern aber auch unbewältigte Probleme, die neue Lösungsmodelle erfordern. Den Anstoß zu einem solchen Wechsel geben somit primär die *Theorien*, die zum Umgang mit anstehenden Problemen taugen oder nicht taugen.⁷ In der Theologie muß dies nicht ausschließlich der Fall sein. Zwar gibt es auch hier die innertheologischen Fragestellungen, die zu einem radikalen Wandel von theologischen Theorien führen. Es kommt aber auch gar nicht so selten vor, daß dieser Wandel sozusagen „von außen“ erzwungen wird, konkret durch die Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsgestaltung der glaubenden Menschen. Das bedeutet: *Neben* der Möglichkeit, daß zuerst eine neue Theologie entsteht und danach das Leben der Kirche anders wird, besteht auch

die *andere Möglichkeit*, daß zuerst eine kirchliche Praxis da ist und erst danach eine neue Theologie entwickelt wird.⁸ Auch dies hängt damit zusammen, daß die Theologie ganz wesentlich durch eine Gemeinschaft von Glaubenden konstituiert wird.

3. Worin besteht das, was sich bei einem Paradigmenwechsel ändert?

Die Naturwissenschaft antwortet darauf: Was sich da ändert, ist „die ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen [Forscher-] Gemeinschaft geteilt werden“,⁹ wobei sich dies alles primär auf die *Theorien* bezieht, die ganz spezifische Probleme lösen sollen. Im Vordergrund stehen somit wiederum die theoretischen Aspekte der Wissenschaft, was freilich nicht ausschließt, daß im Zuge ihres Umsturzes auch existenziell-praktische Konsequenzen eintreten können. In der Theologie ist dieses letztere von Haus aus der Fall. Sofern sich nämlich die Theologie als die Auslegung einer Wirklichkeitsdeutung versteht, die eine neue Wirklichkeit schaffen will und zu diesem Zweck die Existenz jedes Menschen konkret und unmittelbar beansprucht, impliziert jeder fundamentale Wandel ihrer selbst auch einen grundlegenden Wandel im Leben jener, an die sie sich richtet. Was sich also bei einem theologischen Paradigmenwechsel ändert, ist nicht bloß eine Theorie, sondern die Gestalt einer ganzen *Glaubensexistenz*.

⁶ Vgl. G. Söhngen, wie Anm. 5, 954ff.

⁷ Vgl. u.a. W. Heisenberg, Der Begriff „abgeschlossene Theorie“ in der modernen Naturwissenschaft (1948), in: *ders.*, Schritte über Grenzen, München-Zürich 1989, 73–80.

⁸ Ein Beispiel dafür scheint mir die heutige Theologie der Befreiung zu sein, die meines Wissens eine Reflexion dessen darstellt, was in lateinamerikanischen Basisgemeinden schon vor ihr kirchliche Realität geworden war.

⁹ Th. S. Kuhn, wie Anm. 1

4. Wie setzt sich ein solcher Paradigmenwechsel durch?

Darauf kann weder für die Naturwissenschaft noch für die Theologie eindeutig geantwortet werden. Im Gegenteil, gerade das Fehlen der Eindeutigkeit in diesem Punkt gehört wesentlich zu der Vorstellung von „Paradigmenwechsel“, wie sie bei Thomas S. Kuhn, bei den Vertretern des „erkenntnistheoretischen Anarchismus“¹⁰ sowie bei etlichen Exponenten des sogenannten „postmodernen Denkens“¹¹ vorherrschend ist. Trotzdem kann wenigstens so viel gesagt werden: Angesichts des Umstandes, daß die großen Veränderungen in der Theologie allemal auch das konkrete Leben der Kirche betreffen, ist anzunehmen, daß der Prozeß der Durchsetzung eines Paradigmenwechsels in der Theologie wesentlich schwieriger vor sich geht als in der Naturwissenschaft. Theorien wechseln nun einmal leichter und schneller als gemeinschaftliche Lebensformen. Dazu kommt, daß in einer Theologie wie der christlichen der Tradition eine wesentliche Funktion bei der Vermittlung der auszulegenden Botschaft zukommt.¹² Ohne Auseinandersetzung mit der Tradition, ja in gewisser Hinsicht auch ohne Eingliederung in die Tradition sind theologische Aussagen, die ja in der Tradition eine Bedingung ihrer Möglichkeit anerkennen müssen, nicht denkbar. Eine Tradition aber besitzt allemal ein retardierendes Moment. Sie äußert ihre Wirklichkeit gerade darin, daß sie am Überkommenen festhält und das Neue

nur insofern zuläßt, als es sich in sie einordnet oder wenigstens zu ihr in Verbindung setzt. Keine Frage, daß auch dies einen Paradigmenwechsel eher verzögert als beschleunigt.

Was soeben abstrakt und wissenschaftstheoretisch dargelegt wurde, sei nun an einem geschichtlichen Beispiel veranschaulicht: an einem Paradigmenwechsel aus der Zeit des modernen Katholizismus, konkret aus der Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts. Im Titel dieses Beitrages wird er als Wechsel „von der Substanz zur Person“ bezeichnet. Dahinter verbirgt sich vordergründig der Übergang von der neuscholastischen zur personalistischen Philosophie.¹³ Näher betrachtet handelt es sich dabei jedoch um eine Revolutionisierung des gesamten Katholizismus. Die im folgenden vertretene These lautet sogar, daß wir es hier mit dem wichtigsten und fundamentalsten Paradigmenwechsel zu tun haben, den der neuere Katholizismus erlebt hat. Alle anderen Paradigmenwechsel, die in einzelnen Fächern der Theologie – wie in der Exegese, in der Dogmatik, in der Fundamentaltheologie, in der Moraltheologie, im Kirchenrecht usw. – oder aber auf der Ebene der grundlegenden Ausrichtungen der Theologie – z. B. in der politischen Theologie, in der Theologie der Befreiung, in der feministischen Theologie, in der umfassend hermeneutisch konzipierten Theologie, in der ökumenischen Theologie usw. – feststellen können, sind durch diesen fundamentalen Paradigmenwechsel zumindest möglich gemacht worden. Und sofern ein solcher Paradigmen-

¹⁰ Vgl. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (1975), dt. H. Vetter, Frankfurt 1976.

¹¹ Vgl. u.a. J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (1979), dt. O. Pfersmann, Wien 1982.

¹² Vgl. dazu *Mysterium Salutis*, Bd. I, wie Anm. 5, 239–787.

¹³ Zur ausführlicheren Darstellung dieses Kapitels christlicher Denkgeschichte: H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien 1994, 29–124.

wechsel immer auch mit einem weitreichenden Wandel im Leben der Kirche einhergeht, hat er – aufs Ganze gesehen – existenzielle Folgen für zahllose Menschen nach sich gezogen. Viele Menschen, die aus katholisch dominierten Kulturräumen stammen, haben ihn anschaulich erleben können. Desto mehr wundert es, daß man von diesem Paradigmenwechsel immer weniger spricht. Selbst dort, wo ausdrücklich die modernere Geschichte der Paradigmenwechsel innerhalb des Katholizismus reflektiert wird, erscheint er bestenfalls als einer unter anderen, häufig fehlt er sogar. Mag sein, daß daran nur das Vokabular bzw. die historiographische Begrifflichkeit schuld ist. Möglicherweise ist den meisten Katholiken der besagte Paradigmenwechsel auch schon so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er ob seiner inzwischen erlangten Selbstverständlichkeit kein besonderes Interesse mehr erweckt. Jedenfalls erscheint es heute wichtig, daß er neu bedacht wird. Nicht allein deshalb, weil zu dem Bild, welches sich das christliche Denken im allgemeinen und die Kirche im besonderen von sich selbst macht, die Kenntnis der eigenen Geschichte notwendig dazugehört, sondern vor allem auch deshalb, weil es immer wieder geistige und politische Tendenzen gibt, die ihn – bewußt oder unbewußt – rückgängig machen wollen, und weil er nach wie vor mehr enthält, als die bisherige Theologie aus ihm schöpfen konnte.

Um die Geschichte dieses Paradigmenwechsels „von der Substanz zur Person“ zu verstehen, muß man zu den letzten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zurückgehen.¹⁴ In dieser

Zeit erfuhr die katholische Kirche in einer bis dahin nie dagewesenen Deutlichkeit, daß sich die europäische Kultur von ihr abzuwenden und zu säkularisieren begann. Die Philosophie der Aufklärung einerseits und die Französische Revolution andererseits setzten dazu unmißverständliche Zeichen. Der Schock, der viele Katholiken in der Folge erfaßte, rührte nicht allein daher, daß sie sich eine solche Abwendung vom Christentum gar nicht vorstellen konnten, bzw. daß man sich – zumindest in einzelnen Ländern – mit einem Macht- und Einflußverlust der Kirche abfinden mußte, sondern vor allem auch daher, daß man auf diese Entwicklungen geistig überhaupt nicht vorbereitet war. Mit einem Mal stand als ungeheures *Versäumnis* vor Augen, mit der Kultur der Aufklärung keine ernsthafte und fruchtbare Auseinandersetzung geführt zu haben.

Wie sollte darauf reagiert werden? Im Grunde blieben nur folgende Alternativen offen: Entweder man holte das Versäumte nach und versuchte sich an einer Art von Synthese von abendländischer Theologie (bzw. christlicher Philosophie) und modernem Denken, oder aber man besann sich der eigenen Wurzeln und griff auf jene große Zeit zurück, in der die katholische Kirche die dominierende Gestalterin der europäischen Kultur war – auf das hohe Mittelalter. Die erste Alternative verfolgten aufgeschlossene Denker wie die Exponenten der Tübinger Schule, der religiös engagierten Romantik, des Wiener Kreises um Anton Günther, der rheinländischen Sympathisanten von Georg Hermes, des katholischen Liberalismus, der Anhängerschaft Giobertis, Rosminis, Bolzanos, Newmans,

¹⁴ Zu diesem und zum folgenden: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bände, Graz-Wien-Köln 1987, 1988, 1990.

Blondels und vieler anderer, die später im engeren und übertragenen Sinne als sogenannte „Modernisten“ auf große innerkirchliche Schwierigkeiten stießen. Für die zweite Alternative hingegen entschied sich die offizielle Kirche. Sie antwortete auf die geistige Herausforderung mit der sogenannten Neuscholastik, d.h. mit einem theologisch-philosophischen Denken, das seine wissenschaftstheoretischen Überzeugungen den Summen der mittelalterlichen Scholastiker entnahm und der festen Überzeugung war, daß durch diesen Rückgriff auf die Tradition nicht nur der Neuzeit die Stirn geboten, sondern auch alles Positive der Moderne integriert, fortgeführt und in die richtige Form gebracht werden konnte.¹⁵

Weil damals, an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, unter den katholischen Denkern kaum jemand wirklich vorbereitet war, in den Dialog mit der Aufklärung auf demselben geistigen Niveau und mit derselben Kompetenz einzutreten, führte *keiner* der beiden Wege direkt zum gewünschten Ziel. Für jeden von ihnen mußte ein nicht zu unterschätzender Preis bezahlt werden. Beim ersten, gegenüber der Aufklärung aufgeschlossenen Weg, bestand dieser darin, daß wohl neue geistige Perspektiven erschlossen wurden, zugleich aber berechtigte Anliegen und Errungenschaften der Tradition auf der Strecke blieben. Der zweite, auf Tradition und Verteidigung des Überkommenen setzende Weg regte zwar zu neuen und zweifellos fruchtbaren Begegnungen mit dem Denken früherer Jahrhunderte an,

bedeutete aber einen Rückfall in die alte *Substanzmetaphysik*, die im ausschlaggebenden Bereich der Anthropologie nicht nur für die unwiderlegbaren Einsichten der neuzeitlichen Philosophie, sondern auch für die seitens der eigenen Tradition vorbereitete Metaphysik der *Person* keinerlei Gespür hatte.

Was dies impliziert, läßt sich besonders aufschlußreich an dem verdeutlichen, worum es in der damaligen Auseinandersetzung zentral ging – an der Bestimmung dessen, was der Mensch ist, sein kann und sein soll. Für die Aufklärung legte dazu Immanuel Kant fest: „[...] der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sich selbst gerichteter Wille, auf die Bedingungen der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zu gebrauchen.“¹⁶ Oder anders formuliert: Mensch sein heißt „Person“ sein. Personalität jedoch bedeutet „keinen Gesetzen, als denen, die sie [die Personalität] (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen“ zu sein.¹⁷ Kant verknüpft somit den Begriff der „Personalität“ mit dem Begriff der „Autonomie“. Dadurch

¹⁵ Vgl. A. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit*, München 1862; B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert* (1954) in: *ders.*, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 380–409.

¹⁶ Kritik der praktischen Vernunft A 156

¹⁷ Metaphysik der Sitten AB 22

setzt er sich von der christlichen Anthropologie, die seit der Kirchenväterzeit den Personalitätsbegriff ja ebenfalls kennt, radikal ab. Denn für das Christentum ist der Mensch nur insofern Person, als Gott *vor* ihm Person ist und er als „Abbild Gottes“ zu dieser Würde ebenfalls berufen ist. Keine Rede also von einer *Autonomie*, sondern ganz im Gegenteil von einer *Theonomie*, die dem Menschen immer schon zuvorkommt, ihn konstituiert und sittlich fordert.¹⁸

War man nun katholischerseits abgeschlossen und griff den Kant'schen Personalitätsbegriff positiv auf, so stand man sehr bald vor großen theologischen Schwierigkeiten. Die bekannteste unter ihnen, weil bis heute virulent geblieben, war die moraltheologische. Wenn nämlich der Mensch nur insofern sittlich handelt, als er sich autonom bestimmt, was ist er dann, wenn er sich an die sittliche Botschaft der Offenbarung hält? Unterliegt er in diesem Fall nicht einer Bestimmung, die nicht aus ihm selbst im Sinne der Autonomie, sondern aus dem Glauben als einem Werk Gottes stammt? Und darüber hinaus: Vermag Sittlichkeit nur in der Form von Autonomie vorgestellt zu werden, kann dann die Offenbarung Gottes überhaupt etwas enthalten, was der autonome Mensch nicht auch aus sich selbst heraus wüßte? Hat die Offenbarung unter dieser Voraussetzung noch etwas zu *offenbaren*? Die Moraltheologie war aber nicht das einzige Gebiet, auf dem sich schwer zu bewältigende Probleme einstellten. Mindestens so dramatisch gestaltete es sich in den zentralen Bereichen

der Dogmatik: in der Trinitätslehre und in der Christologie. Hier rächte es sich, daß der Personalitätsbegriff seitens der Tradition nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch und christologisch besetzt war. Immerhin sprachen wichtige Dogmen vom „einen Gott in drei Personen“ und von Christus, der seine göttliche und seine menschliche Natur „in einer Person“ (εἰς ἓν πρόσωπον) vereinige und nicht „in zwei Personen geteilt oder getrennt“ (οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον) vorgestellt werden dürfe.¹⁹ Sprach man nun vom Menschen als Person im Sinne Kants, so mußte dies entsprechend der Überzeugung, daß der Mensch „Abbild Gottes“ sei, auf Gott bzw. Christus, den Sohn Gottes, zurückwirken. Dies stellte jedoch die Fundamente des christlichen Glaubens in Frage. Denn auf das Trinitätsdogma angewendet zieht der Kant'sche Personalitätsbegriff entweder einen Polytheismus oder aber die völlige Aufgabe der Rede vom „einen Gott in drei Personen“ nach sich. Für das christologische Dogma hingegen bedeutet er, daß die personale Einheit Christi nicht mehr gedacht werden kann. Wie nämlich soll Christus noch „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ (θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς) in einer Person sein, wenn das wahrhafte Gottsein und das wahrhafte Menschsein bereits für sich selbst ein autonomes Personsein implizieren? Läuft bei Christus nicht alles auf eine Schizophrenie hinaus? Daß es sich bei diesen Schwierigkeiten um ernsthafte Probleme handelte, die grundsätzlich nicht leicht zu lösen

¹⁸ Zum christlichen Personalitätsbegriff siehe u.a. B. J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitäts-theologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“, Innsbruck-Wien 1986, 67–144; Th. Kobusch, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg-Basel-Wien 1993, 23ff.; H. Schmidinger, wie Anm. 13.

¹⁹ DS 73–76, 188, 284, 302, 451 u.ö.

waren, bestätigen uns auch etliche Denker, die mit der katholischen Kirche wenig im Sinn hatten. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an Johann Gottlieb Fichte und an den jungen Hegel,²⁰ die beide zumindest zeitweilig meinten, daß Gott nicht im modernen Sinne als „Person“ angesprochen werden dürfe, weil dies seinem Wesen nicht gerecht würde. Verwiesen sei sodann auf die Paradoxie, in Gott – dem von Ewigkeit her Ewigen – so etwas wie Geschichte annehmen zu müssen. Denn „Person“ beinhaltete für die damalige Philosophie auch allemal so etwas wie „Personifikation“, d.h. eine prozeßhafte Realisierung von Personalität. Schließlich sind die Aporien der Trinitätstheologie nicht zu vergessen, die bei den deutschen Idealisten auftraten. Bewahrten sie wirklich noch die alte Lehre vom „einen Gott in drei Personen“, wenn sie die trinitarischen Personen allesamt zu Momenten oder Phasen des einen Personifikations-Prozesses umfunktionierten, wir könnten auch sagen: jener Geschichte umfunktionierten, in der sich das Absolute selbst findet? Die großen Klassiker der Trinitätstheologie – ein Augustinus, ein Richard von St. Viktor, ein Thomas von Aquin – hätten dies sicherlich nicht bejaht.

Man konnte all diesen Problemen natürlich aus dem Weg gehen und jede Theorie, die sich auch nur ansatzweise mit ihnen beschäftigte, als Häresie bekämpfen. Diesen Weg beschritt in überwiegendem Maße die Neuscholastik und mit ihr das offizielle kirchliche Lehramt. Wie bereits erwähnt erforderte dies eine Kanonisierung bestimmter Epochen der christlichen

Tradition, vor allem des 13. Jahrhunderts, und damit gleichzeitig eine Absage an die Berechtigung der Neuzeit als solcher. Letzteres wurde in den päpstlichen Schreiben *Mirari vos* von 1832²¹ und *Quanta cura* von 1864²² sowie in dem berühmten *Syllabus Pius' IX.* ebenfalls von 1864²³ sogar 'ex cathedra' verkündet. Erwartungsgemäß konnte diese Rechnung nicht aufgehen. Der wesentliche Grund dafür lag natürlich darin, daß sich der Gang der Geschichte weder aufhalten noch umwenden läßt – es sei denn, man will den Marsch ins geistig-kulturelle Ghetto sowie den Kommunikationsabbruch mit der eigenen Zeit.

Da man dazu auch damals nicht bereit war, mußte man an die Stelle des aufgeklärten Menschenbildes ein anderes setzen. Wie jedoch sah dieses aus? Für die Neuscholastik kann nur gesagt werden: Unwesentlich anders als das Menschenbild der aristotelisch-thomistischen Substanzmetaphysik. Das hieß im Klartext: Was man auf philosophisch-wissenschaftliche Weise anzubieten hatte, war einmal mehr der alte Hylemorphismus, die Meinung also, daß der Mensch in der Hierarchie der Wirklichkeit wohl einen besonderen Platz einnehme, ansonsten aber an ein und derselben Seinsstruktur partizipiere, die sich gemäß einer analogen Differenzierung über die Wirklichkeit als Ganze erstreckte. Keine Rede somit davon, daß der Mensch sowohl die Wirklichkeit als auch die Gesetze der Wirklichkeit wesentlich mitkonstituiert. Keine Rede auch davon, daß der Mensch weder erschlossen noch begriffen werden kann wie ein Ding oder ein sonstiger „Gegenstand“, der sich

²⁰ Zu diesem und zum folgenden siehe Genaueres in H. Schmidinger, wie Anm. 13, 50–56.

²¹ DS 2730–2732.

²² DS 2890–2901.

²³ DS 2902–2980.

höchstens von außen, niemals aber von innen her darbietet. Keine Rede schließlich davon, daß der Mensch dank seiner Freiheit zu mehr berufen ist als zum bloßen Ausfüllen jenes Platzes oder jener Funktion, die ihm in einer statisch und unveränderlich verstandenen Schöpfungsordnung zugewiesen worden ist. Der Mensch blieb eben von Natur aus *primär* eine Substanz, eine ausgezeichnete zwar, zugleich aber dann doch vergleichbar mit allem, was sonst noch Substanz ist – die übrigen Lebewesen, die Engel, Gott. *Erst danach* besaß er auch so etwas wie Freiheit, Geschichte und schöpferische Kraft. Nicht von ungefähr vertrat man etwa in der Gnaden-theologie die Ansicht, daß das, was Gott *zuerst* erlöst habe, die *Natur* des Menschen sei und nicht sein freies Handeln. Daß diese Unterscheidung nach aller Erkenntnis der neuzeitlichen Wissenschaft nicht sinnvoll getroffen werden konnte, negierte man einfach. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, vermied man auch gleich die Verwendung des Begriffs der „Person“ im Zusammenhang mit dem Menschen. Nicht einmal von ferne wollte man mit den Kantianern, den Idealisten oder den übrigen Repräsentanten der Neuzeit verglichen werden. Lieber auf einen alten Begriff der christlichen Philosophie verzichten und lieber erst gar nicht darüber nachdenken, daß selbst die moderne Vorstellung von „Person“ letztlich auf der scholastischen Bestimmung des „*ens morale*“ fußte, die über Francisco Suarez und Samuel Pufendorf in die Kultur der Aufklärung eingedrungen war, als über das gemeinsame Reden vom

Menschen als Person in eine fruchtbare Auseinandersetzung zu gelangen.²⁴ Die Chance, die damals versäumt wurde, weil sie offensichtlich niemand wirklich wahrnahm, ist groß gewesen.

Fragt man sich, welcher der beiden Wege – der gegenüber der Aufklärung aufgeschlossene oder der neuscholastische – der erfolgreichere war, so muß man sagen: Zunächst eindeutig der neuscholastische. Als Ursache dafür ist entscheidend, was wir zuvor über die Besonderheit von theologischen Paradigmenwechseln festgehalten haben, daß diese nämlich niemals bloß Sache oder Theorie, sondern immer auch Sache der Kirche und damit der Gemeinschaft und Kultur sind, welche die Theologie konstituiert. Blickt man hier, auf dieser Ebene der kirchlichen Kultur, näher hin, so stößt man vordergründig gewiß auf die Maßnahmen der Päpste, welche die Neuscholastik sanktionierten und durchsetzten. Das gilt aber nur vordergründig, denn auch die Päpste wären mit all ihren Initiativen nicht erfolgreich gewesen, wenn in dieser Zeit nicht der Katholizismus als ganzer eine ungeheure gesellschaftsbildende und kulturschaffende Kraft entwickelt hätte.²⁵ Man übersieht dies gerne, weil mit dem 19. und 20. Jahrhundert lediglich das Fortschreiten der Säkularisation, die Triumphe des Atheismus sowie der Einflußverlust der Religionsgemeinschaften verbunden wird. Tatsache ist aber, daß der Katholizismus gleichzeitig in den katholisch dominierten Ländern noch einmal eine Kultur entfaltete, die an Geschlossenheit, Wirksamkeit und Differenziertheit keinen Vergleich zu scheuen braucht.²⁶ Es darf sogar ange-

²⁴ Vgl. Th. Kobusch, wie Anm. 18.

²⁵ Vgl. u.a. F. X. Kaufmann, Christentum und Christenheit, in: P. Gordan (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Graz-Wien-Köln 1993, 101–128 (bes. 116ff.).

²⁶ Dazu ausführlich: E. Coreth u.a. (Hg.), wie Anm. 14, Bd. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe (1988).

nommen werden, daß die Kirche auch in ihrer eigenen Geschichte die von ihr geprägten Gesellschaften nie so weitreichend beeinflußt hat wie ausgerechnet in den Jahrzehnten zwischen der Mitte des 19. und dem ersten Viertel des 20. Jahrhunderts – selbst im hohen Mittelalter nicht. Die Ausläufer dieser bemerkenswert effizienten Kultur haben noch alle erlebt, die sich an die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil erinnern können. Sie werden bestätigen, daß es damals noch möglich war, die gesamte Wirklichkeit, mit der man es im Laufe eines Lebens zu tun bekam, katholisch zu deuten, katholisch zu gestalten und katholisch zu bewerten. Für alles bot die katholische Gesellschaft etwas an: für die natürlichen Stationen des Lebens, für die Erziehung, für die Bildung, für die Wissenschaft, für die Kunst, für die Literatur, für die Politik, für die Presse, für die Orientierungskrisen, für Bewältigungsprobleme aller Art, für das Vertrauen ins Leben, für den Glauben an das Jenseits und für vieles mehr. Natürlich zeigten sich auch schon deutliche Risse in der Wand. Dies ändert aber nichts daran, daß der damals schon allenthalben totgesagte Katholizismus beachtliche Lebenszeichen setzte. Die Neuscholastik war letztlich nichts anderes als der philosophisch-theologische Ausdruck dieser kirchlichen Kultur.

Aus heutiger Sicht wissen wir, daß diese 'neuscholastische Kultur' eine Kultur auf Abruf war. Der von der Aufklärung eröffnete Säkularisationsprozeß war nämlich nicht aufzuhalten. Über kurz oder lang mußte daher auch der Katholizismus, wollte er überhaupt den modernen Menschen noch ansprechen, mit ihr in Verbindung treten.

Dies wiederum geschah über die Anthropologie und hier über die These, daß der Mensch Person ist. So kam schließlich doch der andere, der Aufklärung gegenüber offene Weg zum Zug, und auf ihm setzte der große Paradigmenwechsel von der Substanzmetaphysik zum personalen Denken ein, der nicht nur philosophisch-theologisch, sondern gesamtulturell den Katholizismus umgestaltete, besser: bis zum heutigen Tag umgestaltet, denn noch ist die Kirche – allen verbalen Beteuerungen zum Trotz – auf dem Weg dazu, die von ihr beeinflussten Lebensbereiche auch wirklich im Geiste des Personalismus zu durchformen. Den Weg zu diesem Paradigmenwechsel erschlossen *de facto* freilich nicht die Theologen und christlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts. Dieses Verdienst gebührt vielmehr der sogenannten Wertphilosophie Max Schelers sowie der Dialogphilosophie Ferdinand Ebners und Martin Bubers.²⁷ Erst durch diese beiden Philosophien – der deutsche Idealismus war damals, in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, diesbezüglich noch wenig erforscht – wurde deutlich, daß der Kant'sche Personalitätsbegriff auf entsprechend *philosophischem* Niveau kritisiert werden konnte und kritisiert werden mußte. Man erkannte allmählich, daß es die reine Autonomie im Sinne Kants gar nicht gibt und daß sich eine personale Autonomie, die einer dialogischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Ich und Du, entspringt bzw. zu bestimmten Werten in Verbindung steht, die sich nicht der menschlichen Willkür verdanken, sondern schon da sind, bevor der Mensch zu entscheiden beginnt, mit ursprünglich christlichen Anliegen vermittelbar

²⁷ Dazu ausführlich: H. Schmidinger, wie Anm. 13, 78–102

war. Katholischen Denkern wie Theodor Steinbüchel, Peter Wust, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier und einigen anderen gebührt das Verdienst, dies erkannt und konsequent durchdacht zu haben.

Resümiert man, was der neue personale Ansatz dem katholischen Denken gebracht hat, so kann man folgendes sagen: *Zunächst* schlug er eine Brücke zur modernen Anthropologie. Da diese sich schon seit der Philosophie des deutschen Idealismus vom formalistischen und unrealistischen Autonomie-Ideal Kants abzusetzen begonnen hatte, fand man ein gemeinsames Anliegen. Den Bemühungen darum ist es wiederum zu verdanken, daß es katholischerseits zu fruchtbaren Auseinandersetzungen, ja Synthesen zwischen diversen Philosophien der Neuzeit und dem christlichen Denken kam. Darüber hinaus haben sie es zuwege gebracht, daß der Katholizismus über den Menschen mit einem Mal mehr zu sagen wußte, als im Rahmen der hylemorphistischen Substanzmetaphysik überhaupt denkbar war. Die Errungenschaften der modernen Philosophie fanden dabei genauso ihren Platz wie die Ergebnisse der diversen Wissenschaften. *Sodann* überwand der neue Ansatz die innertheologischen Aporien. Ging man nämlich davon aus, daß zur Personalität immer eine Begegnung, eine Kommunikation, ein Dialog gehört, der sie ermöglicht, so konnte man dies auch mit dem Wesen Gottes verbinden und sagen: Sowohl dann, wenn Gott in Beziehung zu sich selbst tritt, als auch dann, wenn er sich dem Menschen zuwendet und offenbart,

geschieht dies in einer Form personaler Begegnung, d.h. in einem Dialog, der Freiheit fordert und Freiheit schafft.²⁸ Auf diese Weise eröffnete sich ein Weg, unter Wahrung des Dogmas nicht nur die Trinität, den „einen Gott in drei Personen“, sondern auch das gesamte Inkarnationsgeschehen aus einem solchen personalen Dialog heraus zu begreifen. Nicht zuletzt in der Moraltheologie entschärfte sich dadurch die rigorose Gegenüberstellung zwischen Autonomie und Theonomie, denn dialogphilosophisch betrachtet bildete den Inhalt der Theonomie nichts anderes als die Autonomie selbst.

Weiters löste der neue Ansatz eine ganze Reihe weiterer Paradigmenwechsel aus, die sich sowohl in bestimmten Disziplinen als auch in der Gesamtorientierung der Theologien einstellten. Die wichtigsten von ihnen wurden bereits aufgezählt: die ökumenische Theologie, die politische Theologie, die feministische Theologie, die anamnetische Theologie nach Auschwitz, die Theologie der Befreiung usw. Und wo das personale Denken nicht unmittelbar neue Paradigmenwechsel nach sich zog, dort brachte es längst fällige Paradigmenwechsel wenigstens zum Durchbruch. Erwähnt sei nur die Anerkennung der historisch-kritischen Methode für die Exegese durch das offizielle kirchliche Lehramt.²⁹

Schließlich brach der neue personale Ansatz das gesamtulturelle Selbstverständnis des Katholizismus auf. Vor allem der Umstand, daß man das Wesen der Kirche primär nicht mehr von der hierarchischen und rechtlichen Struktur her interpretierte, sondern von der Gemeinschaft jener Glauben-

²⁸ Vgl. u.a. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963.

²⁹ Ebd. 271ff.

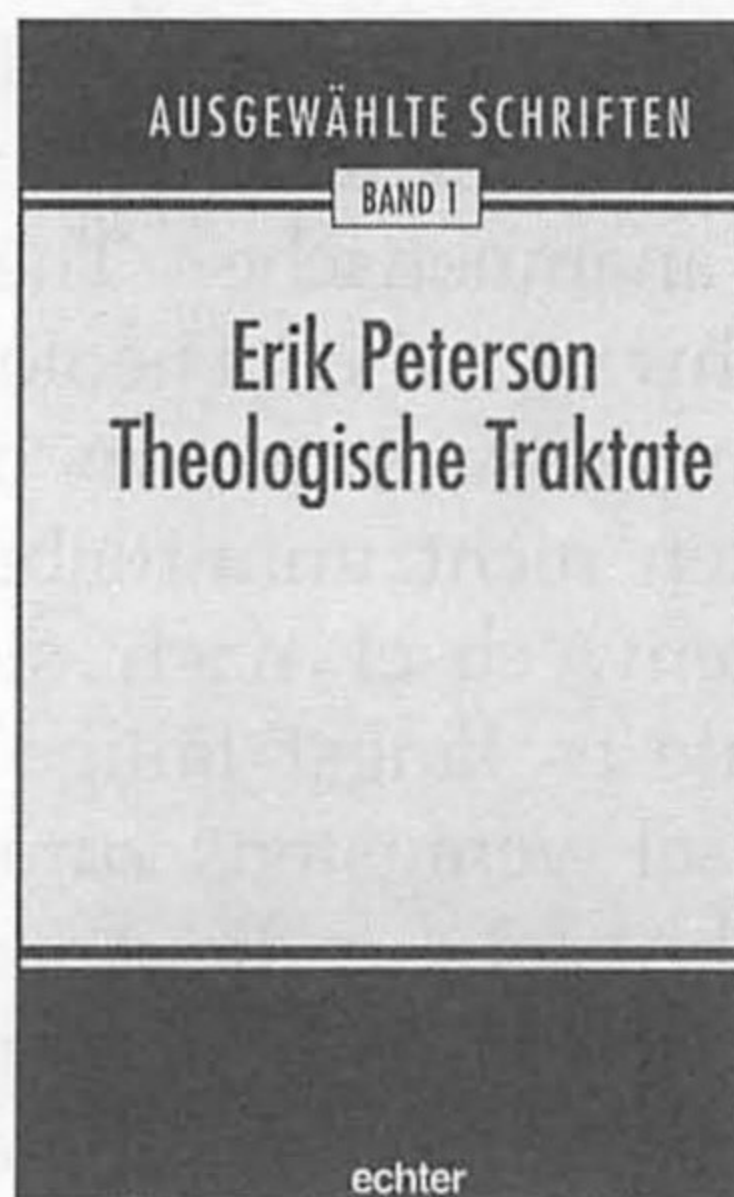
den her, die in ihrem Glauben zur personalen Freiheit berufen sind, änderte zumindest im Prinzip zahlreiche Wertmaßstäbe. So kam es zu neuen Verständnisweisen des kirchlichen Amtes, der Liturgie, der Sakramente, der Gemeindepastoral, der Berufung des Laien, der Stellung der Frau, des gesamten Erziehungs- und Bildungswesens usw.³⁰ Gleichzeitig führte dieses andere

Selbstverständnis der Kirche auch zur grundsätzlichen Anerkennung der anderen christlichen Bekenntnisse, der anderen Religionen und der säkularisierten, ja atheistischen Weltanschauungen.³¹ All dies war nur möglich, weil man davon ausging, daß jeder Mensch von Natur aus Person ist und daher in seinen Lebensentscheidungen unbedingt geachtet werden muß.

³⁰ Vgl. O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1993, bes. 105ff., 132ff., 209ff., 238ff.

³¹ Ebd. 291ff.

Ein Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts



Erik Peterson: Theologische Traktate.

Ausgewählte Schriften Band 1,
herausgegeben von Barbara
Nichtweiß und Franco Bolgiani.
Ca. 256 Seiten. Gebunden.
DM 78,- / öS 609,- / SFr. 78.-.
*Subskriptionspreis bei Abnahme der
zwölfbändigen Gesamtausgabe:*
DM 69,- / öS 538,- / SFr. 69.-.
ISBN 3-429-01630-4.

Die „Theologischen Traktate“
Erik Petersons stehen am Anfang
einer zwölfbändigen Ausgabe
„Ausgewählte Schriften“ Erik Peter-

sons. Sie sind ein Klassiker der Theologie unseres Jahrhunderts. Zwei der hier versammelten Traktate – „Was ist Theologie“ und „Die Kirche“ – haben nicht nur ihrerzeit die Gemüter erhitzt, vielmehr sind ihre Spuren u. a. durch die Auswertung bei so unterschiedlichen Denkern wie Karl Barth oder Josef Kardinal Ratzinger bis in die Gegenwart wirksam.



„echter“-Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.