OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Universität Augsburg
Universitätsbibliothek

Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2013. "Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht." In Umstrittene Ökumene: Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, edited by Flavio Ferrario, 69–81. Tübingen: Mohr Siebeck.

Nutzungsbedingungen / Terms of use: **licgercopyright**

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under th conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht

Bernd Oberdorfer

Mit einer Kategorie der Systemtheorie Niklas Luhmanns gesprochen, hat sich diese Tagung vorgenommen, Beobachtungen zu beobachten. Protestanten beobachten Katholiken beim Beobachten. Genauer: Sie beobachten, wie die römisch-katholische Kirche sich selbst und die von ihr unterschiedenen geistlichen und weltlichen Realitäten beobachtet. »Die Tagung beabsichtigt«, so heißt es in der Einladung, »zu einer protestantischen Analyse der aktuellen Situation der römischen Kirche in ökumenischer Perspektive beizutragen.« Gedacht ist also nicht an eine gleichsam interesselose religionswissenschaftliche oder soziologische Untersuchung neuerer Entwicklungen im Katholizismus. Vielmehr geht es um eine dezidiert *protestantische* Analyse. Unterstellt ist dabei offenkundig, dass der Protestantismus ein genuines Interesse hat bzw. haben muss, zu beobachten und deutend zu verstehen, wie der Katholizismus die Welt beobachtet, mit anderen Worten: dass der Protestantismus so sehr tangiert ist von den Entwicklungen in der römischen Kirche, dass er um seiner selbst willen ein realistisches Bild davon gewinnen muss. Diese Unterstellung kann natürlich pragmatisch begründet sein: sei es, weil der Katholizismus als weltweiter ›Wettbewerber‹ auf dem religiösen ›Markt‹ eine ›Konkurrenz‹ für den Protestantismus darstellt, sei es, dass für Verhalten und Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche häufig undifferenziert auch die nicht-römischen Kirchen haftbar gemacht werden, so dass diese die Zustände im Katholizismus nicht einfach ignorieren oder unkommentiert lassen können. Man kann aber ebenso auch theologisch-ekklesiologische Gründe für die Annahme einer »Schicksalsgemeinschaft« mit dem Katholizismus anführen: Wenn denn die Grenzen der Kirche als des Leibes Christi nicht zusammenfallen mit den Grenzen der evangelisch-lutherischen

Konfessionskirche, dann gehört die Wahrnehmung dessen, was in den anderen Konfessionskirchen geschieht, zu den wesentlichen Aufgaben aktueller kirchlicher Selbstverständigung, und gerade im Horizont protestantischer Ekklesiologie gilt das paulinische Wort, dass, wenn ein Glied im Leib Christi leidet oder sich freut, zugleich die anderen Glieder leiden oder sich freuen, auch im Blick auf die nicht-protestantischen Kirchen.

Nun ist die Einladung auf einen eher sorgenvollen Ton gestimmt. Zwei Punkte werden eigens angesprochen: Auf der einen Seite wird als gegenwärtige Tendenz römischer Ökumenepolitik der »Aufbau einer katholisch-orthodoxen Achse« diagnostiziert, »mit der eine Isolierung des Protestantismus einhergeht«. Gemeint ist sicher der spätestens seit der Erklärung *Dominus Iesus* viel diskutierte Befund, dass Rom seine ökumenischen Bemühungen verstärkt der Versöhnung mit den orthodoxen Kirchen zuzuwenden und dafür eine weitere Entfremdung von den reformatorischen Kirchen mindestens in Kauf zu nehmen, wenn nicht gar zu forcieren scheint. Auffällig war eben, dass *Dominus Iesus* den reformatorischen Kirchen abspricht, »Kirchen im eigentlichen Sinn« zu sein, während den orthodoxen Kirchen immerhin attestiert wird, wegen der in ihnen gegebenen apostolischen Bischofssukzession genuine Ortskirchen zu sein, die allein wegen der fehlenden Anerkennung des päpstlichen Primats noch von Rom getrennt sind. Auf der anderen Seite aber wird auf innerkatholische »Stimmen« hingewiesen, »die eine Schwächung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden Anstöße beklagen«. Sehe ich recht, betreffen diese Klagen nicht nur und nicht einmal primär die ökumenischen Beziehungen, sondern generell die Frage, ob die römisch-katholische Kirche ihre nach allgemeiner Einschätzung mit dem Zweiten Vatikanum vollzogene Öffnung zur modernen Welt wieder zurückzunehmen im Begriffe steht. In der Tat scheint ja bis hinein in die deutschen Feuilletons eine gewisse Geringschätzung des Reformkonzils *en vogue* geworden zu sein, so als wäre das *aggiornamento* im Rückblick als bestenfalls naiver, wenn nicht leichtsinniger Versuch erkennbar geworden, das Evangelium den Menschen der Gegenwart schmackhaft zu machen, ein Versuch, der mit der Zerstörung jahrtausendalter Traditionen, der Banalisierung der Liturgie und der Verflachung der Verkündigung teuer, allzu teuer erkauft worden sei. Man kann zwar mit guten Gründen fragen, ob dieser medial verstärkte, weithin ästhetisch motivierte und befeuerte Neo-Antimodernismus

tatsächlich die Mehrheit der katholischen Christen in Deutschland repräsentiert. Dass indes auch bei den Verteidigern des Zweiten Vaticanums wieder verstärkt dessen Kontinuität zu den vorangegangenen Lehrentscheidungen zumal des Ersten Vaticanums hervorgehoben wird, ist unverkennbar; die Aufbruchsstimmung und das Innovationspathos der Konzilsjahre sind ohnehin Geschichte.

Nimmt man beide Beobachtungen zusammen – nach außen die Hinwendung zur Orthodoxie, nach innen die Abwendung von der Moderne –, so ergibt sich ein durchaus stimmiges Bild: In dem Bedürfnis, die Distanz zur Moderne zu akzentuieren, kann die Orthodoxie in ihrer traditionellen Ferne zur Moderne als der geradezu ideale Bündnispartner erscheinen. Und umgekehrt würde sich daraus ganz zwanglos eine wachsende Ferne zum Protestantismus erklären, zu dessen Selbstverständnis zumindest in Europa (und teilweise Nordamerika) weithin die Offenheit für die Auslegung des Evangeliums im Horizont des zeitgenössischen, mithin neuzeitlich-modernen Wahrheitsbewusstseins gehört. Die ökumenische Ausrichtung stünde dann in dem umgreifenden Zusammenhang einer bestimmten Deutung des Verhältnisses der römischen Kirche zur modernen Kultur.

Im Folgenden will ich zunächst dieses Bild ein wenig detaillierter ausmalen und dann fragen, ob es wirklich die ganze Wahrheit darstellt. Anschließend will ich in einem zweiten Schritt einen Blick auf die Lage der römisch-katholischen Theologie werfen, notgedrungen in Perspektivenverengung auf Deutschland und mit Schwerpunkt auf meinem Bereich, der Systematischen Theologie. Dabei wird sich zeigen, dass die akademische Theologie weithin darum bemüht geblieben ist, den katholischen Glauben im Horizont des Geistes der Moderne – bzw. Spätmoderne, Postmoderne, Nachmoderne – zu entfalten und also sprachfähig zu sein in den zeitgenössischen Diskursen, ohne dadurch die kritisch-konstruktive Treue zum kirchlichen Lehramt aufzugeben. Dass dies nicht ohne Spannungen gelingt, überrascht wenig. Überraschender ist hingegen vielleicht, dass dadurch gelegentlich neue Konfliktlinien gegenüber der *protestantischen* Theologie entstehen. Dies will ich anhand einer Kontroverse über die Rechtfertigungslehre illustrieren, an der ich selbst beteiligt gewesen bin.

1. Der Protestantismus – eine quantité négligeable für die Zukunft des Christentums?

Eine mit den Verhältnissen im römischen Katholizismus durchaus vertraute Kollegin sagte mir vor Jahren einmal beiläufig, in Rom sei man überzeugt, dass es den Protestantismus in zweihundert Jahren nicht mehr geben werde. Und von einem (mittlerweile nicht mehr im Amt befindlichen) deutschen katholischen Bischof wurde kolportiert, er sage in kleinem Kreis gern dem Protestantismus das Schicksal des Arianismus voraus. Auch angesichts offizieller Äußerungen aus Rom und Tendenzen der kirchenpolitischen Ausrichtung des Vatikans könnte man in der Tat den Eindruck gewinnen, dass dort in den längerfristigen Perspektiven der Protestantismus als ernst zu nehmende Größe nicht mehr vorkommt. Klischeehaft zugespitzt, scheint die römische Diagnose ungefähr so zu lauten: Von den zwei Großideologien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Kommunismus 1989/90 – maßgeblich aufgrund der wertorientierten Standhaftigkeit der römischen Kirche – untergegangen, während der »Konsumismus« scheinbar als welthistorischer Sieger hervorgegangen ist, in Wirklichkeit aber ebenso auf tönernen Füßen steht und seinerseits dem Untergang geweiht ist. »Konsumismus« meint vordergründig das auf den Konsum und die dafür erforderliche Warenproduktion hinzielende kapitalistische Wirtschaftssystem, umfasst aber in Wahrheit die damit nach dieser Einschätzung verbundene Haltung der gleichsam institutionalisierten Gier und die »liberale« Weltanschauung und Gesellschaftsordnung insgesamt, der ein in sich haltloser Werterelativismus, eine Funktionalisierung des Menschen nach Maßgabe des ökonomischen Nutzens, kurz eine fundamentale Verzweckung der Welt nachgesagt werden. Damit gehe die systematische Infragestellung einer naturrechtlich fundierten Moralordnung einher, so dass elementare Gebote der Menschenwürde (z. B. das Verbot von Abtreibung und aktiver Sterbehilfe) und klare Grundlagen des Zusammenlebens (z. B. die Ehe als auf unbegrenzte Dauer angelegte Gemeinschaft von Mann und Frau) zweifelhaft geworden seien. Der Protestantismus nun in seinem Bemühen um eine zeitgemäße Auslegung des christlichen Glaubens habe sich diesen Entwicklungen so weitgehend geöffnet, dass er ihren zerstörerischen Konsequenzen nun hilflos ausgesetzt sei und daher die innere Auszehrung an sich selber erfahre, die dem System des »Konsumismus« als Ganzem eig-

ne. Faktisch hat sich der Protestantismus in dieser Perspektive – teils bewusst, teils ohne es zu wollen, teils gar ohne sich des Problems bewusst zu sein – zu einem Teil des »konsumistischen« Systems gemacht und wird daher auch mit diesem untergehen. Phänomene wie die Einführung der Frauenordination oder die zunehmende Akzeptanz von Homosexualität in protestantischen Kirchen werden in diesem Zusammenhang als Ausdruck der Auslieferung an den säkularen Zeitgeist lesbar. Für die katholische Kirche kommt hingegen alles darauf an, sich von dieser schiefen Ebene fern zu halten, sich nicht infizieren zu lassen vom Geist des Relativismus, sich vielmehr als stabile, unbeirrbare Gegeninstanz dazu zu etablieren und lieber den Ruf des Anachronistisch-Reaktionären, Diskursunfähig-Autoritären auszuhalten, als sich auf diese vergehende Welt einzulassen. Nach deren – früher oder später unweigerlich erfolgendem – Untergang werde die katholische Kirche dann als unkontaminierte, glaubwürdige Instanz handlungsfähig präsent sein, während der Protestantismus, zumindest in seiner liberalen, zentraleuropäisch-nordamerikanischen Gestalt, unheilbar kompromittiert als Nutznießer und Trittbrettfahrer der »konsumistischen« Gesellschaft zusammen mit dieser aus der Weltgeschichte verschwinden werde. Wie die Arianer ...

Gewiss ist dies eine Überzeichnung, fast eine Karikatur, und offiziell würde vermutlich kaum ein katholischer Würdenträger sich auch nur annähernd so drastisch äußern. Aber lassen sich deutliche Spuren einer solchen Sicht, wenngleich in sublimierter Gestalt, nicht auch im Wirken Papst Benedikts XVI. erkennen? Ich greife ein besonders exponiertes Beispiel heraus. Ausgerechnet in seiner »Regensburger Rede« nämlich, in der er im Hörsaal einer staatlichen Universität das positive Verhältnis der katholischen Kirche zur abendländischen Vernunft herauszustellen unternahm, entwickelte er in wohlgesetzten Worten eine scharfe Kritik der neuzeitlichen Rationalitätskultur, der er auch den Protestantismus verfallen sah. Ausdrücklich bejahte er die »hellenistische Synthese« des spätantiken Christentums mit der griechisch-römischen Philosophie als angemessenen geistigen Ausdruck der Universalität des christlichen Glaubens und der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes. In dieser Hinsicht habe die Kirche die legitimen Ansprüche der abendländischen Vernunft positiv aufgegriffen. Allerdings habe sich das Abendland seit dem Spätmittelalter in drei »Wellen« der »Enthellenisierung« sukzessive von seinen eigenen Rationalitätsstandards gelöst: Zuerst habe die Reformation unter dem

Banner des *sola scriptura* in der Intention, den Glauben aus philosophischer Fremdbestimmung zu befreien, die Verbindung von Glauben und Denken gekappt. Dies habe Kant mit seiner Vernunftkritik radikalisiert, indem er die Reichweite des Denkens auf die Anschauungsformen von Raum und Zeit eingrenzte und damit die Religion prinzipiell jenseits der theoretischen Vernunft verortete, ihr nur noch eine Funktion für die Moral zuschrieb.

Die zweite »Welle« erkennt der Papst in der »liberale(n) Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts«, als deren Hauptexponenten er den protestantischen Kirchenhistoriker Adolf von Harnack identifiziert, der bekanntlich die »hellenistische Synthese« als Entfremdung des Christentums von seinen jesuanischen Wurzeln deutete. Das Ziel, »das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es scheinbar von philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie«, sei aber nur um den Preis eines Reduktionismus erreicht worden, der nicht nur den Glauben, sondern auch die Vernunft selbst ungebührlich einschränke.

Die »dritte Enthellenisierungswelle« schließlich nimmt der Papst in der Gegenwart wahr, wenn die »hellenistische Synthese« nur noch als *eine* unter vielen möglichen Formen der Inkulturation des Evangeliums verstanden wird. Dies führt in den Augen des Papstes zu einem Relativismus der Kulturen, in dem sich der Universalitätsanspruch des Christentums nicht mehr abbildet.

Für zwei der drei »Enthellenisierungswellen« zeichnet in dieser Darstellung also der Protestantismus verantwortlich. Letztlich, so scheint es, nimmt der Papst den Protestantismus als eine Art von Fideismus wahr, der sich der geistigen Waffen zur Auseinandersetzung mit dem Geist der Moderne freiwillig entschlagen hat und diesem daher hilflos ausgesetzt ist. Demgegenüber stellt er die römische Kirche als die genuine Anwältin der recht verstandenen Vernunft, als die eigentliche Sachwalterin abendländischer Rationalitätskultur ins Licht. Mit anderen Worten: Was gut ist an der abendländischen Vernunft, hat in der römischen Kirche seinen angestammten und angemessenen Ort. Dies gilt dann natürlich auch für die *neuzeitliche* Vernunft.

In ganz eigentümlicher Weise hat der Papst mit diesen Überlegungen die über Jahrhunderte eingespielten Konfessionstypologien umgekehrt: Galt der Katholizismus doch lange als Hort rückwärtsge-

wandter, autoritärer Vernunftfeindschaft, während der Protestantismus – mit einer Formel Schleiermachers gesagt – beanspruchte, »mit der Bildung zu gehen« und nicht mit der »Barbarei«. In der Tat hat Luther zwar von der »Hure Vernunft« gesprochen und dieser in Glaubensdingen wenig zugetraut, zugleich aber hat das protestantische Pathos des *verständigen* Glaubens von Anfang an ein intensives Bemühen um intellektuelle Bildung motiviert, und mindestens seit der Aufklärung ist das theologische Denken im Protestantismus gekennzeichnet durch das Bestreben, das Proprium des christlichen Glaubens im Horizont der je zeitgenössischen Geisteswelt als vernunftgemäß zu explizieren. Dies macht es eher unwahrscheinlich, dass der Protestantismus zutreffend beschrieben wäre, wenn man ihn als bloßen Fideismus deutet. Umgekehrt ist auch die päpstliche Bejahung der Vernunft nicht von Kautelen frei. Denn das katholische Gesprächsangebot an die neuzeitliche Vernunft mutet dieser zu zu akzeptieren: *Nur* was in der römischen Kirche seinen Ort finden kann, ist *vernünftig*. Die Vernunft findet also ihr Maß an der Lehre der Kirche, und das heißt konkret: an einem spezifischen Verständnis von der Wahrheitsfähigkeit des Menschen und von der dem Menschen vorgegebenen Seinsordnung, die auch dem menschlichen Handeln »naturrechtlich« eindeutige Wesensnormen setzt. Es sind also eine *bestimmte* Erkenntnislehre und eine *bestimmte* Ontologie, die den kirchlichen Segen finden.

Nun haben die Reformatoren des 16. Jahrhunderts in der Tat den unmittelbaren Zugriff des menschlichen Geistes auf die Wirklichkeit Gottes als Ausdruck einer unstatthaften *theologia gloriae* abgelehnt, die die geschöpflichen, durch die Sünde noch einmal radikal vertieften Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens überspringt, und sie haben vor »unnützen« Spekulationen gewarnt. Sie haben allerdings keineswegs einem religiösen Irrationalismus gehuldigt und auch nicht dem Skeptizismus das Wort geredet; ihre Vernunftkritik diente vielmehr dazu, die Reichweite der menschlichen Vernunft im Blick auf die Gotteserkenntnis präzise zu bestimmen.[1] Eine gewisse *strukturelle Verwandtschaft* mit Kants Vernunftkritik ist unverkennbar, wenngleich die Motive der Reformatoren durchaus andere waren

1 Zum Vernunftverständnis in der Reformation vgl. Kaufmann, Th., Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation, in: Lauster, J./Oberdorfer, B. (Hgg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 61–91.

(Sünde; Gottes Heilsoffenbarung *sub contrario*, d.h. am Unheilsgeschehen des Kreuzes) und Kants Kritik am »Dogmatismus« umgekehrt auch den Protestantismus traf. Unerachtet dessen lag es dem Protestantismus näher und fiel es ihm leichter, sich in der kritischen Aneignung moderner, metaphysikkritischer Rationalitätskonzepte zu formieren und das heißt auch: aus vernünftigen Gründen die Ansprüche der Vernunft einzuschränken. Genau dies tat etwa Schleiermacher, wenn er die Religion von Metaphysik und Moral unterschied und als Gefühl definierte. Angesichts dessen könnte man, grob schematisierend, sagen, dass der ›typisch protestantische‹ Dialog mit der Moderne bei der Erkenntnistheorie ansetzt und dabei das Problem fokussiert, wie eine nicht-relativistische Anerkennung der Relativität und inneren Pluralität der Vernunft und eine nicht-skeptizistische Bejahung der Grenzen der Vernunft möglich sind, während der ›typisch katholische‹ Dialog mit der Moderne bei der Ontologie ansetzt und fragt, inwieweit nicht auch unter den Bedingungen der Moderne das Gegebensein einer einheitlichen, der Vernunft einsichtigen Seinsordnung und einer davon abgeleiteten universalistischen Werteordnung plausibel zu machen sei. Dies würde erklären, warum aus katholischer Perspektive der Protestantismus, wie gezeigt, gern als dem neuzeitlichen Werterelativismus verfallen wahrgenommen wird – und zugleich, warum sich Protestanten von diesem Vorwurf nicht getroffen fühlen. Und es würde umgekehrt erklären, warum dem Katholizismus aus protestantischer Perspektive häufig ein naiver Seinsdogmatismus nachgesagt wird, der sich den kritischen Anfragen der Moderne hochmütig versagt – und ebenso, warum die Katholiken sich dabei ihrerseits unverstanden fühlen, zumal sie beanspruchen, etwa den neuzeitlichen Menschenwürde-Universalismus positiv aufgegriffen zu haben.

Dieses Schema hat durchaus Erkenntniswert. Allerdings ist es fraglich, ob man tatsächlich so pauschal von »dem« Katholizismus und »dem« Protestantismus sprechen kann. Jedenfalls müssen Beobachtungen ergänzt werden, die das Bild nicht nur verfeinern, sondern auch verändern.

Das betrifft zunächst den Protestantismus. Die heftigen Kämpfe um das Verhältnis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert zeigen, dass die Offenheit für die ›säkulare‹ Vernunft nie unumstritten war.[2] Nicht

2 Vgl. exemplarisch meinen Beitrag: Wendepunkt. Lessings Bedeutung für Auf-

zufällig war die ›liberale‹ Theologie immer nur eine Strömung unter mehreren, zu denen auch konservative, strikt anti-moderne zählten, und daran hat sich bis heute nichts geändert (ungeachtet einer deutlichen ›Modernisierung‹ des deutschen Protestantismus nach dem – und in Reaktion auf den – Zweiten Weltkrieg). Ist dies schon im deutschen Protestantismus so, so hat sich die Lage im weltweiten Maßstab erheblich verschärft. Innerhalb der lutherischen Weltgemeinschaft etwa hat sich in den Kirchen des »globalen Südens«, namentlich in Afrika, ein massives Unbehagen entwickelt angesichts der religiösen Zustände, der theologischen Ausrichtung und der ethischen Orientierung in den Kirchen des »Nordens«, denen häufig eine religiöse Auszehrung, eine Abkehr von der reinen reformatorischen Lehre und der schlichten Wahrheit des biblischen Gotteswortes sowie eine opportunistische Anpassung an die Normen der säkularen Welt vorgeworfen wird. Die weltanschauungspluralen Gesellschaften des globalen Nordens erscheinen in dieser Perspektive als desorientiert, ja dekadent; Christen müssten sich von diesen Einflüssen fern halten. Empfohlen werden stattdessen ein strikter Biblizismus und eine rigide Moral. Angesichts dessen fehlt es nicht an Stimmen, die den neuzeitlichen europäischen Protestantismus in der historischen und geographischen Gesamtschau als Sonderweg, Randerscheinung, gar Auslaufmodell betrachten, dem christentumsgeschichtlich keine große Zukunft mehr beschieden sein werde – zumal die rasant wachsenden Pfingstkirchen weltweit diesen Trend noch massiv verstärkten. Auch in dieser Hinsicht scheint sich also die skizzierte ›römische‹ Diagnose zu bestätigen. Hat die römische Kirche dann nicht recht, wenn sie sich vom Protestantismus ab- und der Orthodoxie zuwendet, die gegen die Krankheiten der Moderne immun scheint?

Doch ich halte nicht nur die Ankündigung des nahen Endes der modernen westlichen Gesellschaften für verfrüht. Ich bin vielmehr zugleich auch überzeugt, dass der neuzeitliche Protestantismus sich keineswegs selbst überlebt hat; die Einsichten, die er im Umgang mit der Moderne entwickelt hat, sind durchaus nicht obsolet. Umgekehrt habe ich meine Zweifel, ob die römische Kirche mit den orthodoxen Kirchen wirklich in jeder Hinsicht mehr gemeinsam hat als mit den protestantischen. Gerade Papst Benedikts Verteidigung der katho-

stieg und Krise des Gottes der Vernunft, in: Lauster/Oberdorfer (wie Anm. 1) 125–146.

lischen ›Vernunft des Glaubens‹ steht deutlich in der Tradition einer spezifisch westlich-abendländischen Rationalitätskultur, von der sich die Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft in den orthodoxen Kirchen charakteristisch unterscheidet. Hier, im theologischen ›Stil‹, sind Rom und Wittenberg (bzw. Genf) trotz der oben dargestellten Unterschiede einander letztlich doch erheblich näher als Rom und Byzanz (bzw. Moskau); und es ist im Übrigen auch nicht zu erkennen, was eine Annäherung an die Orthodoxie Rom nützen sollte im Blick auf die große theologische und religionspolitische Herausforderung des Dialogs mit den Pfingstkirchen. Ich halte die römische Kirchenleitung für viel zu klug, als dass sie sich in dieser komplexen Konstellation einseitig festlegen würde. Dass die römisch-katholische Kirche ohnehin keineswegs im Begriffe steht, sich aus der Moderne pauschal zu verabschieden, zeigt sich noch deutlicher, wenn wir einen Blick werfen auf die wissenschaftliche Theologie. Das will ich nun im kurzen zweiten Teil meines Beitrags tun.

2. Nach der Moderne? Römisch-katholische Theologie in der Gegenwart

Es ist nicht ganz einfach, sich aus protestantischer Perspektive über Zustand und Tendenzen der wissenschaftlichen Theologie in der römisch-katholischen Kirche zu äußern. Abgesehen von den explizit ökumenischen Arbeitskreisen und Projekten, die sich mit den zwischen den Kirchen strittigen Fragen beschäftigen, und abgesehen von vielfältigen punktuellen Gemeinsamkeiten (natürlich nimmt man, wenn man zu einem bestimmten dogmatischen Thema forscht, auch die einschlägige katholische Literatur zur Kenntnis) gibt es keinen fest etablierten kontinuierlichen Arbeitszusammenhang zwischen evangelischer und katholischer Theologie (dies gilt jedenfalls für die Systematische Theologie, in der Exegese ist es wohl anders). Häufig laufen die Diskurse beziehungslos nebeneinander her.[3] Deshalb kann

3 Allerdings wird dies auch als Defizit wahrgenommen. In Deutschland habe ich an der Gründung eines »Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises« (ITA) mitgewirkt, in dem sich römisch-katholische, protestantische und orthodoxe (meist systematische) Theologinnen und Theologen einmal jährlich zu einer Tagung treffen, auf der gemeinsame Themen (z. B. Sünde oder Freiheit) aus den unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven beleuchtet und so die jeweiligen innerkonfessionellen Diskurse miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen.

ich auch nur einige Beobachtungen beisteuern, die möglicherweise weder repräsentativ noch ausgewogen sind.

Nach meinem Eindruck ist die postmoderne Kritik an der Moderne in der katholischen Theologie stärker aufgegriffen worden als in der evangelischen. Möglicherweise hängt das damit zusammen, dass die universalistische ›Großerzählung‹ der Moderne weithin eine deutlichere Kritik am Katholizismus als am Protestantismus implizierte und die totalisierend ausgrenzende Wirkung dieser ›Großerzählung‹ daher im Katholizismus stärker empfunden und erlitten wurde. Daraus folgt keine schlichte Wiederbelebung des alten Anti-Modernismus. Aber natürlich werden auch nicht die pluralisierenden und relativierenden Konsequenzen der Postmoderne einfach übernommen. Vielmehr wird das Ende einer unhinterfragten Dominanz der Moderne als Chance erfahren, die Frage nach der Wahrheit neu zu stellen und dabei auch die spezifisch römisch-katholische Verbindung von lehramtsgebundenem Partikularismus und Universalismus erneut zur Geltung zu bringen. In diesen Zusammenhang gehören auch die intensiven fundamentaltheologischen Debatten um Möglichkeit, Notwendigkeit und Formen theologischer Letztbegründung. Auffällig ist darüber hinaus die intensive katholische Rezeption der metaphysikkritischen Philosophie Emanuel Lévinas' und des kulturwissenschaftlichen Entwurfs René Girards. Es ist also keineswegs so, dass die katholische Theologie sich aus dem allgemeinen intellektuellen Diskurs der Gegenwart verabschiedet und in eine antimodernistische Wagenburg zurückgezogen hätte.

Ungewöhnlich ist allerdings die vehemente katholische Verteidigung der Moderne, wie sie in der einflussreichen »Münsteraner Schule« entwickelt worden ist. Der Fundamentaltheologe Klaus Müller und der Dogmatiker Thomas Pröpper und ihr großer Schülerkreis, aus dem besonders Magnus Striet und Georg Essen zu nennen sind, betonten das neuzeitliche Freiheitsverständnis als unhintergehbare Voraussetzung für eine katholische Theologie, die den geistigen Herausforderungen der Gegenwart gewachsen sein könne. Eine Verkündigung, die nicht die freie, d.h. durch Vernunftgebrauch vollzogene Zustimmung des Subjekts zum Ziel habe, werde den Grundlagen des neuzeitlichen Menschenwürdegedankens nicht gerecht, die aber aus katholischer Perspektive durchaus zu bejahen seien. Kants Kritik an heteronom-autoritären Begründungsformen ebenso wie Fichtes Fundierung alles Wissens auf die Selbstsetzung des Ich werden so Refe-

renzpunkte einer modernitätsfähigen katholischen Theologie. Die klassischen Dogmen bedürfen einer kritischen Reinterpretation, da ihre Ursprungsgestalt der vorneuzeitlichen Substanzmetaphysik verhaftet ist. So führt etwa Essens subtile Rekonstruktion des christologischen Zwei-Naturen-Dogmas zu dem Ergebnis, dass dieses wegen der Asymmetrie zwischen göttlicher und menschlicher »Natur« die »Freiheit Jesu« nicht adäquat zum Ausdruck zu bringen vermöge.[4] Auch verfallen alle Formen der Prädestinations-, Erbsünden- und Gnadenlehre der Kritik, die den Menschen zu einem bloßen Objekt des göttlichen Allmachtshandelns reduzieren.

Man fragt sich natürlich, wie sich diese Konzeption innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu verorten vermag. Gewiss steht die Emphase der Vernunftgemäßheit des Glaubens ebenso in gut katholischer Tradition, wie das Pathos der Freiheit des Subjekts an die tridentinische Verteidigung des freien Willens anschlussfähig ist. Schwieriger ist indes zu verstehen, wie sich dies mit der römischen Lehramtstheologie vereinbaren lässt, die ja immerhin einen religiösen Gehorsam gegen die Entscheidungen des kirchlichen Lehramts fordert und keine diesem gegenüber stehende unabhängige Urteilsinstanz anerkennt, so dass der Heteronomieverdacht mit Händen zu greifen ist. Eine Lösung scheint allenfalls in der Richtung zu suchen zu sein, dass das Lehramt als institutionalisierter Sachwalter der Vernünftigkeit des Glaubens verstanden wird, dergestalt dass es seine Entscheidungen in einer rational durchsichtigen Gestalt kommuniziert und so freie, vernunftgeleitete Zustimmung der Gläubigen ermöglicht. Man könnte dann noch ergänzend darauf hinweisen, dass auch für Kant Autonomie nicht in der freien Willkür erratischer Subjektivität besteht, die ihre Idiosynkrasien ungehindert kultiviert, sondern strikt gebunden ist an das Kriterium der Vernunftgemäßheit. Auch nach Kant ist das Subjekt also autonom nicht durch abstrakte Negation von außen kommender Normen, sondern durch deren kritisch-verständige Aneignung; Autonomie und Autorität schließen sich nicht aus. Dass freilich eine solche Sicht des kirchlichen Lehramts in der römischen Kirche idealisierend ist und zumindest mit dessen faktischer Ausgestaltung, wohl aber auch mit seiner theologischen

4 Essen, G., Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001. Vgl. dazu meine Rezension in: ThLZ 128 (2003) 1193–1196.

Begründung kaum vereinbar sein dürfte, ist den Protagonisten der »Münsteraner Schule« vermutlich selbst am besten bewusst.

Interessanter ist aber fast noch, dass die Konzeption der »Münsteraner Schule« trotz (oder vielleicht sogar wegen) ihrer Öffnung für die Moderne teils implizit, teils explizit eine kontroverstheologische Wendung gegen den Protestantismus einschließt. Der programmatische Anspruch, das göttliche Gnadenhandeln zu vermitteln mit der menschlichen (Entscheidungs-)Freiheit, führt nämlich in eine Spannung zur reformatorischen Fundamentaleinsicht von der Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken, genauer: zur Lehre von der »*passiven* Gerechtigkeit«. Der den Münsteranern nahe stehende Bonner Fundamentaltheologe Karl-Heinz Menke hat dieser Lehre ausdrücklich vorgeworfen, sie behaupte ein Heilshandeln Gottes *am* Menschen *ohne* den Menschen, und hat damit faktisch sogar die Tragfähigkeit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* in Zweifel gezogen.[5] Umgekehrt hat etwa der auch bei Striet zu findende Gedanke, dass Gott die Freiheit seines Erwählungshandelns freiwillig an das freie Zustimmungshandeln des Menschen gebunden habe, auf protestantischer Seite alsbald ›Pelagianismusalarm‹ ausgelöst. Ausgerechnet im Kontext derjenigen Strömung neuerer katholischer Theologie also, die sich am weitesten auf den neuzeitlichen Fragehorizont eingelassen hat, leben alte Kontroversen mit dem traditionell neuzeitaffinen Protestantismus wieder auf. Die diesbezüglichen Diskussionen stehen erst am Anfang, und man darf gespannt sein, wo sie hinführen. Eines zeigen sie indes allemal: Auch der Katholizismus hat mit der Moderne noch nicht abgeschlossen, und gerade in der Kontroverse um die Freiheit zeigt sich ein gemeinsamer Problemhorizont mit dem Protestantismus. In mehr als einer Hinsicht gilt daher: Wir kommen voneinander nicht los – und das ist auch gut so.

5 Vgl. Menke, K.-H., Rechtfertigung – Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen innerchristlichen Konsens, in: Cath(M) 63 (2009) 58–72. Vgl. dazu meinen Beitrag: »Ohne uns«? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: Cath(M) 63 (2009) 73–80. Menkes Antwort – ders., Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers »rhapsodische Anmerkungen«, in: Cath(M) 63 (2009) 138–142 – bringt keine neuen Gesichtspunkte zur Geltung.