

Karlheinz Ruhstorfer

BEFREIUNG DES
„KATHOLISCHEN“

An der Schwelle zu globaler Identität

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Umschlagmotiv: Das teilweise geöffnete Frontportal der Herz Jesu Kirche
in München-Neuhausen
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38265-9
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83265-9

INHALT

| | |
|------------------|---|
| Einleitung | 7 |
|------------------|---|

ZEITEN

| | |
|---|-----|
| 1. Befreiung des „Katholischen“. Was Thomas von Aquin mit Pegida zu tun hat | 15 |
| 1.1 Ein globales Problem | 15 |
| 1.2 Eine konstruktive Theologie | 18 |
| 1.3 Thomas von Aquin und das „Katholische“ | 23 |
| 1.4 Pegida und die Krise der Gegenwart | 29 |
| 1.5 Die Befreiung des „Katholischen“ | 35 |
| 2. Trinität und Identität – nach der Postmoderne | 38 |
| 2.1 Trinität und Liebe zur Weisheit – Philosophie | 38 |
| 2.2 Trinität und Geschichte | 44 |
| 2.2.1 Relevanz und kulturelle Selbstbeschreibung | 45 |
| 2.2.2 Trinität und Weltstruktur bei Hegel | 50 |
| 2.2.3 Trinität und Welt-Grund-Satz | 56 |
| 2.2.4 Trinität als Geschichte | 68 |
| 2.3. Trinität und Postmoderne | 92 |
| 2.3.1 Dekonstruktion und Anbetung – Nancy | 93 |
| 2.3.2 Herrschaft und Herrlichkeit – Agamben | 99 |
| 2.4 Zeitenwende | 104 |

WAHRHEITEN

| | |
|--|-----|
| 3. Keine einfachen Wahrheiten! | 113 |
| 3.1 Skylla und Charybdis | 113 |
| 3.2 „Moderne“ differenziert betrachten! | 118 |
| 3.3 Eine heilsgeschichtliche Metaphysik? | 124 |
| 4. Eine komplexe Wahrheit | 127 |
| 4.1 Relativismus und das Ende der Postmoderne | 127 |
| 4.2 Eine Topologie der Wahrheit | 135 |
| 4.3 Die neue Rolle der (christlichen) Religion | 155 |

SPRECHEN

| | |
|--|-----|
| 5. Wie heute von Gott sprechen | 163 |
| 5.1 Verortungen: Wie <i>heute</i> | 163 |
| 5.1.1 Globalität und Regionalität | 164 |
| 5.1.2 Säkularität und Sakralität | 167 |
| 5.1.3 Universalität und Singularität | 169 |
| 5.1.4 Naturalismus und Idealismus | 176 |
| 5.2 Unsere Sache: ... <i>von Gott</i> | 181 |
| 5.3 Begegnung: ... <i>sprechen</i> | 184 |
| 6. Wie Gott heute spricht | 186 |
| 6.1 Vom gegenwärtigen Unbehagen an der Inspirationslehre | 186 |
| 6.2 Warum doch von Inspiration sprechen | 189 |
| 6.3 Wie von Inspiration sprechen | 192 |
| 6.3.1 Nur Geist weckt Geist | 192 |
| 6.3.2 Die Grenzen der Vernunft und die Heiligkeit des Geistes | 200 |
| 6.3.3 Geistesgegnwart | 208 |

HANDELN

| | |
|---|-----|
| 7. Sich einmischen in flüchtigen Zeiten | 213 |
| 7.1 Flüchtige Zeiten | 213 |
| 7.2 Warum wir uns einmischen müssen | 218 |
| 7.3 Wie wir uns einmischen können | 222 |
| 8. Die Mitte des Glaubens und die Frage nach der Priesterweihe der Frau | 224 |
| 8.1 Die Befreiung des Katholischen und die Mitte des Glaubens | 224 |
| 8.2 Die Frage nach der Priesterweihe der Frau (ein marianischer Schluss) | 229 |
| Nachweise | 238 |
| Literatur | 239 |
| Personenregister | 250 |

EINLEITUNG

Wir werden in unseren Tagen Zeuginnen und Zeugen einer Zeitenwende. Eine Gestalt des Lebens, Denkens und Glaubens geht zu Ende. Wir blicken auf eine lange Phase der Differenzierung, Pluralisierung, Singularisierung zurück.¹ Dabei wurden Strukturen und Traditionen verflüssigt. Manche gewohnte Ordnungsmuster verloren an Plausibilität. Nicht nur die etablierten Kirchen schrumpften. Auch überkommene Parteien und gesellschaftliche Einrichtungen bis hin zu globalen Institutionen haben an Verbindlichkeit und Integrationskraft eingebüßt. Nationen wurden heterogener in ethnischer, ethischer und religiöser Hinsicht. Dies ist das Resultat einer Entwicklung, die spätestens in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts eingesetzt hat und die ich vorläufig und missverständlich Postmoderne nennen möchte.² Seit einiger Zeit prägen Gegendynamiken Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft. Teilweise gewaltsam haben sich neue Bewegungen Bahn gebrochen. Kulturelle, religiöse und politische Identität wird immer lauter eingefordert. Diese wachsende Behauptung des je Eigenen und die Ausgrenzung des Anderen lässt zugleich ein notwendiges Bedürfnis nach Universalität entstehen. Über die Grenzen der besonderen Entitäten hinweg wird eine allgemeine Verbindlichkeit gesucht. Die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenhalts und mehr noch der weltweiten Gemeinschaft zeigt sich in neuem Licht. Doch bleibt das Allgemeine erst noch prekär. Universalität und Partikularität stehen heute in einer bemerkenswerten Spannung zueinander. Persönliche Identität und Gruppenidentität, nationale und religiöse Identität, kontinentale und schließlich universale Identität werden in neuer Weise fragwürdig. Spannungen steigen.

An der Schwelle zwischen den Zeiten lauern zahlreiche Gefahren. Errungenschaften des Bisherigen – Vielfalt, Offenheit, Sinn für das Marginale – drohen geringgeschätzt oder gar verdrängt zu werden. Die Sehnsucht nach Identität grenzt das Differente nicht nur aus, sondern wertet es ab und droht es im Extremfall sogar zu vernichten. Ein neuer Homogenisierungswille wird zur Bedrohung für alles Abweichende.

¹ Siehe dazu hier: 5.1.3 Universalität und Singularität.

² Siehe dazu ausführlich hier: 2. Trinität und Identität – nach der Postmoderne.

Doch gerade deshalb müssen die Ebenen der Identität ausgeglichen werden. Identitätspolitik – bisher das Wort für die Emanzipation von marginalisierten Menschen (Schwule, Lesben, Schwarze, Muslime, Unterprivilegierte aller Art) – sollte mit Blick auf das Aufbrechen von harten Identitäten neu bestimmt werden. Letztlich ist das Universale oder Allgemeine neu zu erfinden und zu begründen. Klar ist: Nur die Anerkennung eines *Allgemeinen*, das zugleich dem *Besonderen* Raum gibt und im *Einzelnen* wirklich wird, kann vor einem drohenden Clash der Identitäten bewahren. Das Neue beginnt sich bereits langsam, schemenhaft und krisenreich abzuzeichnen. Im besten Fall stehen wir bereits *an der Schwelle zu globaler Identität*. Im schlimmsten Fall droht die gewaltsame Konfrontation besonderer Identitäten. Ein neues Bewusstsein für das Ganze wird notwendig.

Das Ganze wird derzeit nicht nur durch einen Krieg seiner Teile, sondern auch durch die ökologische Bedrohung in seinen Grundfesten erschüttert. Diese Bedrohung ist verbunden mit ökonomischen Gefahren. Der Egoismus, ja, um noch deutlicher zu werden, die Gier der Nationen, der Konzerne, der wirtschaftlichen Mächte, aber auch der einzelnen Individuen aller Schichten beschwört Konflikte herauf, die auf dem Rücken der ökonomisch Schwächsten ausgetragen werden. Die aktuellen Gefahren für die Lebensgrundlagen können nur durch ein neues Bewusstsein für den *oikos* (griech.: Haus) abgewendet werden. Die Menschheit wohnt in einem gemeinsamen Haus. Doch besteht bis dato kein Konsens über die gültige Hausordnung in der Ökumene. Der Begriff *Oikouménē* bezeichnet die ganze Welt. Es ist an der Zeit, dass wir uns dieser ökumenischen Realität stellen und eine globale Identität ausbilden. Doch können die globale Gemeinschaft und Solidarität nur dann wachsen, wenn sie Errungenschaften des sich neigenden Zeitalters der Differenz und Alterität bewahren und transformieren. Die neuen Fixierungen auf die je eigene partielle Identität müssen differenzpolitisch aufgebrochen werden. Die nationalen und religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen, persönlichen und gruppenspezifischen Entitäten und Identitäten sollten sich nicht nur der inneren Pluralität und Heterogenität neu bewusst werden. Sie müssen sich auch für das ökumenische Leben des Globus öffnen.

Jenseits von Religion und Kirche stellt sich also die Frage nach dem *Sinn des „Katholischen“*. *Katholikós* bedeutet zunächst nur so viel wie allgemein, global denkbar, allen zumutbar. *Katholisch* ist deshalb hier nicht

schon im Sinn der römisch-katholischen Konfessionskirche zu verstehen. Denn im Verlauf ihrer Geschichte ist die römische Kirche immer mehr zu etwas Besonderem geworden, das seinen ursprünglichen Anspruch auf Allgemeinheit nicht mehr einzulösen vermag. Wir erleben heute, dass alle universalen und in diesem Sinn „katholischen“ Konzepte und Institutionen in dem Moment fragwürdig werden, in dem die globale Wirklichkeit ihrer am meisten bedarf. Dies gilt gleichermaßen für die UNO wie für die katholische Kirche. Der Verlust ihrer Glaubwürdigkeit hat zahlreiche Gründe. Einer davon ist das unvermittelte, unkritische, aber auch unbegründete Auftreten der universalen Ansprüche. Darüber hinaus sind fast alle bisher bestehenden universalen, ökumenischen und in diesem Sinn „katholischen“ Institutionen noch nicht für die neue Aufgabe der globalen Identität bereit. Oftmals sind sie an überkommene Strukturen der Macht und des Wissens gebunden. Ein fataler Machtmissbrauch resultiert aus dieser Fixierung. Dies gilt auch für den Missbrauchsskandal der katholischen Kirche. Struktureller Missbrauch der Macht zerstört zunächst das Leben der betroffenen Individuen, dann aber auch den Kredit der entsprechenden Institutionen. Deshalb bedürfen diese Institutionen je eigener Revolutionen. *So wird das „Katholische“ immer auch zum „Protestantischen“.* Nur durch Protest gegen ihre Erstarrung und durch eine daraus resultierende gründliche Reformation können die überkommenen Komplexe aus Wissen und Macht in ihre neue Rolle finden. Je weniger Kredit dem Allgemeinen und seinen Verwirklichungen zukommt, desto mehr bedürfen wir allerdings der universalen – ökumenischen – Ordnung. Die neue Ordnung kann nicht entstehen, ohne die erneuerten alten ganzheitlichen Dispositive einzubeziehen (Religionen, Konfessionen, Nationen, UN-Institutionen, aber auch Universitäten und Parteien, globale Konzerne etc.). Gleichwohl wird diese neue Ordnung der Dinge nie identisch mit den überkommenen Begriffen und Einrichtungen.

Insofern bedeutet das „Katholische“, von dem hier die Rede sein soll, zunächst das Ganze, jenseits der partiellen Konfessionen und Religionen. Das „Katholische“ meint deshalb das Eine, das offen ist für das Andere, das Umfassende, das Abweichung ermöglicht, die Identität, die sensibel bleibt für Differenzen. Doch kann die globale Identität des „Katholischen“ nur dann ihre heilsame Wirkung in einer zerrissenen Zeit entfalten, wenn sie jede ausschließende Fixierung auf das Besondere vermeidet. Das impliziert, dass alle Religionen und auch alle nichtreligiösen

Existenzformen und Philosophien sich in unseren Tagen dringend für das „Katholische“ öffnen sollten – noch einmal: nicht im konfessionellen Sinn, nicht einmal im religiösen Sinn. Das hier gesuchte Allgemeine ist immer auch gebunden an die Vernunft, denn nur Vernunft kann allgemeine Ansprüche begründen. Gefordert wird also nichts Geringeres als eine Erneuerung der Vernunft (Röm 12,2; vgl. Eph 4,23). Religionen und Konfessionen sollten sich füreinander öffnen, die Religionen offen werden für die Vernunft und die Vernunft für die Religion.

Wo aber gerade religiöse und kulturelle Traditionen sich für die globale Identität öffnen, machen sie ihr Heiligstes für eine heillose Welt fruchtbar. Bei aller vordergründigen Unübersichtlichkeit und Beschleunigung zeichnet sich im Zentrum des Zyklons die neue Ordnung der Dinge ab. Auf dem Forum der globalen Öffentlichkeit muss sich diese Ordnung in einem gleichermaßen offenen wie rationalen Diskurs, der lediglich der Liebe zu Wahrheit und Weisheit verpflichtet ist, erst langsam gestalten. Dazu aber braucht es die Befreiung des „Katholischen“.

Der vorliegende Band enthält verschiedene Anläufe zu diesem Thema. Auf unterschiedlichen Reflexionsniveaus werden einzelne Aspekte einer neuen „globalen Identität“ beleuchtet und herausgearbeitet. Doch bleibt die Darstellung auf die besondere Gestalt der „Katholizität“ konzentriert, die das westliche Christentum in seiner Verbindung zur abendländischen Vernunftgeschichte darstellt. Dabei kommen zahlreiche protestantische Stimmen (im konfessionellen Sinn) zu Wort. Auch an atheistischen Motiven mangelt es nicht. Immer wieder wird der Fokus auch auf die römisch-katholische Kirche und deren Probleme mit ihrer „Katholizität“ gerichtet. Dies hängt nicht nur mit meiner eigenen konfessionellen Identität zusammen, sondern auch damit, dass die römische Kirche besondere Probleme hat, denen sie sich stellen muss, wenn sie als größte Religionsgemeinschaft ihren Beitrag zur Bildung einer globalen Identität leisten will.

Der erste Text mit dem Titel *Befreiung des „Katholischen“* führt programmatisch in das Thema ein. Dabei wird besonders die Spannung zwischen der konfessionell-katholischen Tradition und der global-katholischen Identität angedeutet, aber auch eine erste Analyse der gegenwärtigen Krise gegeben. Bereits hier wird die Bedeutung einer zeitgemäßen Rationalität des Glaubens angesprochen. Das zweite Kapitel ist das systematische Herz dieses Bandes. Der Titel *Trinität und Identität* führt

ins Zentrum des christlichen Glaubens und des europäischen Denkens. Trinität wird als Schlüssel für Glaube *und* Vernunft herausgearbeitet. Zugleich werden die Leitbegriffe der Identität und der Differenz, die für diesen Band von fundamentaler Bedeutung sind, in ihrer Erschließungskraft erörtert. Dadurch wird es möglich, die aktuelle Zeitdiagnose zu geben und unseren Kairos als das Ende der Postmoderne und den Beginn der *globalen Identität* zu bestimmen. Im Verlauf dieses Buchs gewinnt dieser Begriff immer mehr an Kontur. Die beiden ersten Kapitel stehen unter der Überschrift ZEITEN. Ihnen gemeinsam ist der zeitdiagnostische, prinzipientheoretische und geschichtstheologische Schwerpunkt.

Der zweite Block trägt den Titel WAHRHEITEN. Die beiden Kapitel beschäftigen sich mit der Frage nach Wahrheit im Horizont der bisher erarbeiteten Unterscheidungen und Leitgedanken, wobei Kapitel 3 (*Keine einfachen Wahrheiten*) die aktuelle innertheologische Debatte um die so genannte „Theologie der Freiheit“ aufnimmt, während Kapitel 4 (*Eine komplexe Wahrheit*) eine umfassende und gründliche Topologie der philosophischen Wahrheit bietet. Am Ende wird auch die Frage nach einer globalen Agora angerissen, die einen offenen Diskurs der Wahrheitsfrage ermöglicht und somit die diskurstheoretische Basis für das hier eingeforderte „Katholische“ darstellt.

Die dritte Themengruppe stellt den Aspekt des SPRECHENS über Gott bzw. die Offenbarung in den Vordergrund. Kapitel 5 (*Wie heute von Gott sprechen*) rückt diese Thematisierung Gottes in den Zusammenhang einer erweiterten Diagnose der Gegenwart, in der das Absolute bzw. Gott zur Sprache gebracht wird. Aktuelle soziologische, kulturanthropologische, religionswissenschaftliche und wissenschaftstheoretische Debatten werden zur Klärung des Sprechkontexts herangezogen. In Kapitel 6 (*Wie Gott heute spricht*) findet sich eine ausführliche Darstellung einer zeitgemäßen Theorie der Schriftinspiration. Insofern Offenbarung eine theologische Zentralkategorie ist, von der Sein oder Nichtsein des Glaubens abhängt, kommt diesem Kapitel, das auch die Rationalität des Offenbarungsdenkens in neuer Weise anspricht, eine entscheidende Bedeutung zu.

Der abschließende vierte Block deutet Handlungsfelder an, in denen sich eine befreite „Katholizität“ bewähren muss. Das siebte Kapitel (*Flüchtige Zeiten*) nimmt die aktuelle Migrationsthematik in den Blick. Die heilsame Kraft *globaler Identität* muss den Menschen unserer Tage

auch Heimat und Bleibe gewähren. Einer befreiten „katholischen“ Theologie kommt in einer Zeit prekärer Grenzziehungen und Entgrenzungen eine besondere Verantwortung zu. Das letzte Kapitel (*Die Mitte des Glaubens und die Priesterweihe der Frau*) konkretisiert die immer wieder eingeforderte Befreiung des „Katholischen“ in zwei gleichermaßen zentralen wie sensiblen Komplexen: in der Demokratisierung der römischen Kirche und der vollen Einbeziehung von Frauen in die kirchlichen Hierarchien. An diesen Punkten zeigt sich die autoritäre Struktur der römischen Kirche in besonderer Härte. Doch gerade deshalb werden sie zu Bewährungsfeldern der Befreiung, zunächst für die römische Katholizität, dann aber auch für die globale „Katholizität“.

Die in diesem Buch zusammengefassten Kapitel entstanden im Verlauf des letzten Jahres. Sie gehen auf gehaltene Vorträge und bereits abgefasste Aufsätze zurück. Diese wurden aber für die gemeinsame Publikation gründlich überarbeitet und miteinander vernetzt. Einige der zugrunde liegenden Aufsätze wurden bereits an anderer Stelle veröffentlicht (siehe Quellenverzeichnis). Die meisten Texte werden hier zum ersten Mal zur Diskussion gestellt. Insgesamt bieten sie verschiedene Perspektiven auf die beiden Grundfragen, die mich seit Jahren umtreiben: Wie ist das Verhältnis zwischen abendländischer Vernunft und christlichem Glauben zu denken? Und wie kann deren Universalität heute plausibel werden? Ich meine, dass diese Grundfragen hier ein gutes Stück weiterentwickelt werden konnten und die Antworten deutlicher als bisher eine Interpretation der Vorgänge geben können, die wir nicht ohne Sorge beobachten, die wir teilweise erleiden, an denen wir aber auch aktiv mitwirken.

Danken möchte ich zunächst dem Lektor des Verlages Herder, Herrn Dr. Stephan Weber, der mich zur Publikation dieses Bandes ermutigte. Der Dank gilt aber auch allen, die in den verschiedenen Stadien der Produktion äußerst engagiert mitwirkten: Franca Spies, Stephan Tautz, Robert Pfeiffer, Franziska Schienmann, Florian Elsishans und Anne-Kathrin Fischbach.

Karlheinz Ruhstorfer

Freiburg im Breisgau am 15.10.2018

ZEITEN

1. BEFREIUNG DES „KATHOLISCHEN“. WAS THOMAS VON AQUIN MIT PEGIDA ZU TUN HAT¹

1.1 Ein globales Problem

Keine Sorge! Ich werde im Folgenden nicht den altehrwürdigen Kirchenlehrer und Doctor Angelicus mit der zwielichtigen Dresdner Protestbewegung Pegida vergleichen, wie der Untertitel vielleicht suggerieren könnte. Gewiss, Thomas von Aquin steht wie kaum ein anderer für die intellektuelle Tradition des christlichen Abendlandes. Doch gehört der Aquinat wohl nicht primär zu denjenigen Kulturgütern, welche die patriotischen Europäer, die sich gegen die vermeintliche Islamisierung des Abendlandes wenden, bewahren wollen. Gewiss, Thomas verfasste eine „Summe gegen die Heiden“, in der er Ungläubigen, Juden und Muslimen die christliche Wahrheit, so weit wie möglich, in ihrer inneren Vernünftigkeit vorstellen wollte. Natürlich macht ihn diese Schrift noch nicht zum Mitstreiter der besorgten Pegidisten. Und doch kennzeichnet den Fürsten der Scholastik heute eine merkwürdige Ambivalenz, die ihn in ein gewisses Zwielicht rückt. Für katholische Kirche und Theologie steht Thomas einerseits für die Größe der christlichen Wissenschaft auf der Höhe der Zeit. Andererseits wurde ihm im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder von besorgten Katholiken die Rolle des Garanten der Reinheit der Lehre und damit der katholischen Identität zugeschrieben. Thomas wurde so zum Retter des christlichen Abendlands und der theologischen Fundamente der katholischen Kirche. Gerade in Umbruchsituationen machte man ihn immer wieder zum Bollwerk gegen Neuerungen. Und in diesem Sinn umgibt den durchweg progressiven Denker heute eine regressive Patina.

Die Fragestellung, die meinen Überlegungen zu Grunde liegt, bewegt sich im weiteren Kontext der „großen Regression“, in der wir uns befinden. „Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit“² ist ein 2017 erschienener Sammelband, der

¹ Dieses Kapitel ist meinem Lehrer, Mentor und Vorgänger Peter Walter gewidmet.

² GEISELBERGER, Heinrich (Hg.): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt 2017.

mir vor dem Hintergrund meiner Dresdner Erfahrung sehr zu denken gegeben hat. Ich lebte seit gut einem Jahr in der Elbmetropole, als 20.000 Demonstranten durch die Stadt zogen und überraschend der Eindruck entstand, dass festgefügte Ordnungen in kürzester Zeit ins Wanken geraten können, zumal zeitgleich weltweit so genannte populistische Bewegungen dramatisch an Zulauf gewonnen haben. „Wenn eine Weltordnung zusammenbricht, beginnt das Nachdenken darüber.“ Diese an ein berühmtes Diktum Hegels erinnernden Worte des Soziologen Ulrich Beck sind dem Buch als Motto vorangestellt. Migration, Terrorismus und wachsende Ungleichheit sind darin ebenso Thema wie der Aufstieg von autoritären Demagogen – ich nenne nur Russlands Wladimir Putin, den türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan und den indischen Premierminister Narendra Modi. Schon hier ist zu bemerken, dass Putin mit der russischen Orthodoxie, dass Erdoğan mit türkischem Islamismus und dass Modi mit nationalistischem Hinduismus eine unheilige Allianz geschlossen haben. So bilden die aufkommenden religiösen Fundamentalismen und Fanatismen, die weltweiten identitären Bewegungen und die neuen Nationalismen von den Brexiteers, über die AfD zum Front National einen gemeinsamen Komplex. Wir werden Zeugen „einer Renaissance ethnischer, nationaler und konfessioneller Wir/Sie-Unterscheidungen“³. Die Autoren und Autorinnen machen in „Die große Regression“ den globalen Neoliberalismus und sein skrupelloses Wirtschaften dafür verantwortlich, dass viele Menschen den Glauben an die liberale Weltordnung verloren haben. Inwiefern der entgrenzte Neoliberalismus und der damit verbundene Finanzkapitalismus für sich genommen die tektonischen Verschiebungen allein werden erklären können, ist eine offene Frage. Möglicherweise müssen wir auch geistesgeschichtliche Ursachen für die Krise der „geistigen Situation der Zeit“ miteinbeziehen, wenn wir die aktuellen Bedrohungen aufklären und überwinden wollen. Es geht schließlich darum, die gegenwärtige Kultur der Freiheit und Offenheit, der Pluralität und Globalität, der Emanzipation und Solidarität, kurz die Kultur der universalen Würde des Menschen nicht nur konservativ zu erhalten, sondern durch solidarische Kritik zu transformieren und damit weiter zu entfalten. Um diese Aufgabe im Horizont einer kosmopolitischen Globalität leisten zu können, bedarf es auch einer kritischen Fortbestimmung der Religion, denn Reli-

³ GEISELBERGER: *Die große Regression*, 11.

gion ist noch immer, ja, vielleicht sogar immer mehr eine wesentliche Grundlage der Kultur. Man könnte ein Kant-Wort modifizieren: Eine Kultur ohne Religion ist leer und eine Religion ohne Kultur ist blind. Paul Tillich formulierte: „Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion.“⁴

Die aktuellen Überlegungen tragen den Haupttitel „Befreiung des ‚Katholischen‘“. Mit dieser Wendung verbinde ich, wie in der Einleitung erläutert, die Forderung nach einer inneren Erneuerung der Katholizität, im Sinn des griechischen Wortes *katholikós*, allumfassend, allgemein. Um das zu leisten, muss die offenkundige Kluft zwischen Religion und Kultur im Allgemeinen, wie wir sie in unseren Tagen doch feststellen müssen, und zwischen gesellschaftlichen Dynamiken und römischem Katholizismus im Besonderen in irgendeiner Form bearbeitet werden. Dabei sollte durchaus von beiden Seiten Bewegung ins Spiel kommen. Denn, wie wir noch sehen werden, brauchen wir in der Gesellschaft der Singularitäten⁵ einen neuen Zugang zu Allgemeinheit und Universalität. Aber nur eine Katholizität, die sich grundsätzlich mit den Zeitprinzipien der Neuzeit, der Moderne und der Postmoderne versöhnt hat, kann ihrerseits im globalen Kontext sowohl den atomisierenden Tendenzen in den fortgeschrittenen Gesellschaften als auch den autoritären und fundamentalistischen Versuchungen der großen Regression entgegentreten und für eine Kultur der allgemeinen Menschenwürde eintreten. Um meine philosophischen und theologischen Voraussetzungen klarzumachen, möchte ich in einem nächsten Schritt meinen wissenschaftlichen Ansatz einer *konstruktiven Theologie* kurz vorstellen.⁶ Auf dieser Basis wird es dann möglich, den elementaren Zusammenhang des „Katholischen“ mit Thomas von Aquin herauszuarbeiten, um anschließend auf Pegida und die Krise der Gegenwart zu sprechen zu kommen und um abschließend die heilsame Kraft einer befreiten Katholizität zu behaupten.

⁴ TILlich, Paul: Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur, in: DERS.: *Die religiöse Substanz der Kultur*, hg. v. Renate Albrecht (GW Bd. 9), Stuttgart 1967, 100–109, 101f.

⁵ RECKWITZ, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

⁶ Siehe dazu auch RUHSTORFER, Karlheinz: Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen denkerischen Konstellationen, in: DERS. (Hg.): *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen* (Quaestiones Disputatae 280), Freiburg u. a. 2016, 113–134.

1.2 Eine konstruktive Theologie

Meine Basisthese beruht auf der Einsicht, dass den biblischen Schriften eine grundlegend inspirierende Bedeutung für die gesamte, nicht nur vordergründig religiöse, sondern für die allgemeine Vernunftgeschichte Europas zukommt und dass andererseits diese Geschichte für eine Hermeneutik der Bibel wesentlich wird.⁷ Die *Faktizität* der Denkgeschichte als Wirkungsgeschichte des in den biblischen Schriften Gedachten kann für die *Geltung* der christlichen Theologie nicht gleichgültig sein. Ziel meiner Überlegungen ist es nicht, den Primat von Offenbarung und Theologie noch einmal zu behaupten – diese gewissermaßen mittelalterliche Ambition verabschiedete die katholische Theologie mit dem Zweiten Vatikanum. Wohl aber soll die Relevanz einer weit gefassten Wirkungsgeschichte für das heutige Verständnis der Offenbarungsschriften gefordert sein. Mit einem neuen Verständnis des theologischen *Traditionsbegriffs* werden auch die scheinbar fremden *Phasen* der Vernunftgeschichte Teil der Offenbarungsgeschichte.

Der Begriff Phase leitet sich aus dem Griechischen her und bedeutet so viel wie Anzeige, Gerücht (*phásko*) oder auch Erscheinen, Aufgang eines Gestirns (*phainesthai*). In einer heilsgeschichtlichen Theologie bezeichnet Phase damit eine bestimmte Weise der Selbstmitteilung Gottes. Der dreieine Gott teilt sich – bisher – in fünf Phasen mit. Dabei können diese fünf Weisen des göttlichen Zuspruchs als eine Verschränkung von immanenter und ökonomischer Trinität gedacht werden. Zudem zeigt sich, dass die unterschiedlichen Phasen mit Hilfe der kantischen Kategorien strukturiert und damit als kategoriale Verhältnisse in je eigener Weise auf die Offenbarung bezogen werden können. Dadurch wird die Vernünftigkeit der christlichen Grundgedanken aufgewiesen.

Konstruktionspunkt der ersten drei Phasen sind die drei göttlichen Personen der immanenten Trinität, deren Mitteilung ihr Zentrum in der *Idealität* der jeweiligen Person hat. Es ist der *Begriff des Vaters*, der in der ersten Phase, der *Begriff des Sohnes*, der in der zweiten und der *Begriff des Geistes*, der in der dritten Phase maßgeblich wird. In der vierten Phase treten der *Begriff Gottes* und damit auch die immanente Trinität in ihrer Bedeutung zurück und die ökonomisch, d. h. *weltlich gefasste Person des Sohnes* bzw. des *Menschen Jesus* wird maßgeblich. Hier teilt sich Gott als

⁷ Siehe auch hier 2.2.4 Trinität als Geschichte sowie 6. Wie Gott heute spricht.

der seiner Göttlichkeit verlustig gegangene Mensch in seiner wesentlichen Enteignung mit. Die fünfte Phase ist die Mitteilung Gottes als Medium zwischen der göttlichen Idealität und der menschlichen Phänomenalität. Die entsprechende *Geistigkeit* manifestiert sich in der göttlichen *Signifikanz* oder *Metaphorik*. Die drei Epochen der Metaphysik und die beiden nachmetaphysischen Phasen bilden einen Komplex von bemerkenswerter Struktur und kategorialer Logik, der auf die transzendente Weisung der biblischen Schriften reagiert und diese denkbar macht.

Die erste, vorchristliche Phase rückt, wie gesagt, den himmlischen Vater in das Zentrum der Überlegungen. Die Rationalisierung des Vaters der Götter und der Menschen, Zeus, will sagen die göttliche Vernunft, ist im griechischen Horizont *Substanz*, die menschliche Rationalität hat daran *akzidentellen* Anteil. Vor allem Aristoteles beschreibt das ewige Denken des Denkens als *erste Substanz* und als den *Gott über uns*. Der Gott Israels, wie er sich in den komplexen Textwelten der hebräischen Bibel zu denken gibt, ist ebenfalls ein *Gott über uns*, um hier nur an die zentrale Offenbarung am Sinai zu erinnern. Und noch der Gott Jesu von Nazaret ist der jüdisch gedachte Vater im Himmel, der selbstverständlich erst mit dem Erscheinen des Sohnes Vater im spezifischen Sinn wird.

Die zweite Phase setzt ein mit dem Glauben der frühen Christen an Jesus Christus als den *Gott zwischen bzw. unter uns*. In Patristik und Scholastik wird der menschengewordene Sohn Gottes für uns zur *Ursache* des Heils, wie der Vater im Himmel die *Ursache* der Welt ist. Die Grundrelation dieser spätestens mit Origenes beginnenden Phase ist diejenige von *Ursache* und *Wirkung*. Sie ersetzt die griechische Relation von Substanz und Akzidens. Der dreieine Gott ist die absolute und transzendente *Ursache* von schlechthin allem. Dies hat Konsequenzen nicht nur für die patristisch-scholastische Gnadenlehre, Sakramentenlehre oder Kirchenlehre, sondern auch für das entsprechende Verständnis von Politik, Gesellschaft und Kultur. Kaiser und Papst sind die beiden Stellvertreter des *Gottes unter uns* auf Erden. Sie regieren von Gottesgnaden letztlich die gesamte bekannte Menschheit – soweit die mittelalterliche Theorie, der selbstverständlich auch Thomas von Aquin verpflichtet ist.

Die dritte Phase der Metaphysik, die Neuzeit, zeichnet sich demgegenüber durch die *Wechselwirkung oder Gemeinschaft (communio)* von Gott und Mensch aus. Mit dieser dritten Relationskategorie wird der freie Wille des Menschen zur Freiheit in absoluter Bedeutung aufgewertet. Martin Luther übersetzt denn auch Lk 17,21f. in epochal neuer

Weise, wenn er schreibt: „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ In absoluter Freiheit und Vernunft manifestiert sich der *Gott in uns* im menschlichen Subjekt – zunächst nur im getauften Christenmenschen, dann aber in allen Menschen guten Willens, um hier nur an Lessings „Nathan der Weise“ zu erinnern. Die Konsequenzen dieser gott-menschlichen Freiheit für die Produktivität des Subjekts in Politik, Wirtschaft, Kunst, Religion und Wissenschaft sind ebenfalls bekannt. Es sei nur noch angemerkt, dass für die neuzeitliche Philosophie Theonomie und Autonomie zwei Seiten eines dialektischen Prozesses sind. So sieht auch der große Philosoph der Aufklärung, Immanuel Kant, in Jesus von Nazareth den ersten Anfang der absoluten Freiheit.⁸ Die radikale Aufklärung des Christentums über sich selbst, die wir gerade hier finden, ist bis heute von beiden christlichen Konfessionskirchen nicht prinzipiell aufgearbeitet worden.

Nun aber endet unsere Vernunftgeschichte durchaus nicht mit Aufklärung, Französischer Revolution und Deutschem Idealismus. Vielmehr macht sich in der vierten Phase noch radikaler der inkarnatorische Grundzug des Christentums bemerkbar, wenn Feuerbach die Transformation der Theologie in *Anthropologie* fordert.⁹ Denn hier an dieser immer noch zu wenig beachteten, aber doch so tiefen Kluft manifestiert sich das Ende des *onto-theo-logischen* oder metaphysischen Diskurses in seinen drei Phasen und eine neue Vernunftgestalt zeichnet sich ab, die ich in Anlehnung an Feuerbach *Bio-Anthropo-Logie* nenne, da nicht mehr das göttliche Sein (*on*), sondern das weltliche Leben (*biós*) als Grund bzw. Abgrund erlebt wird. In der klassischen, nachmetaphysischen Moderne ist nicht mehr Gott (*theós*), sondern der Mensch (*ánthrōpos*) das höchste Lebewesen. Dieser fundamentale Schnitt wird häufig als so genannte „Religionskritik“ unterschätzt, aber es geht um mehr. Es geht um den Tod Gottes und die Temporalisierung der Eschatologie. Letzteres sei mit Verweis auf Karl Marxs Rede von der kommunistischen Gesellschaft illustriert.¹⁰ Es geht nun um die innerweltliche Ver-

⁸ KANT, Immanuel: *Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30.08.1789* (AA, Bd. 11), 76 (siehe hier 121).

⁹ FEUERBACH, Ludwig: *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, hg. v. G. Schmidt, Frankfurt 1967.

¹⁰ Vgl. MARX, Karl/ ENGELS, Friedrich: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Bd. 1, MEW 23), Berlin ⁴1969.

söhnung und Vollendung. Und noch Heidegger hängt bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts dieser weltlichen Eschatologie als Substitution des christlichen Gottes an, wenn er die Ankunft des Seins erhofft.¹¹ Doch ist auch die Bio-Anthropo-Logie oder Moderne eine Wirkung des christlichen Prinzips *ex negativo*. Die Inkarnation des vormaligen Logos bleibt weiterhin von prinzipieller Bedeutung, wenn Fleisch und Materie als ursprüngliche Dimensionen des weltlichen Lebens erfahren werden. Und die charakteristische Erfahrung der Enteignung im Menschenwesen bleibt eine Erfahrung des Gekreuzigt-Seins, wie auch die moderne Erwartung des Eigentlichen in dieser Welt die Übersetzung der Auferstehungshoffnung darstellt. Die gängige Vorstellung eines Verfalls oder einer bloßen Verweltlichung des vormaligen Christlichen greift zu kurz, da neue und zugleich wesentliche Aspekte einer umfassenden Christlichkeit offengelegt werden.

Spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg werden die klassisch modernen Weltanschauungen unglaubwürdig und eine fünfte Phase der Vernunftgeschichte zeichnet sich ab. Die bisher nicht gekannte Dimension realer Destruktion und Negation dessen, was für das weltliche Elend des Menschen verantwortlich gemacht wird (die Bourgeoisie, die Juden, die Kommunisten, die Christen etc.), lässt jede Form von immanenter Eschatologie zum Kern des Problems werden, das einer Lösung bedarf, die aber gerade nicht mehr *ein für alle Mal* und gerade nicht mehr *universal* vollzogen werden kann. Das postmoderne Paradigma ersetzt die moderne Kategorie der *Negation* des Bisherigen durch die offene *Differenz* von Affirmation und Negation, die auch als Aufschub des Eigentlichen erfahren wird. So treten schließlich die *différance* und die *De-konstruktion* Derridas an die Stelle von Heideggers *Destruktion* der Metaphysik.¹² Nach dem onto-theo-logischen Paradigma wird nun auch das bio-anthropo-logische in Frage gestellt, und an die Stelle der großen Erzählung von Emanzipation und Fortschritt treten viele kleine so genannte Narrative lokaler und partieller Veränderungen – so François Lyotard.¹³ Der Glaube an ein metaphysisches Wesen der Dinge ver-

¹¹ Vgl. HACHMEISTER, Lutz: *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*, Berlin 2015, 211–263.

¹² Vgl. DERRIDA, Jacques: Die ‚différance‘, in: DERS.: *Randgänge der Philosophie*, Wien ²1999, 31–56; HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵2014, 12.

¹³ Vgl. LYOTARD, François: *Das postmoderne Wissen*, Graz u. a. 1986.

schwindet ebenso wie die Vorstellung einer festen Realität, und auch die normative Einheit des Menschenwesens wird ungläubwürdig, was Michel Foucault mit der Rede vom *Tod des Menschen* zu verdeutlichen versuchte.¹⁴ Wegen der Dekonstruktion der modernen Fixierung auf das Wesen des Menschen und wegen des Primats der Medialität und Informationstechnologie habe ich diese Phase *Tele-Semeio-Logie* genannt. Diese mediale Moderne ist wesentlich pluralistisch. Innerhalb der beschleunigten Differenzierungsprozesse gewinnt der einzelne Mensch einen völlig neuen Freiraum der Gestaltung seiner Lebenswelt durch neue emanzipative Prozesse. Die Andersheit des Anderen verliert nicht nur an Bedrohlichkeit, die noch der klassischen Moderne eigen war, sondern das Andere, jeder Andere, jede Andere und das ganz Andere wird zum Ort, wo sich in der Differenz die Spur Gottes einschreibt. Gott erscheint als *Geist* im Zwischenraum (*chóra*) von Idee und Phänomen als Leerstelle, die die unendliche Offenheit markiert. In den neunziger Jahren sprach man von einer „theologischen Wende“ der Philosophie und seit der Jahrtausendwende geht die Rede von postsäkularen Zeiten um.¹⁵ Heute scheint die *Tele-Semeio-Logie* voll ausgebildet und damit in gewisser Weise auch abgeschlossen zu sein, was – wie wir noch sehen werden – ein wesentlicher Faktor in der aktuellen Krisensituation ist.

Eine Theologie, die das Attribut der Katholizität ernst nimmt, darf sich nicht auf eine bestimmte Phase beschränken. Deshalb wird es für die Befreiung des Katholischen entscheidend, dass die Neuzeit, die Moderne und die Postmoderne prinzipiell wahrgenommen und aufgearbeitet werden.¹⁶ Thomas von Aquin hat an seinem geschichtlichen Ort paradigmatisch gezeigt, dass und wie die Rezeption eines epochal fremden Denkens gelingen kann.

¹⁴ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1973 und DERS.: *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1971.

¹⁵ Genannt seien exemplarisch Dominique JANICAUD, Hent DE VRIES und Jürgen HABERMAS.

¹⁶ Eine wichtige Interpretation des Begriffs „Katholizität“ hat Peter WALTER geboten. DERS.: Katholizität: Allgemeinheit, Einheit, Fülle? Wandlungen eines Begriffs in der jüngeren Theologiegeschichte, in: BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts* (Quaestiones disputatae 276), Freiburg u. a. 2016, 31–68.