

»Toleranz und Gleichgültigkeit«

Zum Verhängnis begrifflicher Unschärfen

Von Wendelin Knoch

I. Zur Einführung

Das Nachdenken über »Toleranz« ist in philosophischem, nicht minder auch theologischem Umfeld unserer Gegenwart fest verankert. Exemplarisch hat dies auch die Festgabe unter Beweis gestellt, die Georg Bernhard Langemeyer 1989 unter dem Titel: »Universalität und Toleranz« von seinen Schülern, Freunden und Kollegen aus Anlaß der Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht wurde.¹ Ein näheres Zusehen zeigt nun, daß ein Nachdenken über Toleranz stets mit Gedanken zur Anthropologie, näherhin zum Selbstverständnis des Menschen im Lichte neuzeitlicher Herausforderungen engstens verzahnt ist. So wundert es nicht, daß auch binnenkirchlich »Toleranz« kein geächtetes Wort mehr ist.² Das II. Vatikanische Konzil fordert sie ausdrücklich, und zwar *zum einen* dort, wo das Verhältnis der Kirche zu nichtchristlichen Religionen thematisiert und dabei der Einsicht Ausdruck verliehen ist, daß die Weltreligionen für ihre Mitglieder Wege des Heiles sind.³

Zum anderen fordert das Konzil Toleranz auch in Bezug auf die Gewissensentscheidung des Menschen, soweit diese seinen Glauben und seine Religionszugehörigkeit betrifft.⁴ Obwohl das lehramtliche Gewicht dieser Aussagen deren ausdrückliche Leugnung verbietet, soll eine Kirchenspaltung vermieden werden, machen einflußreiche, fundamentalistisch orientierte Stimmen mittlerweile keinen Hehl aus ihrer Ablehnung dieser Offenheit des Konzils. So unterstellen sie, die vom II. Vatikanischen Konzil benannte Toleranz sei in Wahrheit als *Gleichgültigkeit* zu interpretieren. Eine solche faktische Aufgabe des verbindlichen Geltungsanspruches des christlichen Credo im Raum der Kirche bedeute aber einen Bruch mit der »Apostolischen Tradition«. Deshalb sei es legitim, ja im Namen wahrer Katholizität sogar geboten, diesem Konzil die umfassende lehramtliche Verbindlichkeit abzusprechen; und es genüge — wenn überhaupt —, seinen pastoralen Impulsen Beachtung zu schenken.⁵

¹ Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. Festschrift für Georg Bernhard Langemeyer zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. von Nicolaus Klimek. Essen 1989.

² Dazu Langemeyer, Georg: Toleranz. In: Lexikon der katholischen Dogmatik. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Freiburg-Basel-Wien³1991, 511-513.

³ Lumen Gentium 16; Gaudium et spes 28.

⁴ Dignitatis humanae 2; Ad gentes 11.

⁵ Schifflerle, Alois: Das Ärgernis Lefévbvre. Informationen und neue Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. Freiburg 1989, bes. 149-159.

Die katholische Theologie hat sich der Herausforderung dieser Interpretation des konziliaren Toleranzbegriffes gestellt, welche durch Marcel Lefévre und die ihm folgende Glaubensgemeinschaft sogar in bewußter Inkaufnahme eines Schismas, also einer Abspaltung von der römisch-katholischen Kirche vertreten wird. Um eine bloß wiederholende Darlegung bereits erarbeiteter Argumentationen zu vermeiden⁶, wollen die folgenden Überlegungen in dogmen- und theologiegeschichtlichem Horizont verdeutlichen, warum sich für den Systematiker hinter dieser Auseinandersetzung auch dort, wo sie im Raum der Kirche ausgetragen wird, mehr verbirgt als ein eher akademischer Streit um Übersetzungsversuche und Kompetenzen. Die Forderung nach Toleranz ist nämlich durch das II. Vatikanische Konzil in den umfassenden Horizont der Weltgeschichte als Ort des Heilshandelns Gottes hineingestellt und damit zugleich untrennbar mit dem christlichen Gnaden- und Erlösungsverständnis verbunden worden. So leuchtet die tatsächliche Tragweite dieser aktuellen Auseinandersetzung auf: Die Glaubensverbindlichkeit des christlichen Credo als Fundament kirchlicher Einheit fordert, von Anfang an mit konziliarer Lehrautorität verzahnt, die Annahme der »amtlich« bezeugten und ausgelegten christlichen Lehre. Das aber heißt: Wo es die *fides catholica*, das den Christen gemeinsame Credo, gebietet, um einer präzisen Wiedergabe und authentischen Auslegung dogmatischer Grundwahrheiten willen auf begrifflicher Fixierung zu bestehen, läßt sich eine Relativierung dieser Begriffe durch bewußt genutzte begriffliche Unschärfen als faktisch häretisch, also die Glaubenseinheit der Kirche zerstörend erweisen.

Exemplarisch soll das im folgenden verdeutlicht werden:

1. Durch die Erinnerung daran, daß sich unser christliches Gottbekenntnis nur durch die Klärung der Grundfrage erreichen ließ, wer Jesus von Nazareth eigentlich ist; sodann
2. in der Rückbesinnung darauf, daß gerade die Fixierung des Christusbekenntnisses die Klärung des Personbegriffs als Grundbegriff christlicher Anthropologie notwendig machte; und schließlich
3. durch die Erinnerung daran, daß die Problematik der Neuzeit in Sonderheit dort aufleuchtet, wo das Selbstverständnis des Menschen in einen Personbegriff verankert wird, der keine Rückbindungen an das christliche Gottbekenntnis mehr duldet.

II, 1. Das Ringen der Vätertheologie um den Sohnbegriff

Es ist das große Verdienst der Theologie der Väterzeit, in sehr bewegtem Ringen zu jener Klärung des christlichen Gottesbegriffes gefunden zu haben, welche alle Christen als glaubensverbindliche Norm eint. Diese Klärung aber ist mit der Fixierung des Christusbekenntnisses untrennbar verbunden. Das Konzil von Chalkedon (451) hat *zum einen* als glaubensverbindlich festgeschrieben: »In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu

⁶ Pottmeyer, Hermann J.: Toleranz und Traditionalismus. Beobachtungen zur gegenwärtigen Entwicklung in der Kirche. In: Universalität und Toleranz, — s.o. Anm. 1 —, 153–159; informativ auch Beinert Wolfgang: Der »katholische« Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche. In: »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Hrsg. von dems., Regensburg 1991, bes. 52–89, Dokumentation: 90–115.

bekennen: derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15); derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unserer Wege und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau (und) Gottesgebälerin, geboren:

ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.«⁷

Zum anderen hat das Konzil von Chalkedon deutlich gemacht, daß die Verdunkelung des Christusglaubens zur Verfälschung des christlichen Gottglaubens führt, den die beiden dem Konzil von Chalkedon vorausgehenden Konzilien »vollkommen«⁸ verkündet haben.

Halten wir also fest: das große Credo der Christen, das den Namen der Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel (I,381) bleibend bewahrt, findet gerade dadurch seine lehrverbindliche Bestätigung, daß das im Credo benannte Christusbekenntnis durch das Konzil von Chalkedon in sehr umfassender Weise differenziert ausgelotet wird. — Mit dieser konziliaren Klärung ist freilich zugleich das bleibende Kernproblem der christlichen Gotteslehre benannt: Gott ist der Eine und Dreifaltige; er ist der Eine in drei Personen, als Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Hier geht es nicht nur darum, die Einheit und die Dreifaltigkeit zusammenzudenken. Das Bekenntnis zu Gott in seiner ewigen Einheit und Dreifaltigkeit muß nämlich mit dem selbstoffenbarenden Heilshandeln Gottes in der Geschichte verbunden werden. Das kann aber nur gelingen, wenn die Aussagen über Jesus Christus dahingehend präzisiert sind, daß im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus unseres Glaubens der Glaube an den »vere deus« und »vere homo« uneingeschränkt zusammenklingt. Dazu bedurfte es eines Jahrhunderte dauernden Klärungsprozesses; und dieser kann, wie nunmehr einsichtig ist, keineswegs als ein Ringen um theologische Spitzfindigkeiten abgetan werden. Deshalb rufen wir einige Meilensteine dieses dornenreichen Weges in Erinnerung.

Der erste Versuch, das Grundproblem der Christologie, das Zusammendenken von Gottheit und Menschheit in Jesus von Nazareth, zu entschärfen, war der Verzicht auf die ewige Gottheit Jesu als des menschengewordenen göttlichen Wortes, so wie es uns der

⁷ DS 301; für die Übersetzung wurde herangezogen: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Hrsg. von Peter Hünermann. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1991, 142f.

⁸ DS 300: »(...) περί τε γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκδιδάσκει τὸ τέλειον (...)«

Prolog des Johannesevangeliums bezeugt: »Das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1,14). Mit dem Begriff »homoousios« — wesensgleich — konnte es gelingen, den Logos in seiner ewigen Gottheit zu benennen, also von der ewigen Einheit des »Sohnes« mit dem Wesen des »Vaters« zu sprechen, ohne zugleich eine »personale« Unterscheidung in Gott auszusagen. Deshalb mußte dann auch mit der Geburt Jesu von Nazareth nicht zugleich das Bekenntnis zur Inkarnation, also zur Menschwerdung des Logos verbunden werden. — Die Vätertheologen erkannten die Gefährlichkeit der Unschärfe dieses Begriffes »homoousios«, der die faktische Häresie geschickt zu verdecken wußte. Und sie traten den modalistischen Verkürzungen einer Gotteslehre, die nur von dem bleibend *einen* Gott *als* Vater und *als* Sohn sprach, durch die Abweisung dieses Begriffes »homoousios« unbeirrt entgegen. — Umso folgenreicher mußte es sich freilich erweisen, daß auf kaiserlichen Wink hin nur wenige Jahrzehnte später auf dem Konzil von Nicäa (325) der Begriff »homoousios« wiederum aufgenommen, diesmal aber lehramtlich bestätigt wurde, um die Gleichheit von Vater und Sohn im göttlichen Wesen bei »personaler« Verschiedenheit festzuhalten.⁹ Diesmal galt es nämlich, eine Abgrenzung gegenüber jenem Verständnis der personalen Wirklichkeit Jesu Christi zu vollziehen, das den »Sohn« als eigenständiges »Ich« innertrinitarisch neben Vater und Heiligen Geist stellte. Auch wenn — in sich durchaus verständlich — die Aussage des »Jesus Christus ist dem Vater wesensgleich« tritheistischen Interpretationen der christlichen Gotteslehre gegenüber das klare Bekenntnis zum *einen* Gott in *drei* Personen formulierte, blieb doch das genannte häretische Erbe gefährlicher Anstoß, mit der Disqualifizierung des nunmehr kirchenamtlichen Begriffes »homoousios« — wesensgleich — die Legitimität abweichender Christusbekenntnisse zu behaupten.

Halten wir also weiter fest: Die Schwäche des lehramtlich-verbindlich gebrauchten Begriffes »homoousios«, — also: Jesus Christus ist mit dem Vater wesensgleich —, wurde in der Folgezeit von jenen ausgenutzt, die ihre eigene Glaubensüberzeugung über das konziliar fixierte kirchliche Credo stellten. In der deshalb zur Verteidigung des Credo notwendigerweise aufbrechenden Auseinandersetzung neigte sogar der Kaiser dazu, einer Kompromißformel Beifall zu spenden, die innerkirchlich Befriedung versprach. Im Unterschied zum Bekenntnis der sogenannten Anhomöer, die — wie der Name sagt — die Glaubensformel des Konzils von Nicäa kompromißlos ablehnten, also ausdrücklich die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes leugneten, schien es der verbindlichen kirchlichen Lehre Rechnung zu tragen, das Verhältnis Jesu Christi zum »Vater« mit »homoousios« zu beschreiben: Christus ist dem Vater wesensähnlich (gemäß der Schrift), — was immer das heißen mochte.

Tatsächlich aber war mit dieser Formel das Credo im letztlich entscheidenden Punkt aufgeweicht, weswegen sie kirchenamtlich auch eindeutig verworfen worden ist. Trotzdem hat diese verführerische Formel lange nachgewirkt. Noch bis ins 8. Jahrhundert hin-

⁹ Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg – Basel – Wien 1979, 388–413.

ein hat sich die auf diese Weise mit Rechtgläubigkeit tarnende arianische Häresie im karolingischen Reich ihre Anhängerschaft bewahren können.¹⁰

II, 2. Das Ringen der Nachpatristik und Scholastik um den Personbegriff im Umfeld der Anthropologie

Karl Rahner hat in seinem berühmten Aufsatz mit dem Titel: »Chalkedon — Ende oder Anfang?«¹¹ aufgezeigt, daß auch nach der glaubensverbindlichen Fixierung des kirchlichen Credo durch das Konzil von Chalkedon, welches — wie gezeigt — in seiner Festbeschreibung des Christusbekenntnisses zugleich die verbindliche Lehrautorität der Konzilien von Nicäa und Konstantinopel sanktionierte, die Arbeit der Theologie im Blick auf die Christologie nicht beendet ist. Das gilt aber nicht nur für die Christologie im engeren Sinn. Schon die Heilige Schrift lehrt uns, daß im Bekenntnis zur Neuschöpfung in Jesus Christus der Mensch in seinem Gottverhältnis und in seiner unaufgebbaren Eigenart und Würde gegenüber der anderen Schöpfung mit zur Sprache gebracht ist. Und das heißt, um Ludwig Hödl zu zitieren: »In Jesus Christus kommt die menschliche Natur in jene letzte und radikale, befreiende und erfüllende Abhängigkeit von Gott, die den Selbststand des Menschen nicht einschränkt oder aufhebt, sondern allererst ermöglicht.«¹² Die theologische Reflexion der Nachpatristik aber hat diese Weite der biblischen Perspektive im Blick auf den Menschen noch nicht gewonnen. Vor allem findet nunmehr, nicht zuletzt unter dem Einfluß der aristotelischen Kategorienlehre, im Blick auf den Menschen in Sonderheit *ein* Aspekt Interesse. Weil nämlich der Mensch von seiner Natur her als Verstandeswesen gekennzeichnet ist, kann er den »Naturdingen« zugeordnet werden. Die bekannte Definition des Boethius bringt das »klassisch« zum Ausdruck: »Person ist die unteilbare Substanz einer verständigen Natur.«¹³ Obgleich damit einzig die ratio als das den Menschen von den anderen Welt dingen Unterscheidende betont ist und die Verstandeskraft des Menschen als die logische Begründung einer solchen Definition dient, zeigt sich die Kraft dieser aristotelisch bestimmten Denkrichtung — unbeschadet ihrer Einseitigkeit — noch bis hinein in die erstarkende Theologie der Scholastik als ungebrochen. Selbst in der Epoche der Frühscholastik, die mit Anselm von Laon beginnt¹⁴, ändert nämlich die Einbindung der Rede vom Menschen als »Person« in ontologische wie metaphysische Relationen — zunächst jedenfalls — nichts an der strikten Zuordnung anthro-

¹⁰ Jungmann, Josef Andreas: Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter. ZkTh 69 (1947) 36–69; Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 349f.

¹¹ Rahner, Karl: Chalkedon — Ende oder Anfang? In: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. III: Chalkedon heute. Hrsg. von Alois Grillmeier und Heinrich Bacht. Würzburg 21962, 3–49; vgl. ders.: Probleme der Christologie von heute. In: Ders.: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 61962, 169–222.

¹² Hödl, Ludwig: Neuansätze in der dogmatischen Christologie. In: Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Manfred Gerwing. St. Ottilien 1990, 123–159, bes. 137.

¹³ »Persona est naturae rationalis individua substantia.« A.M.T.S. Boethius: Contra Eutychem et Nestorium, 3, lat.-dt. Ausg. übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Michael Elsässer (= Philosophische Bibliothek 397), Hamburg 1988, 75.

¹⁴ Knoch, Wendelin: Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie — Eine Einführung. Paderborn 1992, 47–50.

pologischer Aussagen zu denen über die anderen Dinge, die in der Welt sind. Theologisch bedeutet dies: Die Tatsache der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird für die Anthropologie im eigentlichen Sinn nicht fruchtbar gemacht. Das Bekenntnis zur Neuschöpfung, der Gotteskindschaft durch die Taufe »im Wasser und im Heiligen Geist«, wird dem Verständnis von »Person« nicht integriert.

Das konnte nicht ohne Folgen bleiben. Die Betonung der ratio mußte dort ins Zwielficht geraten, wo eine Selbstbestimmung des Menschen von seinem Verstand her — also als »Person« im Sinne der Definition des Boethius — das Bekenntnis zu seiner Kreatürlichkeit überlagert. Denn es geht nicht nur um das Ringen um die Zuordnung von Glaube und Wissen oder allgemeiner: von Religion und Philosophie¹⁵. Hier ist vielmehr die Frage nach dem christlichen Menschenbild gestellt, das danach verlangt, die Unschärfe des Begriffs »Person« so zu klären, daß das Christusereignis konstitutiv in die »rationale« Selbstbestimmung des Menschen eingebracht wird. Die *Würde* des Menschen¹⁶ muß also angesprochen werden, die sich auch in seinem Willen kundtut und damit auch in seiner Fähigkeit, sich kritisch in seiner Umwelt vor und mit Gott selbst zu bestimmen, darin Freiheit zu leben, — bis hinein in den Moment des Scheiterns.

Halten wir fest: es ist die Frucht des theologischen Ringens der Theologie im Mittelalter, der Bestimmung des Menschen als Person das »esse morale« so zu integrieren, daß die Kreatürlichkeit des Menschen nicht nur gleichsam »von unten« her als konstitutiv eingebracht, sondern »von oben« her, von Gottes Heilshandeln in Schöpfung und Erlösung her, gewichtet wird¹⁷. Das Ringen um das rechte Verständnis von Glauben und Wissen hat so entscheidend zur Klärung des Personbegriffs als Kernbegriff der Anthropologie im Lichte der Christologie beigetragen. — Freilich ist damit auch ein Thema angeschlagen, das bis zum Ende der Scholastik philosophisches und theologisches Nachdenken immer wieder aufs neue herausgefordert hat. Aber es bleibt festzuhalten: das Glaubenswissen hat im Nachdenken über den Menschen die Unschärfe des Begriffs »persona« dadurch aufzulösen vermocht, daß es die hellenistisch-aristotelische Deutung des Begriffs Person dem Bekenntnis zum Menschen als Geschöpf Gottes und Neuschöpfung in Jesus Christus integrierte. Der Mensch verdankt sich nämlich in seiner Existenz Gott, und im Erlöserhandeln Jesu Christi hat er als neue Schöpfung — »nova creatura« — zu seiner wahren Gottebenbildlichkeit gefunden.

Erst dort, wo die Theologie diese Rückbindung des Menschen an Gott im Betonen seiner Personalität faktisch wieder in den Hintergrund gedrängt hat, bereitet sich jener Umbruch vor, den die Wende zur Neuzeit auch für die anthropologische Reflexion bedeutet.

¹⁵ Ders.: Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard — ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben. In: FZPhTh 38 (1991) 299–315.

¹⁶ Gerwing, Manfred: Menschenwürde. In: Lexikon des Mittelalters. Hrsg. von Henri Bautier u.a., Bd. VI, 525 f.

¹⁷ Kobusch, Theo: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts. In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Hrsg. von Kurt Ruh. Stuttgart 1986, 49–62.

II, 3. Das Ringen der Neuzeit um den Personbegriff als Kennzeichen des Menschen in einer Welt ohne Gott

Die Übersetzung des horazischen Wortes »Sapere aude!« durch Immanuel Kant, nämlich »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«¹⁸ bringt programmatisch den Anspruch der Aufklärung und damit den Umbruch der Neuzeit prägnant zum Ausdruck. Die Selbstreflexion des Menschen, als Emanzipation gegenüber allen den einzelnen bestimmenden Mächten verstanden, entdeckt die menschliche ratio als einzig bindenden Maßstab. Der Begriff der Person, vom gläubigen Wissen als Ausdruck der Spannungseinheit des Menschen als Wesen einer Gottebenbildlichkeit verstanden, die sich gerade in einer mit den Weltdingen unlösbar verbundenen Lebenswirklichkeit zu formen hat, löst sich gänzlich aus diesem philosophisch-theologischen Denkhorizont. Das Nachdenken, als Selbstvollzug des menschlichen Geistes Ausweis seiner Personalität, wird von dem abendländischen Erbe getrennt, das in seiner Anthropologie den Ertrag des Ringens um die Christologie im Kontext der Gotteslehre und die Grundeinsichten über den Menschen in der griechischen Philosophie zu bewahren mußte. Die Konsequenzen sind unübersehbar.

1. In der *Theologie* führt eine radikale Trennung von Anthropologie und Gotteslehre im Kontext der Christologie auch dort, wo vom gläubigen Konsens her das Bekenntnis zum trinitarischen Gott als Fundament des eigenen Glaubens anerkannt wird, zu einer »Ortlosigkeit« der Gotteslehre. Sie verliert nämlich ihren eigentlichen »Sitz im Leben«, weil die Person-Bestimmung, einzig auf den Menschen zugeschnitten, keinerlei Transparenz mehr auf die Gotteslehre besitzt. Auch das, was das IV. Laterankonzil über die Notwendigkeit des analogen Sprechens über Gott in der Theologie gesagt hat, verliert an Bedeutung, wo keine Brücke mehr zwischen Anthropologie und Theologie gesehen wird.¹⁹

2. Für die *Anthropologie* bedeutet dies: weil sie ihr ursprüngliches Fundament aufgibt, überfordert sie den Menschen: an die Stelle der Theodizee tritt nunmehr die Anthropodizee.²⁰

Halten wir fest: Verschärft durch den reformatorischen Protest gegen eine Übersteigerung der menschlichen Fähigkeiten in Bezug auf das ewige Heil und die damit zugleich betonte radikale Abhängigkeit des Menschen von Gott formt sich als Signum der Neuzeit eine radikale Ablehnung des christlichen Gottesglaubens. Dieser atheistische Autonomieprozeß führt konsequenterweise dahin, den Menschen ohne jede Relationalität zu definieren und in dieser Weise vom Menschen als »Person« zu sprechen. Damit aber hat der Begriff »Person« aufs neue eine verhängnisvolle Unschärfe gewonnen. Bezeichnet er im historischen Rückblick das benannte abendländische Erbe, so vermag er andererseits ebenso die radikale Abkehr der Neuzeit von diesem Erbe zum Ausdruck zu bringen, die

¹⁸ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) in: Akad.-A. 8, 35; Funke, Gerhard: Die Aufklärung. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet von dems., Stuttgart 1963, 104.

¹⁹ DS 806: »(...) inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.«

²⁰ Dazu immer noch erhellend Metz, Johann Baptist: Erlösung und Emanzipation. In: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Hrsg. von dems., Mainz 1977, 104–119.

Definition des Menschen ohne Spiritualität, geschweige denn eine Einbindung in eine ekklesial vermittelte Pneumatologie.

III. Der Ertrag

Richard Schaeffler hat sehr nachdrücklich auf die »Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Theologie« im 19. und 20. Jahrhundert hingewiesen²¹. Diese Wechselbeziehungen erfahren in den Aussagen über den Menschen eine eigene Ausprägung. Das wird nicht nur im Umgang der Katholischen Theologie mit Max Scheler (in seiner 2. Phase) erkennbar; es zeigt sich auch in den großen Entwürfen, welche die Theologie im Spannungsfeld von Gotteslehre, Christologie und Anthropologie bis zur Gegenwart vorgelegt hat. Es ist dem II. Vatikanischen Konzil zu danken, daß es in radikaler Rückbindung an Gottes Handeln in Schöpfung und Neuschöpfung die Würde des Menschen als Person bezeugt und damit die einzig dem *Menschen* gegebene Freiheit (wieder) zur Geltung gebracht hat. Dieser Freiheit ist, wie schon Thomas von Aquin lehrte²², auch dort Respekt entgegenzubringen, wo der Mensch in seiner Lebensausrichtung einer Gewis-senentscheidung folgt, welche im Spiegel der der Kirche zur bleibenden Verkündigung anvertrauten göttlichen Wahrheit als »objektiv irrend« bezeichnet werden muß. Solch gebotene Toleranz leugnet keinesfalls den Absolutheitsanspruch der göttlichen Wahrheit, und er mindert auch nicht den Anspruch der Kirche, selbst »sacramentum salutis« zu sein. Wo das II. Vatikanische Konzil im Blick auf die Glaubens- und Religionsbindung des Menschen Toleranz fordert, gründend in der Akzeptanz seiner Freiheit, öffnet es den Blick auf den auch in dieser Hinsicht reichen Schatz der eigenen Tradition. Gerade weil der Mensch dort, wo er sich selbst verabsolutiert, die Erfahrung von Überforderung, ja von Scheitern macht, ist der Verweis auf seine Intellektualität, die ihm zugleich den Raum der Freiheit eröffnet, in das Bekenntnis zur unaufgebbaren Würde des Menschen als Person zu integrieren. Diese Würde aber wird nur dann in ihrer Tiefe begriffen, wenn sie in der Gottebenbildlichkeit des Menschen verankert wird, die — mit der Schöpfung bereits von Gott geschenkt — in Christus unüberholbar erneuert worden ist. So ist der Blick auf den Menschen in seiner Freiheit geweitet hin auf die Unbegreiflichkeit Gottes, der als Liebe »mysterium stricte dictum« bleibt. Von daher sind »alle Worte, die das Ganze der menschlichen Existenz aussagen oder anrufen, ... »unklar«, denn sie verweisen auf das Eine, Realste, absolut eine Ganze, das wir »Gott« nennen. Diese »Unklarheit« hat für uns eine absolut positive und unersetzliche Funktion.«²³ Sie hat diese auch deshalb, weil sie zugleich deutlich macht: diese »Unklarheit« ist von jener »Unschärfe« zu unter-

²¹ Schaeffler, Richard: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts). Darmstadt 1980.

²² Thomas von Aquin: Quaest. quodl., q. 12, a. 2 in c.: »Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.«

²³ Rahner, Karl: Warum bin ich heute ein Christ? In: Karl Rahner. Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch. Hrsg. von Karl Lehmann und Albert Raffelt. Freiburg–Basel–Wien 1982, 19f.

scheiden, die sich in Ausnutzung begrifflicher Offenheit lehramtlicher Aussagen deren glaubensverbindlichem Anspruch verweigert.

Darmit können wir als Ergebnis formulieren: Wer die vom II. Vatikanischen Konzil lehramtlich verkündete »Toleranz« als »Gleichgültigkeit« diffamierend auslegt, nutzt nicht nur die Unschärfe des Begriffes »Toleranz«, um sich mit Verweis auf als »katholisch« überkommene Aussagen als Vertreter des »einzig wahren« Glaubens zu profilieren. In Wahrheit leugnet er den Ertrag der Theologie- und Dogmengeschichte und damit das die Kirche einende und bindende Fundament der »traditio«. Und das heißt: Die Einheit mit der »ecclesia catholica« ist aufgegeben.