

Metaphysik und Heilsgeschichte

Zur Frage nach der Identität des Christentums

von Richard Heinzmann

Weil Glauben und Denken beide von Gott kommen, kann es prinzipiell keinen Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie geben. Die philosophische Vermittlung des Glaubens bedarf aber einer Denkform, die der geschichtlichen Bestimmung des christlichen Heilsverständnisses entspricht. Im Horizont der griechischen Metaphysik mit ihrer Konzentration auf das Allgemein-Sich-Durchhaltende wurde der christliche Grundgedanke der Würde des Individuell-Konkreten verfremdet. Bei Augustinus hatte dies verhängnisvolle Konsequenzen v.a. in der Legitimation des Zwanges im Glauben. Erst mit Thomas von Aquin beginnt die Konzeption einer Philosophie, die eine positive Wertung des Geschichtlichen möglich macht. Um die Identität des Christentums zu wahren, muss Metaphysik zur Metahistorik werden.

Diese Vorlesung ist in zweifachem Sinne eine Abschlussvorlesung.* Zum einen ist es die letzte Vorlesung des Wintersemesters 2001/02, in welchem ich mit meinen Hörern über Grundfragen der Metaphysik nachgedacht habe. Zum anderen geht mit diesem Abend meine Lehrtätigkeit als aktiver Universitätsprofessor zu Ende. Als Inhaber des Lehrstuhls für „Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik“ war es meine Aufgabe, Philosophie im Kontext christlicher Theologie zu betreiben. – Ohne Wissen gibt es keinen Glauben, und ohne Philosophie keine Theologie. Aber nicht jede Art von Philosophie ist in gleicher Weise geeignet, das überlieferte Zeugnis christlichen Glaubens zu reflektieren und angemessen zur Sprache zu bringen. Die philosophischen Entwürfe der Gegenwart sind daraufhin ebenso zu befragen wie die unterschiedlichen Philosophien vergangener Epochen, mit deren Hilfe und von deren Vorverständnis her die christliche Botschaft reflektiert und systematisiert wurde. Aus der Distanz ist es heute möglich, im Rückblick Akzentverlagerungen, Verfremdungen und Fehldeutungen, die auf ein philosophisches Vorverständnis zurückzuführen sind, als solche zu erkennen und zu korrigieren.

Alle damit zusammenhängenden Probleme konzentrieren und verdichten sich in der Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Heilsgeschichte. Diese beiden Grundweisen der Welterfahrung und der Deutung der Wirklichkeit, die Metaphysik als die Wissenschaft vom Sein, insofern es ist, und die Theologie als die Reflexion auf das in der Geschichte geschehene und geschehende Heil Gottes sollen deshalb von ihrem jeweiligen Ursprung her bedacht und auf ihre Kompatibilität hin geprüft werden. Es sind die beiden Wurzeln der Europäischen Geistesgeschichte und deshalb sind sie über Philosophie und Theologie hinaus von grundsätzlicher und allgemeiner Bedeutung. – Wenngleich es dar-

* Emeritierungsvorlesung, gehalten am 6. Februar 2002 – den Hörerinnen und Hörern gewidmet. Der Text wurde geringfügig erweitert, die Anmerkungen wurden auf wenige Titel beschränkt.

um geht, die unterschiedlichen Grundstrukturen der beiden Ansätze aufzuzeigen und von ihrer Genese her zu einer Verhältnisbestimmung zu kommen, soll das nicht in einer abstrakten Reflexion, sondern in Rückbindung an den tatsächlichen Gang der abendländischen Denk- und Glaubensgeschichte geschehen.

Die in diesem Zusammenhang immer wieder diskutierte Frage, ob Metaphysik und Theologie als Wissenschaft betrieben werden können, ist ohne Belang, da die Antwort davon abhängt, wie Wissenschaft definiert wird. Der Rang einer Frage, die Bedeutung eines Gegenstandsbereiches, den sie anspricht, hängen nicht davon ab, ob die Methoden, mit denen man danach fragt, einer gerade gängigen, möglicherweise sachfremden Definition von Wissenschaft gerecht werden.

Wenn es zutrifft, dass Metaphysik, d.h. die Frage nach dem, was allen Einzelfragen und Einzelantworten als Apriori des Verstehens vorausliegt, zum Wesen des abendländischen Menschen – vielleicht in analoger Weise zum Menschsein überhaupt – gehört, dann geht es nicht darum, ob man Metaphysik akzeptiert oder ablehnt, sondern um die jeweils angemessene Gestalt einer Metaphysik als Seinsverstehen.

1. Metaphysik

Zunächst ist also zu fragen, wovon Metaphysik nach dem Verständnis griechischer Philosophie handelt¹, worin der Rang dieser Wissenschaft gründet und worin ihre fundamentale, für das Abendland richtungsweisende und geradezu schicksalhafte Bedeutung liegt. Bei der gebotenen Kürze muss auf an sich erforderliche Differenzierungen verzichtet werden. Um den angemessenen Zugang zu den in unserem Zusammenhang relevanten Einzelthemen zu eröffnen, muss vorweg der allgemeine Verstehenshorizont abgesteckt werden. Am Anfang der Geschichte der Metaphysik, genauer gesagt der Ontologie, steht Parmenides (ca. 515-445) mit seiner Überzeugung, dass Seiendes ist und Nichtseiendes nicht ist, und das mit Notwendigkeit. Seiendes kann nicht nicht sein und Nichtseiendes kann nicht sein. Seiendes muss demnach ungeworden und unvergänglich, eines, unveränderlich und vollkommen sein. Für die Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt, für Werden und Vergehen, bleibt in diesem ontologischen Ansatz kein Raum. Platon greift diesen Gedanken mit seiner Ideenlehre auf, erkennt allerdings unserer Erfahrungswelt ein gewisses Sein im Sinne einer abbildhaften Verwirklichung zu. Unsere erfahrbare Wirklichkeit ist immer nur Verwirklichung und zwar zeitliche, veränderliche und unvollkommene Verwirklichung des ewigen und mit sich selbst identischen Wesens, der Idee, des εἶδος. Damit ist ein im Grunde ungeklärtes Problem angesprochen, das nicht nur für Platon, sondern auch für das an Platon orientierte Denken des Abendlandes charakteristisch ist: Die Frage nach dem Verhältnis der Idee als absoluter Wirklichkeit und dem ὄν, dem konkret Seienden, dem nur Verwirklichten, nach dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit.

Aristoteles ging einen entscheidenden Schritt über Platon hinaus und verstand die Welt als wesentliche Wirklichkeit. Das Wesen ist nicht jenseits der Welt, sondern als Verein-

¹ *Friedo Ricken*, Philosophie der Antike, Stuttgart, 2. Aufl. 1993. Markus Knapp/Theo Kobusch (Hgg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin 2001.

zettes in der Welt realisiert. Durch das analoge Verständnis von Sein war es ihm darüber hinaus möglich. Werden und Vergehen philosophisch zu erklären, nämlich als Übergang vom Möglichsein zum Wirklichsein. Bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von allgemeinem Wesen (οὐσία), und aus Materie (ὕλη) und Form (μορφή) konstituiertem Konkreten und Einzelnen war es jedoch nur eine Verschiebung des eigentlichen Problems. Auch bei Aristoteles ist das Wesen das Sich-Durchhaltende. Für die Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert war dieses Wirklichkeitsverständnis allerdings von großem Gewicht.

Das methodische Bemühen um die angesprochenen Fragen setzt mit Aristoteles ein. Die von ihm gesuchte Wissenschaft wird später zutreffend als Metaphysik bezeichnet. In dem Begriff kündigt sich schon die zugrundeliegende Welterfahrung an: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, das was hinter der erfahrbaren Wirklichkeit liegt. Auf der einen Seite steht die φύσις, die der Veränderung unterworfenen Wirklichkeit, auf der anderen jener Bereich, der die Natur auf den Geist und die Wahrheit hin übersteigt. Damit ist eine Dualität, eine Scheidung aufgebrochen, die alle Bereiche griechischen Denkens mehr oder weniger durchzieht. Die Natur ist die Welt des Faktischen. Konkret-Einzelnen, des Zeitlichen und Vergänglichen. Diesem Bereich ist das sinnliche Wahrnehmen zugeordnet. Da aber die Welt des ständigen Wandels, des Werdens und Vergehens mehr Nicht-Sein als Sein ist, kann sie keine Wahrheit vermitteln, sie führt nicht zu wirklichem Wissen, sondern nur zu einem unsicheren Meinen. Mit dieser Einstellung ist unausweichlich eine vergleichende Wertung verbunden.

Mit dem Blick auf die Fragestellung unseres Themas liegt darin eine vorentscheidende Einsicht. Nach griechischem Denken hat – bei allen unterschiedlichen Ausprägungen – das Allgemeine als das Bleibende immer den Vorrang vor der Vereinzelung. Das Einzelne ist grundsätzlich nur Durchgangssphase, die überwunden werden muss, und in sich selbst weder Bestand noch Wert besitzt. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht: Das ist der Bereich, in dem sich Geschichte ereignet und vollzieht.

Gleichwohl führt diese Scheidung von Sein und Werden, von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Wesen und Verwirklichung, von allgemeiner Form und Konkret-Einzelnem nicht zu einem völligen Auseinanderbrechen dieser beiden Welten. Sie bleiben unaufhebbar aufeinander verwiesen. Das Unbedingte der Idee, des Wesens und des Seins gehört als Bedingung unverzichtbar zu dieser Welt des Werdens und Vergehens. Es ist ihr immanent als das, was sich durchhält und der Endlichkeit unendliche Dauer verleiht. So gesehen ist auch die Ermöglichung des Ganzen nur in einer relativ verstandenen Transzendenz und Jenseitigkeit denkbar. – Das Göttliche oder Gott ist der immanente Weltgrund. Obwohl dieses Göttliche der Veränderlichkeit entzogen ist – und in dieser Hinsicht transzendent –, gehört es doch zutiefst zur Welt. Nach Platon ist dieses Prinzip das Gute, das ἀγαθόν, nach Aristoteles ist es das πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον, das Erste Unbewegt-Bewegende. In der Weltperiodik, in dem immerwährenden Kreislauf von Entstehen und Vergehen wird natürlich auch das zeitliche Geschehen auf ein Bleibendes zurückgeführt und darin verankert. Aber die Zeit, alle Vereinzelung und materiebedingte Vielheit sind Abfall, ein defizienter Modus des Ewigen, des Allgemeinen und Einen. Das konkret Einzelne ist kontingent, die Welt als Ganze aber ist ewig.

Welche Konsequenzen hat nun eine solche Welterfahrung für das Verständnis des Menschen? Die Dualität von bleibendem Sein und wandelbarer Erscheinung spiegelt sich unmittelbar im Menschen. Die Vernunft des Menschen ist auf die Idee, das Wesen, die Form bezogen. Sie vernimmt das Eine und das Bleibende und gehört daher selbst auf die Seite des allem Wandel entzogenen Geistes, als λογιστικόν bei Platon, als νοῦς bei Aristoteles. Die an die leibliche Ausstattung gebundene sinnliche Wahrnehmung ist auf das Einzelne, das Materie-Gebundene und damit Zeitliche gerichtet; sie ist wie die gesamte Welt der Erscheinungen wandelbar und vergänglich.

So steht man vor der Frage, was eigentlich der Mensch sei. Die Antwort im Horizont griechischer Philosophie lässt keinen Zweifel: Der Mensch ist im Grunde Geist und soll es wieder werden. Wie alle Vereinzelung ist auch das Menschsein ein zu überwindender Zustand, unbeständige Vereinzelung und Durchgangsphase des allgemeinen und unveränderlichen Geistes. Es ist der absolute Geist, der in uns denkt. In dieser Sicht ist Menschsein in dieser Welt von der Wurzel her negativ bestimmt. Gleich aus welchem Grund, der Mensch befindet sich in einem Zustand, dessen Sinn darin liegt, überwunden zu werden. Es geht also gerade nicht um den Einzelnen und seine Zukunft, um die Möglichkeit bleibender Individualität über die Grenze des Todes hinaus. Im Gegenteil: Tod bedeutet durch die Befreiung des Geistes aus dem Körper Überwindung der Individualität. Darüber dürfen auch Platons ausführliche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* nicht hinweg täuschen, sie haben nicht die Einzelseele zum Gegenstand, sondern das Bewegungsprinzip der Wirklichkeit überhaupt, die ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

Dabei zeigt sich eine weitere Einsicht für das Verständnis des Menschen: Die Art steht immer höher als das einzelne Exemplar; dessen Wert und Existenzrecht sind eine Funktion des Beitrages für das Gemeinwesen, in dem es zufällig lebt (vgl. *Politeia*, 407c).

Das ist die logische Folge einer philosophischen Konzeption, in der dem Allgemeinen immer die Priorität vor dem Einzelnen zukommt. Der viel beschworene griechische Humanismus besteht in der Entdeckung der allgemeinen Wesensgesetze des Menschen, nicht der Würde und des Wertes des Einzelnen.

Dass in dieser Weise die Welt zu verstehen, Geschichte nicht von Bedeutung sein kann, ist unmittelbar einsichtig. Sie gehört zur erfahrbaren Welt der Veränderung und des ständigen Wandels und ist so das Andere des Ewigen und Beständigen. Geschichte kann deshalb nicht als etwas Positives und als zielgerichtete Selbstverwirklichung des Einzelnen gedacht werden; der Mensch steht unter dem Gesetz des Schicksals und ist in den ewigen Kreislauf eingebunden. Seine Freiheit beschränkt sich darauf, das unter den jeweiligen Bedingungen Gebotene ‚frei‘ zu tun.

Fassen wir zusammen: Welt, Mensch und Gott sind im antiken Denken trotz der gleichen Worte völlig anders verstanden als in der jüdisch-christlichen Glaubens-tradition. Die Welt, gedacht in den Gegensätzen von bleibend-ewigem Sein und der sich ständig wandelnden Vielheit, ist als Ganze ewig. Gott oder besser gesagt das Göttliche ist ein a-personales Prinzip, das zwar jeder Veränderung entzogen ist, aber gleichwohl als der Weltgrund und das Sich-Durchhaltende im ständigen Wandel zutiefst zu dieser Welt gehört. Der Mensch als ζῷον λόγον ἔχον (animal rationale), ist ein „Tier“, das Verstand hat,

oder anders gesagt, in dem der absolute Geist sich auf Zeit vereinzelt, denkt und will. Im Horizont dieser Weise der Welterfahrung hat sich die Kategorialität des griechischen Denkens entfaltet. Alle zentralen Begriffe tragen das Signum dieser geschlossenen Gesamtsystematik an sich.

In dem unter dem Gesetz des Schicksals, der *μοῖρα* und der *ἀνάγκη*, stehenden Kreislauf kommt die Geschlossenheit nachdrücklich zum Ausdruck. Der Mensch ist Exemplar der Art, nicht Wesen der Freiheit und deshalb gibt es in diesem Denken keine Geschichte und keine Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinne.

2. Heilsgeschichte

Wenden wir uns nun der Heilsgeschichte zu². Auch hier kann es nur darum gehen, Ansatz und Grundstruktur solchen Denkens zu umreißen. Die lebendige Vielfalt muss auf das Grundsätzliche zurückgenommen werden. Christentum und damit christliche Theologie gründen in dem Glauben, dass sich Gott in der Geschichte geoffenbart hat, und dass dieser Prozess der Selbstmitteilung und der Selbsterschließung des absolut transzendenten Gottes in einer geschichtlichen Gestalt kulminiert: in Jesus Christus. Diese Geschichte Gottes mit den Menschen hat im Alten und Neuen Testament ihren verbindlichen Niederschlag gefunden. Das Wesen des Christentums ist also eine Person. Die Offenbarung ist in erster Linie ein geschichtliches Faktum, das mit den geschichtlichen Kategorien der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit gekennzeichnet werden muss. Dieses Ereignis lässt sich weder begründen noch kann man seine innere Notwendigkeit aufzeigen. Es hat seinen alleinigen Grund in der Freiheit Gottes. Das Handeln des über aller Geschichte stehenden Gottes in unserer Geschichte ist die Mitte des Christentums, nicht die Mitteilung allgemeiner Wahrheiten. Die Tatsache, dass Gott überhaupt und dass er so und nicht anders in der Geschichte handelt, ermöglicht den Menschen natürlich Rückschlüsse, die in das Geheimnis Gottes verweisen und damit jenseits aller Geschichte ihren Ort und ihre Gültigkeit haben. Gleichwohl sind sie dem Menschen nur geschichtlich vermittelt, nie in ihrer Absolutheit zugänglich. Diese geschichtliche Gestalt hat freilich, und darin liegt ihr Anspruch, übergeschichtliche Bedeutung. Somit gründet das Christentum wesentlich und unablässig in einem positiven, geschichtlichen Faktum. Seine Daseinsweise in der Welt wird von diesem Ursprung grundsätzlich geprägt: Es ist geschichtlicher Natur und kann nie in eine übergeschichtliche Wahrheit hinein aufgehoben werden.

Fundamentale Einsichten lassen sich daraus folgern. Der in der Geschichte handelnde Gott ist nicht die notwendige Konsequenz eines Denkprozesses und christliche Theologie ist nicht wie die *Theologia naturalis* der Philosophen die Schlussfolgerung aus der Ontologie. Von dem heilsgeschichtlichen Ansatz her ändert sich alles; er eröffnet einen philo-

² A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 3–165. In: *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. v. Josef Feiner/Magnus Löhrer, Einsiedeln 1965; Richard Heinzmann, *Dogmengeschichte*. In: *Was ist Theologie?* hg. v. E. Neuhausler u. Elisabeth Gössmann, München 1966, 169–189; Bernhard Welte, *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, hg. v. B. Casper u. I. Feige, Frankfurt 1993; ders., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, hg. v. I. Feige, Frankfurt 1996.

sophisch nicht ableitbaren Verstehenshorizont. Gott ist nicht starres, apathisches Seinsprinzip, sondern lebendiger, dreipersonaler Lebensvollzug, dessen innerstes Geheimnis die Liebe ist. In der jüdisch-christlichen Tradition wird Gott, obwohl ewig, unbedingt und über aller Geschichte stehend, als der in der Geschichte Handelnde erfahren. Gott hat eine Geschichte mit dem Menschen und der Mensch mit Gott. In dieser Relation gründet das Verständnis des Menschen als Person, darin gründet seine Singularität und seine unantastbare Würde.

Dieses Verhältnis lässt sich von Seiten des Menschen nicht als Wissen, als Einsicht in einen Sachverhalt auslegen. Nur mit dem Begriff „glauben“ im strengen Sinne ist diese Relation zu beschreiben. Damit kommt eine Grundkategorie und ein Unterscheidungsmerkmal des Christlichen in den Blick: Glaube als Akt personaler Freiheit. Wo dieses Prinzip in Frage gestellt oder gar aufgegeben wird, wird dem Christentum das Fundament entzogen.

Die Welt ist von Gott geschaffen. Darin liegt ihre unzerstörbare Positivität. Werden, Zeitlichkeit, Vielheit und Vereinzelung sind nicht Abfall von dem bleibenden Sein und der Ewigkeit, sondern gottgewollte Wirklichkeit, die als solche ihren eigenen Wert in sich trägt. Das Allgemeine ist nicht die eigentliche Wirklichkeit, deshalb kommt ihm keine Priorität vor dem Einzelnen zu.

In dieser Perspektive und in diesem Kontext gewinnt dann Geschichte eine völlig neue, unverzichtbare Bedeutung. Beginnend mit der Schöpfung, der *creatio ex nihilo*, bis zur Vollendung bzw. Erlösung von Welt und Mensch in der Rückkehr zu Gott selbst steht Gott mit dem Menschen in einem alles entscheidenden Dialog. Nur durch die Freiheit werden die empirischen Fakten und Daten zu Geschichte, in der Begegnung zwischen Gott und Mensch zu Heilsgeschichte. Bedingt durch die Dynamik der Intersubjektivität lässt sich Zukunft nicht kalkulieren, deshalb müssen auch das Christentum und die theologische Reflexion offen bleiben, sie dürfen sich nicht in einem System abschließen und immunisieren.

Der Verstehenshorizont und das Apriori christlichen Denkens ist also der personal und trinitarisch geglaubte Gott, der sich in der Geschichte den Menschen mitgeteilt und erschlossen hat. Da sich aber alle wesentlichen Themen, Welt, Mensch, Geschichte als Funktionen des jeweils vorausgesetzten Gottesbildes erweisen, sind Metaphysik und Heilsgeschichte, die beiden Modi, Welt zu erfahren und auszulegen, von ihrem jeweiligen Ursprung unvereinbar³.

Die Begegnung des jungen Christentums mit der Spätantike bedeutet einen tiefen Einschnitt. Es ging nicht nur um die Übersetzung in eine andere Sprache. Christliche Inhalte mussten von einem anderen Vorverständnis von Sein her gedacht und in eine andere Grunderfahrung von Welt hinein gesprochen werden. Die je verschiedene Art, wie Gott und Welt erfahren wurden, hatte in je anderen Konnotationen der griechischen und hebräischen Sprache ihren Niederschlag gefunden; dessen war man sich aber nicht bewusst. Als Beispiel sei die Übersetzung des Gottesnamens „Jahwe“ (Exodus 3, 14) genannt. Die angemessene Übersetzung lautet: „Ich werde für Euch da sein, der ich da sein werde.“ Im

³ Richard Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Grundkurs Philosophie 7, 2. Aufl., Stuttgart 1998, 17–25: Grundstrukturen griechischen und christlichen Denkens.

Griechischen wurde dieser für die jüdisch-christliche Tradition zentrale Begriff mit ὁ ὄν, der Seiende, wiedergeben. Die heilsgeschichtliche Dimension, die dynamische, geschichtsstiftende Grundtendenz wird dadurch in griechische Statik hinein aufgehoben, die ursprünglich angezielte Aussage verfehlt.

Konnte sich angesichts dieser Sachlage die Identität des Christentums durchhalten? Das ist eine Frage von großer Tragweite und Dringlichkeit. Sie erwächst aus dem übergeordneten Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine generalisierende, eindeutige Antwort wird der Komplexität der Problemstellung nicht gerecht und scheidet deshalb aus. Es geht aber auch nicht an, von vorne herein mögliche negative Auswirkungen an den Rand zu verweisen, in der Meinung, das Zentrum der christlichen Botschaft sei in allen Epochen der Theologie- und Kirchengeschichte unangefochten gewesen. Eines muss natürlich vorweg festgehalten werden: Es gab und gibt keine Alternative. Die Kirche muss, um ihrem Auftrag treu zu bleiben, sich jeder Epoche in der Sprache und Denkgestalt vermitteln, die von den Menschen jeweils verstanden werden. Aber gerade deshalb ist die Unterscheidung des Christlichen im Fortgang der Geschichte eine bleibende Forderung an die Theologie, der sie sich nie versagen darf, wenn sie nicht versagen will.

Die allen Einzelfragen vorausliegende Problematik trat erst im Laufe der Jahrhunderte voll ins Bewusstsein, als man explizit nach der Denkform fragte. Es geht nicht nur um in der Geschichte geschehene Ereignisse, sondern um die wesentliche Geschichtlichkeit der Ereignisse. Die Einsicht, dass der Mensch wesenhaft geschichtlich ist, und dass es nicht der absolute Geist ist, der in ihm denkt, führte schließlich zu der Erkenntnis, dass alles, was zum Menschen gehört, geschichtlich ist, auch seine Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist allein Gott vorbehalten. In diesem Spannungsfeld von Metaphysik und Heilsgeschichte liegen die Wurzeln für den Gang der abendländischen Theologie- und Kirchengeschichte, für Gelingen und Scheitern des Christentums in den verschiedenen Epochen. An den entscheidenden Wendepunkten in diesem Prozess soll skizzenhaft die angemessene Perspektive auf die die Entwicklung bestimmenden Faktoren eröffnet werden. Der leitende Gedanke ist die Frage nach der Identität des Christentums.

3. Metaphysik und Heilsgeschichte

3.1 Augustinus – Patristik

Bald nach der biblischen Zeit begann die methodische Durchdringung und Entfaltung der verschiedenen, zentralen inhaltlichen Aussagen des Christentums. Das Seinsverständnis, von dem her Fragen gestellt und Antworten gesucht wurden, war das der griechischen Metaphysik. Die theologische Diskussion wird mit Begriffen geführt, die in den Schriften des Neuen Testaments überhaupt nicht vorkommen, deren genaueres Verständnis zuerst noch diskutiert und festgelegt werden muss (οὐσία, substantia, Wesen; ὁμοούσιος, unius substantiae, wesensgleich; φύσις, natura, Natur). So erhebt sich schon früh die Frage, ob die Identität mit dem ursprünglichen Glauben noch gegeben ist. Aus dieser Verunsicherung heraus sieht sich die Kirche genötigt, Entscheidungen zu treffen

und Orientierung zu bieten. Ein Blick auf die dogmatischen Formulierungen der frühen Konzilien von Nizäa (325) oder Konstantinopel (381) bringt das nachdrücklich zu Bewusstsein. Die Heils-Ereignisse, von denen die Evangelien berichten, werden ihres Geschehens-Charakter entkleidet und auf den Begriff gebracht. Hier wird unmittelbar greifbar, dass das Christentum von einem neuen Vorverständnis aus gedacht wird und somit in eine neue Phase seiner Geschichte eintritt. Dieses neue Denken hat nicht nur Einfluss auf die theoretische Gestalt der Lehre, sondern auch auf die äußere Struktur der Kirche. Die Möglichkeiten und Chancen, die damit gegeben sind, dürfen den Blick für die Gefährdungen des spezifisch Christlichen nicht verdecken.

Die heterogene und vielschichtige Entwicklung der patristischen Philosophie und Theologie kulminiert in Aurelius Augustinus (354–430)⁴. Durch seine überragende Genialität wurde sein Denken für eine ganze Geschichtsepoche prägend. Für das Christentum war das jedoch kein reiner Segen. Sein Werk und seine Wirkungsgeschichte müssen deshalb mit dem Blick auf das spezifisch Christliche einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Das gilt für seinen methodischen Ansatz ebenso wie für jede einzelne Thematik. Der Grund dafür ist mit dem Thema dieser Überlegungen angesprochen. Der Weg Augustins zum Christentum führte nach längeren Umwegen zuletzt über den Platonismus, genauer gesagt über den Neuplatonismus. Diese Tatsache ist mehr als eine biographische Zufälligkeit, es ist damit das Vorzeichen vor der Klammer seiner Philosophie und Theologie benannt. Augustinus macht nicht den Versuch, die christliche Offenbarung mit Hilfe platonischer Philosophie zu reflektieren und zu systematisieren. Es ist vielmehr umgekehrt. Der Platonismus mit seinem Ziel, durch Abwendung von der Welt der Sinne und der erfahrbaren Wirklichkeit die absolute Wahrheit zu erkennen, wird unreflektiert als vorgegeben akzeptiert. Diesem philosophischen Entwurf werden dann die Offenbarungsinhalte zugeordnet (*De vera religione*). Die Heilsereignisse sind geschehen, um die Menschen zu den von Platon gewonnen Einsichten zu führen. Augustinus war der Überzeugung, es sei christlicher Glaube, „dass Philosophie, d.h. Weisheitsstreben, und Religion nicht von einander verschieden sind“ (*De vera religione*, 5,8). Er degradiert das Christentum zum Platonismus für alle. Der Glaube tritt für die Masse an die Stelle der Einsicht bei den philosophisch Gebildeten. Es bedürfe nur geringfügiger Änderungen, um die platonische Philosophie mit dem Christentum in Einklang zu bringen: „... et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici faciunt“ (*De vera religione*, IV, 7).

In dieser unkritischen und deshalb verhängnisvollen Fehleinschätzung hat eine negative Entwicklungsgeschichte ihre Wurzel, die sich in vielfältigen Brechungen bis in unsere Gegenwart fortsetzt. Der ontologische und anthropologische Dualismus wird zu einer Grundbefindlichkeit augustininischen Denkens. Die Welt unserer Erfahrung und das Leben des Menschen in ihr haben in sich keinen eigenen Wert, sie sind nur Verweis auf eine andere und eigentliche Wirklichkeit, sie sind nur Mittel, um ein ganz anderes Ziel zu erreichen. Welt und menschliche Leiblichkeit geraten in die Negativität dessen, was eigentlich nicht sein sollte, und deshalb überwunden werden muss. Die Nachwirkung dieser Grund-

⁴ R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 60–94 (Lit.).

einstellung reicht bis zur Welt- und Leibverachtung; die Ehe- und Sexualmoral der folgenden Jahrhunderte ist von dieser unchristlichen und traumatisierenden Vorentscheidung geprägt.

Selbst die Religions- und Christentumskritik des 19. Jahrhunderts bezieht ihre stärksten Argumente noch aus der neuplatonisch-augustinischen Weltauslegung, die irrigerweise für spezifisch christlich gehalten wurde. Die damit zusammenhängenden Probleme können hier nicht weiter verfolgt werden. Es sollen vielmehr einige Themen herausgegriffen werden, die ihren Ort in der Mitte der christlichen Botschaft haben und an denen sich zweifelsfrei zeigen lässt, dass in der Person des großen Augustinus in zentralen Fragen die Metaphysik über das Christentum den Sieg davon getragen hat. Es ist der Sieg des Allgemeinen über das Einzelne und damit über den Einzelnen.

Mit einer gewissen inneren Konsequenz fragte man, im Horizont griechischer Philosophie denkend, auch im Blick auf die christliche Botschaft nach der in ihr implizierten allgemeinen Wahrheit und nach dem dadurch vermittelten Heil. Unter dieser Fragestellung vollzogen sich folgenschwere Akzentverschiebungen. Das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott wurde davon besonders betroffen. Der Glaube als Akt personaler Freiheit – für das christliche Glaubensverständnis unverzichtbar – wurde in solchem Maße auf den objektiven Inhalt bezogen, dass das am Ende Entscheidende, nämlich der subjektive Aspekt und damit das unverzichtbare Element der Freiheit, stark in den Hintergrund trat und bisweilen ganz verdrängt wurde.

Im gleichen Kontext der Verobjektivierung beziehungsweise der Entsubjektivierung ist ein daraus resultierender Vorgang zu sehen: jener Prozess, in welchem das Christentum mehr und mehr mit der Kirche identifiziert wurde. In dem Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ – außerhalb der Kirche kein Heil – ist dieser Gedanke zum allgemeinen, theoretischen Grundsatz erhoben⁵.

Zwei fundamentale Prinzipien des Christentums sind damit aufgegeben: Zum einen, dass, wie bereits gesagt, der Glaube ein Akt personaler Freiheit sein muss, und zum anderen, dass das Heil Gottes absolut unverfügbar ist und deutlich von dem Dienst der Kirche abgegrenzt werden muss.

Diese Tendenzen lagen in der Zeit. Aber Augustinus hat sie theoretisch gefasst. Dadurch hat er mit seiner Autorität eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte ermöglicht

⁵ Am Anfang des 2. Jahrhunderts war dieser Satz noch als Aufforderung zu verstehen, die Einheit der Kirche nicht aufzugeben. Unter dem Einfluss von Augustinus wurde er bei Fulgentius von Ruspe (467-533) zum allgemeinen Prinzip: „Niemand, der nicht innerhalb der katholischen Kirche lebt - nicht bloß Heiden, sondern Juden, Häretiker und Schismatiker - wird des ewigen Lebens teilhaftig.“ (*H. Denzinger*, Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. P. Hünermann, 37. Aufl., Freiburg 1991, 1351); vgl. auch Bonifatius VIII., Bulle „Unam sanctam“ (1302): „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heile notwendig.“ (*Denzinger-Hünermann*, 875). Im Jahre 1442 formuliert das Unionskonzil von Florenz noch rigorosere. In dem Dekret für die Jakobiten ist zu lesen: „Die heilige Kirche glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod der Kirche anschließt ... Mag einer noch so viele Almosen geben, ja selbst sein Blut für den Namen Christi vergießen, so kann er doch nicht gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt.“ (*Denzinger-Hünermann*, 1351).

und ausgelöst. Ursprünglich war Augustinus der Überzeugung, niemand dürfe zum Glauben gezwungen werden: „Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus“ (Contra litteras Petiliani, lib. II, 83, 184); die Autorität der Wahrheit sollte genügen. In der Auseinandersetzung mit Häretikern kam es zu einem Wandel. Er vertrat schließlich die These, Zwang als solcher sei neutral. Ausschlaggebend sei allein, wozu jemand gezwungen werde. Auch in der Beurteilung der Kirche verlässt Augustinus seine frühere Position und setzt sie schließlich mit der transzendenten Wahrheit gleich. Damit hatte er eine theoretische Konstellation geschaffen, die Zwang in Fragen der Religion nicht nur erlaubte, sondern über die Toleranz stellte (Epistola ad Vincentinum). Diese Überlegung implizierte die Möglichkeit und geradezu die Aufforderung, staatliche und politische Macht in Anspruch zu nehmen und deren Anwendung zur Durchsetzung religiöser Wahrheit zu rechtfertigen. So steht am Ende in dieser Frage der offene Widerspruch zum Christentum: „Compellite intrare“ (Epistola 93, II, 5), zwingt die Menschen, in die Kirche einzutreten. Der griechische Geist wird hier unmittelbar greifbar. Dort geht es nicht um den einzelnen Menschen und sein Heil, sondern um die Durchsetzung der objektiven Wahrheit.

In dieselbe geistige Atmosphäre gehört auch die sogenannte *Konstantinische Wende*. Nachdem die Christen lange verfolgt worden waren, wurde nach einer Phase der Duldung im Jahre 324 das Christentum zur Staatsreligion erhoben, d.h. es wurde zur Religion des Römischen Reiches. Damit war ebenso, wenn auch aus anderer Perspektive, das christliche Prinzip, dass Glaube ein unverzichtbarer Akt personaler Freiheit sein müsse, auf Jahrhunderte aufgehoben. Die daraus resultierende Realgeschichte – legitimiert durch die augustiniische Rechtfertigung der Zwangsmissionierung – ist bekannt; mit dem Geist des Christentums hatte das nichts mehr zu tun. Nach einem Irrweg von mehr als 1500 Jahren mit kaum zu beschreibenden Folgen für die Menschen hat die Kirche in dieser zentralen Frage erst im II. Vatikanum mit der *Erklärung über die Religionsfreiheit* zur Botschaft des Evangeliums zurückgefunden.

Schließlich ist bei Augustinus noch ein weiteres Problem anzusprechen, das zumindest in der Wurzel auch mit dem philosophischen Apriori zu tun hat. Es geht um die Frage, wie sich bei der Begnadung des Sünders göttliche und menschliche Freiheit zueinander verhalten. Wie bei vielen anderen Themen hat Augustinus auch bei der Beantwortung dieser Frage eine Entwicklung hin zu einer extremen Lösung durchlaufen, die aber deshalb nicht relativiert werden darf, weil sie von ihm in seinen *Retractationes* am Ende seines Lebens ausdrücklich bestätigt wurde.

Im Neuplatonismus wird die Allwirksamkeit Gottes als „causa prima“ so hoch angesetzt, dass demgegenüber die Ursächlichkeit des Menschen gegen Null absinkt. Wenn der Mensch im Heilsgeschehen mit eigenem Tun mitwirken könne, würde, so Augustinus, Gottes Souveränität beeinträchtigt. In seiner mittleren Schaffensperiode vertrat Augustinus noch die These, der göttliche Anruf gehe dem Wollen zwar voraus, ermögliche aber die freie Entscheidung. Nach dem Jahr 397 (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I 2)⁶ verlässt Augustinus auch in dieser Frage seine ursprüngliche Position. Im Ringen um die Problematik entwirft Augustinus seine Erbsündentheorie. Für unseren Zusammen-

⁶ Vgl. hierzu Kurt Flasch, Logik des Schreckens, Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397, Lateinisch-Deutsch, 2. Aufl., Mainz 1995; A. Schindler, Augustin. In: TRE 4. 1979. 646–698 (Lit.).

hang ist ein Argumentationselement aufschlussreich. Um die Gerechtigkeit Gottes sicher zu stellen, muss die Sünde Adams so verstanden werden, dass in ihm jeder Mensch wirklich gesündigt, d.h. eine freie Willensentscheidung gegen Gott vollzogen hat; denn wer nicht mit freiem Willen sündigt, sündigt nicht (*De vera religione*, 14,27). Die Begründung ist aber nur im Horizont platonischer Metaphysik nachvollziehbar, wonach die real existierende Spezies die übergeordnete Größe ist. Alle Menschen sündigen in Adam, weil sie vereinzelte Exemplare der sündigen Art ‚Mensch‘ sind. So kann Augustinus die Menschheit als eine Sündenmasse verstehen, von der Gott aus unerforschlichem Ratschluss die Mehrzahl zum Untergang und nur ganz wenige zur Seligkeit bestimmt hat. Die Zahl der Geretteten entspricht der Anzahl der gefallenen Engel, ein Gedanke, der sich bei den Manichäern findet, denen Augustinus in seiner Jugend einige Jahre angehörte. Alle Menschen haben in Adam den ewigen Tod verdient und Gott handelte gerecht, wenn er alle verdammen würde. Nicht der Untergang bedarf also einer Erklärung, sondern die Errettung der Wenigen. An den Geretteten zeigt Gott, dass er nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig ist. Die Größe der Barmherzigkeit Gottes erkennen die Erwählten an den Qualen der Verworfenen, wenn sie sich bewusst machen, dass ihnen dieses Geschick ohne ihr Zutun erspart blieb. Mit dieser Lehre einer doppelten Prädestination hat Augustinus das Gottesbild des Neuen Testaments pervertiert: Aus dem Gott der vorbehaltlosen Liebe hat er einen Schrecken verbreitenden Willkür-Gott gemacht. Die verheerende Wirkung dieses Gottesbildes lässt sich durch die Jahrhunderte verfolgen: sie reicht über M. Luther und insbesondere J. Calvin bis in unsere Gegenwart.

Zusammenfassend muss man nüchtern zur Kenntnis nehmen: In wesentlichen Positionen Augustins hat unter dem Einfluss griechischer Metaphysik, näherhin des Neuplatonismus, das Christentum seine Identität verloren.

3.2 *Thomas von Aquin – Mittelalter*

Dem Mittelalter kommt zunächst deshalb besondere Bedeutung zu, weil es in den Grundzügen trotz vielfältiger Brechungen und Transformationen in wesentlichen Elementen bis in unsere Zeit die traditionelle Form christlichen Denkens und Lebens bestimmt.

In der weiteren Entwicklung des Verhältnisses von Metaphysik und Heilsgeschichte wird diese Epoche zum Höhe- und Wendepunkt in einem. Mit dem Bekanntwerden und der Rezeption der metaphysischen Schriften des Aristoteles gewinnt die philosophische Spekulation kaum zu überschätzende Impulse. Vor allem hinsichtlich des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs bedeutete das eine große Herausforderung an das Christentum und die christliche Theologie.

In geradezu exemplarischer Weise ist Thomas von Aquin (1224/25–1274) dieser Aufgabe gerecht geworden⁷. Er war von Aristoteles fasziniert, stand ihm aber keineswegs unkritisch gegenüber. In seinem Urteil, dass weder das platonische noch das aristotelische System christlichem Denken angemessen sei, hat er diesen Sachverhalt grundsätz-

⁷ *Richard Heinzmann*, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken; mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart 1994.

lich ausgesprochen: „Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae, quia neque ponimus abstractionem universalium cum Platone neque perpetuitatem motus cum Aristotele“ (De spiritualibus creaturis, Quaestio unica, a. 5).

In der Durchführung seines philosophischen und theologischen Werkes vollzieht Thomas die Wende von der griechischen Denkform, wonach dem Allgemeinen immer die Priorität und die höhere Wertigkeit zukommt, hin zu der konkreten Wirklichkeit. Damit ist die Herrschaft griechischer Metaphysik über die Heilsgeschichte grundsätzlich gebrochen, nicht durch ihre Eliminierung, sondern durch die in dem christlichen Apriori – Sein als Geschaffensein – gründende Umformung.

Dieser Umbruch kulminiert in der von Thomas aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus philosophisch konzipierten Anthropologie. Der Mensch ist nicht ein Exemplar der Art, er ist nicht ein Fall von Menschsein. Er ist vielmehr Person; darunter versteht Thomas einen singulären Seinsmodus, der auf kein Allgemeines und Übergeordnetes mehr zurückgeführt werden kann. Subjektivität nimmt jetzt den höchsten Seinsrang ein. Der Mensch wird nicht mehr von der Welt her verstanden, sondern die Welt ist wesentlich Welt des Menschen⁸.

Diesem Seinsrang des Menschen entspricht im Bereich der praktischen Philosophie das Verständnis des Menschen als moralisches Subjekt. In der Lehre vom Gewissen als der letzten subjektiven Instanz erfährt die Freiheit und damit der Rang des Menschseins seine höchste Aufgipfelung⁹. Der Mensch darf nie fremd bestimmt werden, er ist in Rückbindung an Gott autonom. Zu Recht spricht man deshalb von der theonomen Autonomie des Menschen. Dass auch das subjektiv irrende Gewissen verpflichtenden Charakter hat, ergibt sich daraus mit innerer Konsequenz. Gott hat den Menschen unablösbar an sein Gewissen gebunden. Mit diesem Verständnis des Menschen hat sich die christliche Subjektivität grundsätzlich gegen den griechischen Objektivismus durchgesetzt.

Mit Blick auf die *Summa Theologiae*, das imposante theologisch-systematische Werk des Thomas, muss noch einmal nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Metaphysik gefragt werden, jetzt aber in der Gestalt der Frage nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Theologie als Wissenschaft. Scientia, Wissenschaft im aristotelischen Verständnis, ist ein Wissen, das aus notwendigen Gründen eines Sachverhaltes gewonnen wird und deshalb Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. – In diesem Sinne kann Geschichte nicht Wissenschaft werden, weil sie als solche kontingent, d.h. endlich ist und nicht auf notwendige Gründe zurückgeführt werden kann. „Scientia non est singularium“ (Summa Theologiae, I, q. 1, a. 2 et passim), vom Einzelnen gibt es keine Wissenschaft, so lautet ein Axiom der klassischen Metaphysik. Gleichwohl ist es die ausgesprochene Absicht des Thomas, diesem Kriterium von Wissenschaft auch in seiner *Summa Theologiae* gerecht zu werden. Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war man der Überzeugung, von Thomas sei eine Glaubenslehre formuliert worden, die ein System von wahren, über der Zeit und Geschichte angesiedelten Sätzen darstelle. Träfe das zu, dann

⁸ Vgl. hierzu *Johann B. Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

⁹ Vgl. hierzu *Richard Heinzmann*, Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin. In: J. Gründel (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990, 34–52.

wäre die *Summa Theologiae* der Höhepunkt metaphysischer Verfremdung der Theologie. Und die Wirkungsgeschichte des Aquinaten war in der Tat bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts die eines ungeschichtlich denkenden Systemtheologen.

Erst mit dem Bewusstwerden der wesenhaften Geschichtlichkeit der Offenbarung fragte man unter diesem Gesichtspunkt aufs Neue nach dem Plan der *Summa Theologiae*. Neben anderen haben dazu vor allem Max Seckler, Ulrich Horst und Otto Hermann Pesch wesentliche Beiträge geleistet¹⁰. Schließlich konnte überzeugend gezeigt werden, dass es Thomas gelungen ist, in dem Plan seiner Summa die heilsgeschichtliche Grundstruktur und das aristotelische Wissenschaftsverständnis zu verbinden: Die Geschichte „hat in Gottes Freiheit keinen *notwendigen* Grund, aber einen *Grund*, den der Theologe meditativ zu verstehen versuchen kann“¹¹.

Thomas hat mit dem Entwurf einer eigenen Philosophie, so sehr sie auch auf Aristoteles zurückgreift, die Vormachtstellung griechischer Metaphysik von den Vorgaben christlicher Heilsgeschichte her grundsätzlich gebrochen und im Ansatz überwunden. In seinem Verständnis des Menschen als Person hat er ihn aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus gedacht und dadurch wieder als Dialogpartner Gottes und so als geschichtsfähiges Wesen philosophisch konzipiert.

3.3 Wilhelm von Ockham – Nominalismus

In dem Prozess der Zurückdrängung der Wesensphilosophie leisteten die Franziskanertheologen¹² mit Bonaventura (1217-1274) durch ihre biblisch-heilsgeschichtliche Grundausrichtung einen nicht zu unterschätzenden Beitrag. Aus diesem Ansatz ergab sich eine andere Einstellung zur Philosophie und daraus resultierend eine andere Art des Philosophierens. Die Polarität zwischen Metaphysik und Heilsgeschichte hob sich in die Heilsgeschichte hinein auf, die Philosophie wird der Theologie integriert. Hier liegen Ansätze der späteren, auch innerphilosophischen, Metaphysikkritik.

Den Menschen ausgenommen, ließen Thomas von Aquin und auch Johannes Duns Scotus (ca.1265/66–1308) die forma als Wesensprinzip des Einzelnen noch gelten. Wilhelm von Ockham (1280–ca.1349) führte den Gedanken der „creatio ex nihilo“ zu seiner äußersten Konsequenz. Er machte mit der Allmacht und Freiheit Gottes – Gott ist nur an das Kontraktionsprinzip gebunden – genauso ernst wie mit der Endlichkeit der geschaffenen Wirklichkeit. Aus theologischen Gründen ist alles, was ist, von seinem Ursprung her individuell und nach Dasein und Sosein endlich. Es ist nicht mehr die Frage, wodurch das allgemeine Wesen vereinzelt werde, sondern umgekehrt, wie der Mensch angesichts der totalen Vereinzelnung zu einem Allgemeinbegriff kommen kann, ein Allgemeinbegriff freilich, dem in der Wirklichkeit nichts mehr entspricht. Daraus resultiert die Position des

¹⁰ Vgl. hierzu *Richard Heinzmann*, Der Plan der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin in der Tradition der früh-scholastischen Systembildung. In: W.P. Eckert (Hg.), Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Walberberger Studien. Phil. Reihe Band 5, 455-469, in Anmerkung 1 ist die einschlägige Literatur zusammengestellt.

¹¹ *Otto H. Pesch*, Thomas von Aquino (1224-1274). In: TRE 33, 433–474, 452.

¹² *W. Detloff*, Franziskanerschule. In: TRE 11, 1983, 397-401.

sogenannten Nominalismus; zutreffender spricht man heute von Konzeptualismus¹³. Er ist das radikale Zuende-Denken der mit der Schöpfung beginnenden Geschichtlichkeit der Welt, des Menschen und seines Heils.

4. Geschichtlichkeit als Denkform

In der Überwindung der Wesens-Metaphysik bricht aber zugleich ein neuer philosophischer Denkweg auf: die ‚via moderna‘. Im Unterschied zur ‚via antiqua‘, wonach menschliches Erkennen das Wesen der Dinge bis zu einem gewissen Grade zu erfassen imstande ist, steckt Ockham den Zuständigkeitsbereich menschlicher Erkenntnis wesentlich enger ab; sie erreicht die Wirklichkeit nicht. Sein und Denken fallen auseinander. Wissenschaft handelt von Begriffen, nicht von Dingen. In nuce vollzieht sich hier die Wende zum Subjekt mit allen Implikationen, die für die Neuzeit charakteristisch sind. Dazu gehört auch die Trennung von Glaube und Wissen, ein für die Entwicklung der Theologie besonders wichtiger Aspekt in diesem Prozess.

In allen Bereichen zeigte sich dasselbe Phänomen: der Zerfall vorgegebener und übergeordneter, bislang nicht ernsthaft in Frage gestellter Ordnungsstrukturen. So wie das einzelne Seiende nicht mehr vom Wesens-Sein her verstanden wurde, so lösten sich die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit aus ihrer Rückbindung an eine allgemeine, hierarchisch gestufte Weltordnung. Von ihrer positiven und historischen Gegebenheit her versuchte man, die jeweiligen Sachgebiete neu zu verstehen und in ihrer Eigenständigkeit zu begründen, ein Bemühen, das nicht zuletzt auch in der gesellschaftlichen Ordnung mit Niedergang und Aufbruch verbunden war. In all dem zeigen sich die Folgen des vorausliegenden Wandels im Seinsverständnis¹⁴.

Auf dem Gebiet der Geistesgeschichte führte die Entwicklung in vielfachen Modifikationen über den Positivismus und den alles relativierenden Historismus schließlich zu der Einsicht, dass die Daseinsweise der gesamten Wirklichkeit, auch des Menschen, von ihrer Wurzel her, nicht nur zufällig, geschichtlich geprägt ist. Mit Blick auf das eingangs kurz umrissene Seinsverständnis griechischer Metaphysik wird unmittelbar bewusst, dass diese Sicht der Wirklichkeit einen geradezu revolutionären Wandel in der abendländischen Geistesgeschichte markiert. Das geschichtliche Denken erwies sich als die Aufhebung des metaphysischen Denkens¹⁵.

¹³ F. Hoffmann, Nominalismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 6, 1984, 874–884; H. J. Schneider, 884–888.

¹⁴ O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995; ders., Modernismus und Anti-Modernismus im Dominikanerorden, Regensburg, 1998; B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, 1967; Peter Hünemann, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg, 1967.

¹⁵ So urteilt Graf Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897), einer der einflussreichsten und konsequentesten Denker der Geschichtlichkeit; vgl. hierzu P. Hünemann, Durchbruch, 15, 371.

Auf theologischer Seite war es vor allem die *Katholische Tübinger Schule*¹⁶, die schon früh dieses neue Geschichtsbewusstsein aufgriff und innertheologisch fruchtbar machte. Mit Nachdruck wurde der geschichtliche Charakter der christlichen Offenbarung herausgearbeitet. Dabei stellte sich mit zunehmender Klarheit heraus, dass das Christentum nicht in ein zeitloses System verfügbarer Wahrheiten jenseits der Geschichte aufgehoben werden kann.

Demgegenüber sahen die Repräsentanten der Kirche darin eine fundamentale Bedrohung und eine radikale Infragestellung des Christentums und der Gesellschaft. Aus ihrer Sicht hatte „alles Unheil in Welt und Kirche“ seine Ursache in dem „Nominalisten Ockham“¹⁷. Die Eliminierung der Möglichkeit von Metaphysik und absoluter Wahrheitserkenntnis im traditionellen Verständnis durch den heilsgeschichtlichen Ansatz christlicher Theologie und die daraus resultierende Notwendigkeit, über Wahrheit im Horizont der Geschichtlichkeit neu nachzudenken, wurde mit der Preisgabe der Wahrheit überhaupt gleichgesetzt und entschieden abgelehnt.

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass sich die offizielle katholische Theologie dieser von ihrem eigenen Ursprung vorgegebenen Denkform radikal verschlossen hat. Das Lehramt hat sich damit nicht nur gegen jeden Fortschritt in der Theologie, sondern gegen die moderne Kultur und Zivilisation überhaupt gestellt. Ein Dialog mit den ‚Modernisten‘ fand nicht statt: Abwehr und Defensive bestimmten die Auseinandersetzung. Aus dieser ab- und ausgrenzenden Frontstellung heraus wurden die Prinzipien der neuzeitlichen Kultur- und Geistesgeschichte a limine abgelehnt. Gegen Subjektivität, Autonomie, Freiheit und Erfahrung wurden mit wachsender Härte Objektivität, Gehorsam, Institution und Recht gestellt. So kommt es zur Verwerfung der Gewissensfreiheit ebenso wie der Menschenrechte¹⁸. Theologische Argumentation spielte dabei keine Rolle. Absolutistische, zentralistische und autoritäre Tendenzen waren die treibenden Kräfte. Die Auseinandersetzung mündet schließlich in der ‚Unfehlbarkeit des Papstes‘ und erfährt andererseits von dieser Dogmatisierung neue Impulse und höchste Legitimation. Der ‚Kampf gegen den Modernismus‘ und nicht zuletzt die Methoden, mit denen er geführt wurde, haben der Sache des Christentums und seiner Akzeptanz in der Welt schwer geschadet.

In diesem Kontext ist auch die verbindliche Anweisung zu sehen, Philosophie und Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin zu lehren¹⁹. Das hatte allerdings Folgen, die ursprünglich nicht intendiert waren. Im Rückgriff auf Thomas stieß man zu Beginn des 19. Jahrhunderts plötzlich auf die Tatsache, dass Thomas kein Thomist war. Die neuscholastische Vereinnahmung des Aquinaten, die ihn zu *dem* Zeugen der Ungeschicht-

¹⁶ Max Seckler, Tübinger Schule. I. Katholische TSch. In: LThK, 3. Aufl., 2001, 287-290; U. Köpf, Evangelische TSch.n. ebd., 290-291.

¹⁷ A.M. Weiß, Liberalismus und Christentum, Trier 1914, 97; so sieht der Autor im Rückblick die Folgen der *via moderna*.

¹⁸ Pius IX., Enz. „Quanta cura“, Denzinger-Hünermann, 2890-2896; Syllabus seu collectio errorum modernorum. Vgl. auch G. Schwaiger, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München 1999.

¹⁹ Leo XIII., Enzyklika, „Aeterni Patris“, Denzinger-Hünermann, 3135-3140. Die Enzyklika handelt von Thomas von Aquin als *dem* Lehrmeister christlicher Philosophie und Theologie.

lichkeit des christlichen Glaubens stilisiert hatte, konnte einer kritischen Prüfung nicht standhalten. So kam es zu einer Neuentdeckung des Thomas, von der starke Impulse für eine Neuorientierung der Theologie ausgingen²⁰.

Der Entlarvung des Theologumenons von der Ungeschichtlichkeit des christlichen Glaubens gilt auch das Bemühen einzelner Theologen, im philosophischen Horizont von Existenzphilosophie und Personalismus Theologie zu betreiben. An herausragender Stelle ist Michael Schmaus (1897–1993) zu nennen. Das überkommene objektivistische und sachhaft dingliche Denken wurde bei ihm von der Grundkategorie der personalen Relation abgelöst. Er war der erste Dogmatiker, der es unternommen hat, die gesamte Theologie von der Ich-Du-Beziehung her neu zu durchdenken²¹. Der heilsgeschichtliche Ansatz gewinnt dabei naturgemäß grundlegende Bedeutung. In vielfältigen Brechungen hat diese Neukonzeption katholischer Theologie im II. Vatikanum ihren Niederschlag gefunden.

In der Linie eines existentiellen Ansatzes und der Abkehr vom System, verbunden mit der Hinwendung zur Lebenswirklichkeit steht heute an vorderster Front Eugen Biser²². Er fragt nicht nach dem Wesen des Christentums, sondern danach, was für wirkliches Christsein wesentlich ist. Der nach Sinn suchende Mensch in seiner konkreten geschichtlichen Situation ist der Gegenstand von Bisers Daseins-Analyse. Das darin gewonnene Ergebnis ist zugleich die Frage, auf die die christliche Botschaft als Antwort verstanden und ausgelegt werden muss. – Der Aufbruch des II. Vatikanum ist jedoch inzwischen selbst Historie geworden. Die Befürchtungen, die Kirche könnte wieder hinter das durch das Konzil Erreichte zurückfallen, sind nicht unbegründet. In Wort und Tat werden derartige Tendenzen mehr oder weniger offen bekundet²³. Die Reduzierung des Christentum auf eine verfügbare systematische Lehre ist nicht nur eine Gefahr, sondern offensichtlich auch eine Versuchung, vielleicht sogar wegen all der Konsequenzen, die sich aus einem geschlossenen System auch für die Praxis und die Struktur der Kirche ergeben.

5. Metahistorik und Heilsgeschichte

Abschließend ist zu fragen, welche Schlussfolgerungen sich aus diesem Durchgang durch die Geschichte für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie ergeben. Zunächst dies: Philosophie, verstanden als Reflexion auf das nicht-objektivierbare Vorverständnis, das allen Einzelaussagen zugrunde liegt, ist für die Theologie unverzichtbar. Dieses Vorverständnis ist aber nicht beliebig. Aristoteles hat in *De Anima* den

²⁰ Christliche Philosophie im kath. Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts, hg. v. E. Coreth/W.M. Neidl/G. Pfligersdorffer, Graz/Wien/Köln, Band 1: 1987; Band 2: 1988, Band 3: 1990; *Lydia Bendel-Maidl*, Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert, Münster 2003.

²¹ *Michael Schmaus*, Katholische Dogmatik, 1. Aufl. München 1938, 6. Aufl. München 1960-64; vgl. hierzu Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. v. H. Vorgrimler/R. van der Gucht, Band 1-3, Freiburg 1969/70.

²² Vgl. hierzu vor allem: *Eugen Biser*, Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997; *ders.*, Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende, Düsseldorf 2000; *ders.*, Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend, Freiburg 2000.

²³ Hierzu *Otto H. Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte, 3. Aufl. Würzburg 1993, 361-374.

Satz niedergeschrieben: ἔστιν δὴ ἐπιστήμη τὰ ἐπιστήτῳ πῶς (De anima III, 7), eine Wissenschaft ist in gewisser Weise das Zu-Wissende: das heißt, jedes Wissen von einer Sache muss in seinen Strukturen von den dem Objekt immanenten Gesetzmäßigkeiten bestimmt werden. Was ist nun das Zu-Wissende des Christentums und christlicher Theologie? Ein Ereignis in der Geschichte und die Geschichte dieses Ereignisses selbst. Darüber gibt es keine Diskussion. Wie die griechische Metaphysik hinter die erfahrbare Wirklichkeit zurückfragte, so muss christliches Glaubenswissen hinter die historischen Fakten – μετὰ τὰ ἱστορικά – zurückfragen, um historischen Sinn und geschichtliche Freiheit zu deuten und zu verstehen. Erfahrung und Verstehen von Wirklichkeit werden zu Grundkategorien der Theologie. Es war und ist ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, theologische Erkenntnis ließe sich rein apriorisch-deduktiv gewinnen, gewissermaßen von oben nach unten, sie könne auf Geschichte und Welterfahrung verzichten. Theologie ist als ganze eine aposteriorische Wissenschaft. Deshalb ist die Hermeneutik, die Kunst des Auslegens und Verstehens, als Methode für die Deutung und das Verstehen der Selbster-schließung Gottes in der Geschichte unverzichtbar.

Mit der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Seins selbst brachte Martin Heidegger (1899–1976) die verschiedenen Phasen der Entstehung des geschichtlichen Denkens zu einem gewissen Abschluss. In Weiterführung seiner Gedanken haben K. Rahner, J. B. Lotz, B. Welte, um nur die wichtigsten zu nennen, für christliche Theologie Grundlegendes zu dieser Problematik beigetragen. Schließlich war es Max Müller (1906–1993)²⁴, der den Schritt von der Metaphysik zur Metahistorik innerhalb der Philosophie vollzogen hat. Er versteht Metahistorik als Philosophie der Freiheit, sie ist Metaphysik geschichtlicher Freiheit.

Aus jüdisch-christlicher Welterfahrung und Weltdeutung heraus hat sich in einem langen Prozess ein Verständnis von Sein herausgebildet, das als Vorverständnis die Möglichkeitsbedingung ist, das Christentum als ganzes ebenso wie seine einzelnen Inhalte in angemessener Weise zu denken. Die Einsicht in die wesenhafte Geschichtlichkeit von Offenbarung und deshalb auch von Theologie hat einschneidende, aber nicht vermeidbare Konsequenzen für die traditionelle Gestalt von Theologie, soweit diese als ein Lehrsystem mit immanenten Geltungsansprüchen und Zwangsmechanismen gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit entworfen ist.

Die letzte und tiefste Bedeutung der Sache des Christentums lässt sich nicht deduzieren und in einer abgeschlossenen Theologie festschreiben, sie wird vielmehr, ohne ihre Identität zu verlieren, sich selbst und ihre Wahrheit immer wieder neu zeigen. Darin liegt die Zukunftsfähigkeit und die Zukunft des Christentums. So sind in der Gestalt der Metahistorik Philosophie und Heilsgeschichte nicht nur kompatibel, sondern aufeinander bleibend verwiesen.

Mutatis mutandis behält der Grundsatz des Thomas von Aquin am Ende seine Geltung: „Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile“ (Summa theologiae, I, q. 2, art. 2, ad 1).

²⁴ M. Müller, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, München 1971; ders., Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, 4. Aufl., hg. v. Alois Halder, Freiburg 1986; *W. Fossenkühl*, Max Müller (geb. 1906). In: Christl. Phil., Band 3, 318–327.

Richard Heinzmann, Metaphysics and the History of Salvation. The Question of Christian Identity

As both faith and thinking come from God, there can be no fundamental inconsistency between theology and philosophy. Philosophical conveyance of faith demands a form of thinking that corresponds to the historical determination of the Christian idea of salvation. In the context of ancient greek metaphysics with its concentration on the "Allgemein-Sich-Durchhaltende" the basic Christian idea of the dignity of the individual-concrete was alienated. This had disastrous consequences in Augustinus' work, especially when it comes to the legitimation of force within faith. Only after Thomas Aquinas appeared, did a conception of philosophy begin that allowed a positive evaluation of the historic. In order to save Christian identity metaphysics must become metahistory.