

PATRICK BECKER

Paradigmenwechsel?

Das Zweite Vatikanische Konzil als Aufbruch in die Postmoderne

Mit der Enzyklika *Fides et ratio* unternahm Papst Johannes Paul II. 1998 eine umfassende Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft.¹ Von Beginn an wird deutlich, wogegen sich die Enzyklika wendet, nämlich gegen die seit der Aufklärung vorherrschenden philosophischen Strömungen, die auf der Basis der anthropologischen Wende zu einem skeptischen und relativistischen Ansatz fortgeschritten sind (§ 5). Dem wird ein einheitliches katholisches Offenbarungsverständnis gegenübergestellt, das zu Beginn auch anhand der beiden Vatikanischen Konzilien entfaltet wird (§ 9 f). Die Enzyklika kann daher als eine Vertreterin der Kontinuitätsthese betrachtet werden, nach der dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus Unterschiede in der Gewichtung und in der Ausleuchtung bestimmter Themen zugesprochen werden, letztlich aber die „Lehre und [...] Grundsätze [...] durch die Jahrhunderte fortgesetzt“ (§ 8) worden seien.²

Nun stellen die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft und das daraus resultierende Offenbarungsverständnis keine Glasperlenspiele oder auch theologische Nebenschauplätze dar. Im Gegenteil bilden sie die Grundlage für das Selbstverständnis einer jeden (Offenbarungs-)Religion und auch für alle weiteren theologischen Reflexionen. Sie markieren den Unterschied zwischen rational vertretbaren und

1 Papst Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio über das Verhältnis von Glaube und Vernunft* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998.

2 Der Streit zwischen Kontinuität und Diskontinuität hat inzwischen einige Wogen geschlagen, die ich hier nicht nachzeichnen werde – eine knappe Darstellung findet sich in: Günther Wassilowsky: *Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo*, in: Franz X. Bischof (Hg.): *Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven kirchenhistorischer Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, S. 27–44.

fundamentalistischen Überzeugungen; sie geben den Umgang mit anderen Meinungen und anderen gesellschaftlichen Denksystemen vor; sie legen das Fundament für das Verständnis von Spiritualität, Kirche, Welt und Mission. Letztlich steht und fällt mit ihnen die Existenz wie auch die Methodik von Theologie. Daher scheint es mir nicht nur legitim, sondern auch sinnvoll zu sein, die Kontinuitätsbehauptung der beiden Konzilien anhand ihrer Problematik zu überprüfen und – so meine Ausgangshypothese – zu widerlegen. Ich gehe davon aus, dass die beiden Konzilien nicht nur grundlegend verschiedene Ansätze verfolgten, sondern dass das Zweite Vatikanische Konzil einen Umschwung von einer restaurativen zu einer modernen Denkweise intendierte und damit der Kirche eine Grundlage schuf, die einen konstruktiven Umgang mit der eigenen Zeit der Moderne ermöglichte und im aktuellen postmodernen Diskurs wegweisend für eine theologische wie kirchliche Selbstbestimmung ist.

Ich werde dies in vier Schritten zeigen: Zunächst werde ich das Offenbarungsverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils skizzieren und unter Rückgriff auf zwei Enzykliken aus dessen zeitlichem Umfeld verdeutlichen. Anschließend soll dem Phänomen der Postmoderne unter Einschluss soziologischer wie philosophischer Aspekte nachgegangen werden und damit eine – noch laufende – komplexe Debatte auf einen Nenner gebracht werden, der sie im Rahmen dieses Aufsatzes handhabbar macht. Danach werde ich das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutieren, indem ich seine Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* heranziehe und in den Gesamtkontext des Konzils stelle. Abschließend werde ich den Befund mit der Logik von *Fides et ratio* vergleichen. Anhand des berühmten, bereits in der Anrede der Enzyklika genannten Bildes von Glauben und Vernunft als „die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“, werde ich zeigen, dass die Enzyklika insge-

samt im Duktus des Ersten Vatikanischen Konzils und damit für die postmoderne Logik, die sich zumindest in Ansätzen bereits im Zweiten Vatikanischen Konzil findet, nicht anschlussfähig bleibt.

1. Das Offenbarungsverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils

Das Erste Vatikanische Konzil setzte sich – als erstes Konzil überhaupt – umfassend mit dem Offenbarungsverständnis auseinander und legte dieses in einer der beiden verabschiedeten Konstitutionen, *Dei Filius*, dar. Im Vorwort beruft sich der Text auf die beiden Autoritäten, die für den Glauben maßgeblich seien: Das Wort Gottes und die (katholische) Kirche, die es bewahre und unverfälscht auslege (DH 3000). Dann wendet er sich dem Zentrum des Glaubens zu, dem transzendenten Gott, der erstens „mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004) und zweitens „auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege“ (DH 3004). Beide Wege führten zu einem sicheren Wissen von Gott, den ersten könne der Mensch von sich aus beschreiten, der zweite übersteige sein Erkenntnisvermögen; er finde sich in der Bibel und der Tradition wieder. Nur die Kirche könne daher „über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften urteilen“ (DH 3007).

Glaube bedeutet nach dieser Konstitution „vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens“ (DH 3008) und stellt so eine übernatürliche Tugend und damit gerade keine rationale Entscheidung dar; mit Wundern und Weissagungen habe Gott zwar äußerliche Beweise für die Wahrheit des Glaubens gegeben, diese dienten aber lediglich dazu, dass der Glaube nachgängig mit der Vernunft in Übereinstimmung gebracht werden könne (DH 3009). Der Glaube sei daher ein Geschenk, das der Mensch nicht selbst erlangen, sondern das er lediglich ablehnen könne. Der Gehorsam des Menschen bestehe also in der Annahme der göttli-

chen Gnade des Glaubens (DH 3010). Da der Glaube heilsnotwendig sei, sei dies Pflicht jedes Menschen (DH 3012).

Zum Glauben werde er von der Kirche befähigt, deren göttlicher Ursprung so offensichtlich sei, dass „sie als Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen erkannt werden kann“ (DH 3012). Sie sei selbst „wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, außerordentlichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit ein mächtiger und fortdauernder Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“ (DH 3013).

Im letzten Teil fasst die Konstitution die erkenntnistheoretische Logik zusammen: Demnach gebe es eine „zweifache Ordnung der Erkenntnis“ (DH 3015); in der einen Ordnung benutzen wir unsere natürliche Vernunft, in der anderen erfahren wir „verborgene Geheimnisse“ (DH 3015), die mit unserer Vernunft nicht zugänglich und uns von Gott offenbart worden seien. Der Glaube stehe so zwar über der Vernunft (DH 3017), beide könnten sich aber nicht nur nicht widersprechen, sondern seien einander vielmehr Stütze und Hilfe (DH 3019).

Als Grundanliegen der Konstitution benennt Hermann-Josef Pottmeyer die Abwehr des „Autonomieanspruch[s] der Vernunft, der sie jede andere Autorität als illegitim ablehnen läßt“.³ Gleichzeitig solle nicht in einen Fideismus bzw. Traditionalismus, der der Vernunft in Glaubensfragen keine Rolle zuweise, verfallen werden.⁴ Die zentrale Stoßrichtung des Textes liege entsprechend darin, zwischen beiden Seiten einen Mittelweg zu finden, der den Eigenwert des Glaubens und seine Autorität gegenüber der Vernunft begründe. Die Vernunft sei demnach

3 Hermann-Josef Pottmeyer: *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968, S. 59.

4 Vgl. Cuthbert Butler: *Das I. Vatikanische Konzil*, übers. u. erw. v. Hugo Lang, München²1961, S. 254.

in der Lage, sowohl die Existenz Gottes sicher zu beweisen als auch äußere Beweise für die Offenbarung und die Autorität der Kirche zu benennen. Der Inhalt der Offenbarung sei ihr jedoch nicht zugänglich; dieser beinhalte übernatürliches Wissen, das Gott uns als Akt der Gnade zukommen ließe und das nun in der Kirche tradiert und ausgelegt werde. Der Mensch müsse sich dieser – letztlich göttlichen – Autorität der Kirche unter- und in diese einordnen; Offenbarung erhält einen „primär instruierenden Charakter“⁵.

Glaube und Vernunft werden also aufeinander bezogen, auch wenn das „Verhältnis nicht genauer bestimmt wird“, wie Klaus Schatz durchaus zu Recht anmerkt. Auch sein Urteil, dass die Logik des Textes unter dem „Vorzeichen des Autoritätsdenkens“ steht und die „in ‚Dei Filius‘ integrierte Ratio [...] a-historisch“ ist, trifft zu.⁶ Schatz benennt zwei wesentliche Stoßrichtungen des Textes, nämlich einerseits die Anerkennung der kirchlichen Autorität und andererseits die ahistorische Wahrheitskonzeption. Weil sich das Konzil damit in der traditionellen thomistischen Linie befindet, wird auch verständlich, warum manches vage bleibt: Eine umfassendere Darstellung ist gar nicht nötig, weil die Konstitution keinen neuen Ansatz vorstellt, sondern die herrschende Schulmeinung bestätigt und bestärkt.

Dies zeigt sich insbesondere an der doppelten Erkenntnisordnung, die im Text genannt und den gesamten Ausführungen zugrunde liegt. Das Erste Vatikanische Konzil geht konsequent in der Logik des Thomas von Aquin vor, wenn es zwischen Natur und Gnade, zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlicher Offenbarung unterscheidet. Letztere wird im Thomismus als „alle Kräfte, Möglichkeiten und Wünsche der

5 Johann Reikerstorfer: *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, S. 545–558, hier: S. 546.

6 Alle drei Zitate aus Klaus Schatz: *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn u. a. 1997, S. 250.

Natur unendlich überragende und gelegentlich durchbrechende Aktion Gottes“ verstanden, „in der uns eine zuvor unbekannte, weil absolut übernatürliche Wahrheit bekannt gemacht wird“, wie David Berger zusammenfasst.⁷ Daraus folgt: Der Glaube steht über der Vernunft und hat vor deren Tribunal letztlich nichts zu suchen.

Gleichzeitig wird der Vernunft im Glaubenssystem ein wesentlicher Platz zugesprochen, da sie als überprüfende Instanz dient. Daher kann dem Konzil keine Rationalitätsfeindlichkeit und folglich keine einseitige Ablehnung des aufklärerischen Anliegens zugeschrieben werden. Im Gegenteil können im Konzilstext gerade die Passagen herausgegriffen werden, die den Wert der Vernunft betonen. Gleichzeitig muss aber irritieren, dass sich die Kontrollfunktion der Vernunft auf Äußeres beschränkt: Die Legitimität der kirchlichen Autorität wird anhand ihrer äußeren Entwicklung aufgezeigt, die Inkarnation wird äußerlich anhand von getätigten Wundern und Verheißungen bestätigt, die Existenz Gottes wird äußerlich anhand seiner Wirkungen bewiesen. Die Aufgabe der Vernunft ist demnach, das Vorliegen von in der Kirche tradiertem Offenbarung *äußerlich* zu begründen, der Inhalt, was offenbart ist, ist ihr jedoch nicht zugänglich. Diese Denkweise mag nicht dem heute üblichen Rationalitätsverständnis entsprechen, kann aber nicht leichtfertig als arational und damit fundamentalistisch abqualifiziert werden.⁸

Die Schärfe der Konstitution ergibt sich daraus, dass sie keine Differenzierungen vornimmt, sondern sich gegen eine bestimmte, zur Zeit ihrer Entstehung in der Tat wirkmächtige Position wehrt, die positivistisch ausgerichtet ist und nur empirische Fakten zulässt. Dagegen, dass die

7 Beide Zitate aus David Berger: *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001, S. 257.

8 Vgl. Patrick Becker: *Fundamentalismus als aktuelle Herausforderung*, in: StZ 232 (2014), S. 473-482.

Welt empirisch aufgelöst und die Sinn- und Wertebene ignoriert werden, hält das Konzil die Transzendenz Gottes und damit das die kategoriale Empirie übersteigende Sinnprinzip hoch.

Dieses Anliegen hat – und zwar bis heute – seine Berechtigung. Es führt zur Frage, ob heutige (post-)moderne Philosophie überhaupt zur Sinn- und Wertestiftung geeignet ist oder letztlich zu einer innerweltlichen Beliebigkeit führt. Dieser Vorwurf muss berücksichtigt werden, wenn ich mich im Folgenden dem postmodernen Denken zuwende. Davor werfe ich noch ein Schlaglicht auf die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* von 1907, die sich der Abwehr des ‚Modernismus‘ verschrieben hat. Gerade dadurch, dass der Text ein einheitliches Phänomen namens ‚Modernismus‘ und damit ein Feindbild konstruiert, das es so in der Realität nicht gab, wird ihr Anliegen umso deutlicher.⁹ So wendet sich die Enzyklika gegen die dem Modernismus zugeschriebene Position, Glaube basiere auf der „persönliche[n] Erfahrung“ (DH 3484) des Einzelnen, die sich im religiösen Gefühl manifestiere und gerade dadurch überzeuge, dass sie unvermittelt sei. Alle Modelle, die den Glauben erfahrungsbezogenen verorten, werden in der Enzyklika abgelehnt, also auch die historisch-kritische Herangehensweise an die Bibel sowie ein Kirchenverständnis, das bei individueller Erfahrung ansetzt und die Kirche als Zeichen und Werkzeug begreift (DH 3483). Als „allgemeine[s] Prinzip“ (3493) des abzulehnenden Modernismus stellt die Enzyklika heraus, Religion, Kirche, Dogmen und Sakramente seien „veränderlich und deshalb zu verändern“ (DH 3493); als sein „Hauptstück“ (DH 3493) müsse deshalb die Evolution gelten.

Die Enzyklika weist damit das Kernanliegen in der Auseinandersetzung um den Modernismus aus: Sie wendet sich gegen Veränderung. Wenn

9 Vgl. Gabriel Daly: *Theological and philosophical Modernism*, in: Darrell Jodock (Hg.): *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge 2012, S. 88–112, hier: S. 89.

weder Dogmen noch die Kirche als veränderlich angesehen werden, wird damit jeder Reformwunsch im Keim erstickt. Allerdings wäre es deutlich zu kurz gesprungen, wenn im Hintergrund lediglich das politische Bestreben gesehen wird, Reformen zu verhindern. Vielmehr zeigt sich darin eine Denkweise, die die christlich-mittelalterliche Philosophie prägte: Der Vorrang des Allgemeinen und Ewigen. Entsprechend wird auch die Rolle des Lehramtes eher als bewahrend und Kraft göttlicher Autorität sprechend gesehen.

In diese Logik passt auch die „Erfindung“¹⁰ des ordentlichen Lehramtes, die Hubert Wolf in das 19. Jahrhundert datiert. Er sieht diese als Reaktion darauf, dass „der kirchlichen Autorität unter Berufung auf Geschichte und Vernunft der Gehorsam verweigert wurde und man die Kontinuität der Tradition in der katholischen Kirche nach dem Grundsatz *Olim non erat sic!* grundsätzlich infrage stellte“ und damit die Kirche ihre „bislang zentrale Funktion [...], das Überkommene zu bezeugen und zu bewahren“,¹¹ nicht mehr ausreichend erfüllen konnte. In der Folge sei die bisher von der Wissenschaft wahrgenommene Weiterentwicklung der Lehre auf die Bischöfe und den Papst übertragen und auf diese beschränkt worden. Nun sei streng „zwischen der lehrenden Kirche (Papst und Bischöfe) und der hörenden Kirche, zu der auch die Theologen gehörten, unterschieden“¹² worden.

Als zentrales Mittel der Lehrverkündigung wurde die Enzyklika benutzt; in einem päpstlichen Breve, *Tuas libenter* von 1863, explizierte der Papst dann den Begriff des ordentlichen Lehramtes, „betonte dessen Unfehlbarkeit und verlangte Gehorsam auch gegenüber nicht un-

10 Hubert Wolf: „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur Erfindung des „ordentlichen“ Lehramts, in: Thomas Schmeller u.a. (Hg.): Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg 2010, S. 236–259.

11 Beide Zitate aus ebd., S. 240 f.

12 Ebd., S. 241.

fehlbaren Äußerungen des Apostolischen Stuhls.“¹³ Die Logik des Breves beruht auf der überzeitlichen Wahrheit der Offenbarung, deren „Unversehrtheit“ (DH 2875) vom Lehramt der Kirche sichergestellt werde.¹⁴

Bei allen genannten Texten und Argumentationen geht es im letzten um das *Geschichtsverständnis*: Mit der Betonung der Ewigkeit Gottes und damit der der Welt zugrundeliegenden unveränderlichen Ordnung geht der Blick zwangsläufig auf das Bleibende, während das Veränderliche an Wert verliert; die Kirche erhält zwangsläufig einen traditionsbewahrenden Charakter, weshalb ihre einzelnen sündigen Protagonisten nicht ins Gewicht fallen, denn dafür steht ihr überzeitlicher Schatz der Tradition.

2. Was bedeutet Postmoderne?

Der Wandel im Geschichtsverständnis stellt kulturgeschichtlich einen entscheidenden Schritt zum heutigen Weltbild dar, der insbesondere im 19. Jahrhundert virulent war und in Teilen der europäischen Gesellschaft vollzogen wurde; daher kann hier ein wichtiger Punkt in der katholischen Auseinandersetzung um den Modernismus und bis heute um fundamentalistische Denksysteme gesehen werden. Wer in historischer Entwicklung denkt, kann letztlich keine überzeitlichen Wahrheiten postulieren; er muss grundsätzlich historisch-kritisch vorgehen und damit der Pluralität von Lebensentwürfen und von Wahrheitsansprüchen entsprechen. Im geschichtlichen Denken gewinnen das und damit der Einzelne an Wert, das Subjekt rückt in den Vordergrund,

13 Wolf 2010 (wie Anm. 10), S. 241 f.

14 Norbert Lüdecke zeigt in einer umfassenden Studie, wie sich dieses Anliegen der „Sicherung der kirchlichen Lehre“ (ders.: *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Würzburg 1997, S. 540) noch im aktuellen Rechtsverständnis wiederfindet; er kommt zu kritischen Anmerkungen, in denen sich wiederum das aktuelle (postmoderne) Denken zeigt.

seine kulturellen Abhängigkeiten und seine individuellen Erfahrungen und Vorstellungen.

Allerdings werden so auch kritische Fragen aufgeworfen. Während in der Philosophie des 19. Jahrhunderts der Subjektbegriff Karriere macht und etwa von Immanuel Kant die Autonomie des Individuums hochgehoben wird, stellt sich im 20. Jahrhundert immer vehementer die Frage nach den Machtverhältnissen, die den Menschen die Möglichkeit nehmen, eigenständig und frei zu agieren. Das autonome Subjekt wird so gerade in Frage gestellt, mitunter sogar ganz aufgelöst.¹⁵ Dies stellt die Grundlage für eine post-moderne Philosophie dar, die einerseits auf dem modernen Bewusstsein für Geschichtlichkeit und der daraus resultierenden Wertschätzung des Einzelnen aufbaut, letztere andererseits unter Reflexion historisch bedingter Abhängigkeiten weiterentwickelt. Wer die heutige Zeit mit dem Begriff ‚Postmoderne‘ belegt, will damit keine Alternative zur Moderne konstruieren, wohl aber eine Verschiebung markieren. Peter V. Zima bezeichnet die Postmoderne entsprechend als ein Konstrukt für „tiefgreifende [...] qualitative soziokulturelle Veränderung seit dem Zweiten Weltkrieg“, das, so ergänzt Brian McHale, diskursiv im Rahmen von Erzählungen (narrativ) entstehe.¹⁶ Wesentliche Merkmale sieht Zima im „Niedergang der rationalistischen, faschistischen und marxistischen Großideologien, eine[r] Atrophie des utopisch-messianischen Bewußtseins und eine[r] immer klarer sich abzeichnende[n] Verwandlung der Gesellschaft in eine eindimensionale Tausch- und Wirtschaftsgemeinschaft.“¹⁷ Damit verortet Zima das postmoderne Paradigma negativ, als Abgrenzung einerseits von den Großideologien des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und

15 Vgl. Kenneth J. Gergen/Keith E. Davis (Hg.): *The Social Construction of the Person*, New York u. a. 1985.

16 Brian McHale: *Constructing Postmodernism*, London/New York 1992.

17 Beide Zitate aus Peter V. Zima: *Moderne/Postmoderne*, Tübingen/Basel² 2001, S. 11.

andererseits vom funktionalen Denken, das alles – also auch den Menschen – auf eine Funktion bzw. einen Wert reduziert.

Mit letzterer Zuschreibung benennt Zima einen Impuls, den die postmoderne Philosophie bzw. insbesondere die Soziologie von Anfang an setzte. Indem sich der moderne-kritische Soziologe Alfred Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts für eine „Kultursphäre“ stark machte, wollte er der Beschränkung auf die Logik des Tauscherts entgegenwirken, wie sie etwa in den Naturwissenschaften und auch der Ökonomie vorlägen.¹⁸ Damit verbindet Weber die Gefahr einer Verengung, die in der Unterordnung der gesellschaftlichen Vielfalt unter ein einheitliches System des Tauscherts besteht. Letztlich wird darin ein Machtmechanismus identifiziert, der Menschen in ihrer individuellen Freiheit einschränkt.

Damit wird das positive Anliegen der Postmoderne deutlich. Jean-François Lyotard prägte den Begriff der Postmoderne im philosophischen Kontext, als er 1979 in seiner Studie *La condition postmoderne*, die er als Auftragsarbeit für den Universitätsrat der Regierung von Québec geschrieben hatte,¹⁹ den Abschied von den Metaerzählungen proklamierte. Diese „großen Erzählungen“ sah er – wie Zima – in modernen Großideologien, die Menschen ganzheitlich umfassten und so deren Weltbild vorgeben: das impliziert neben den Faschismen des 20. Jahrhunderts auch den Kommunismus, den Idealismus, das Christentum und auch die Aufklärung, insofern sie ideologisch ausgeprägt ist und damit eine Art von Diktatur der Vernunft (und zwar: einer bestimmten Form von Vernunft) darstellt.

Das Aufgeben dieser Metaerzählungen bedeutet, dass an ihre Stelle eine Vielzahl von Diskursen tritt, die eine jeweils eigene Logik, Sprache und auch Rationalität beanspruchen. Die Postmoderne beinhaltet damit die

18 Vgl. Alfred Weber: *Kulturgeschichte als Kultursozialogie*, Sijthoff/Leiden 1935.

19 Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

Anerkennung von maximaler Pluralität. „Pluralität“, hält Wolfgang Welsch in Übereinstimmung mit Charles Jencks²⁰ fest, „ist der Schlüsselbegriff der Postmoderne. Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi – Ende der Meta-Erzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster – werden im Licht der Pluralität verständlich.“²¹

Wenn daraus folgend ein ahistorisches Universalprinzip abgelehnt wird, bildet das eine Brücke zwischen der philosophischen und der soziologischen Herangehensweise, wie Zima deutlich macht:

„Wo der Begriff der Universalgeschichte als legitimierender Instanz zerfällt, dort erscheint auch der Glaube an verallgemeinerungsfähige Begriffe der Moderne wie ‚Menschheit‘, ‚menschliche Natur‘, ‚Menschenrechte‘, ‚Wahrheit‘ oder ‚Wahrheitsgehalt‘ zweifelhaft,“ was damit aber, so Zima weiter, das Relativismus-Problem erzeuge, wenn „die zahlreichen miteinander kollidierenden Partikularismen keiner übergeordneten Einheit subsumierbar sind und Celans ‚wir wissen nicht, was gilt‘ zum einzigen negativen Maßstab wird“.²²

Der von Papst Benedikt XVI. kontinuierlich geäußerte Vorwurf, die postmoderne Gesellschaft führe zur Unverbindlichkeit, weil Inhalte „letztlich gegenstandslos“ seien, hat also durchaus seine Berechtigung.²³ Vertreter der Postmoderne wie Wolfgang Welsch legen daher Systeme vor, die dem Beliebigkeitsvorwurf entgegenwirken sollen.²⁴

20 Charles Jencks beschrieb die Postmoderne bereits ein paar Jahre vor Lyotards Initialzündung aus der Sicht der Architektur – vgl. Charles Jencks: *The Language of Post-Modern Architecture*, London/New York ⁶1991.

21 Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁶2002, S. XVII.

22 Beide Zitate aus Zima 2001 (wie Anm. 17) S. 127 f.

23 Benedikt XVI.: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg ⁴2005, S. 60.

24 Welsch 2002 (wie Anm. 21).

Mit dem Konzept der transversalen Vernunft versucht Welsch, eine Brücke zwischen den einzelnen Diskursen zu schlagen, die zugleich ihre von Lyotard geforderte Trennung nicht hintergeht. Seine entscheidende Pointe liegt darin, dass ‚Postmoderne‘ gerade nicht Beliebigkeit bedeuten könne, da das ihre Selbstauflösung implizierte.

Dies wird deutlich, wenn man die Grundlage postmodernen Denkens nachvollzieht, wie sie Welsch zusammenfasst. ‚Postmoderne‘ umfasst nach Welsch die Wertschätzung von Pluralität und damit einhergehend die Anerkennung der Vielheit der Horizonte. Dies impliziere, dass ein und derselbe Sachverhalt aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden könne und dass diese Perspektiven erkenntnistheoretisch ihre Berechtigung hätten, was zu einer Wertschätzung des Einzelnen wie auch von Geschichte insgesamt führe. Doch wer Postmoderne mit Beliebigkeit identifiziere, konterkariere gerade die Wertschätzung von Pluralität: Wenn alles beliebig sei, so Welsch, verschwänden gerade die Grenzen, würde alles einerlei, zum Einheitsbrei – und damit gäbe es gerade keine Pluralität.²⁵

Aus religiöser Sicht steht nicht nur der Beliebigkeitsvorwurf im Raum. Argwohn erregt auch die metaphysikkritische Grundhaltung postmoderner Philosophie, die seit Friedrich Nietzsche die Sorge vor dem Nihilismus lebendig hält. Doch auch bei Nietzsche lässt sich bereits argumentieren, dass die Ablehnung metaphysischer Konzepte einem starken Anliegen folgt, dem der freien Entfaltung des Einzelnen. Wenn Metaphysik in der Postmoderne kritisch betrachtet wird, geht es um die Reflexion und Dekonstruktion von Machtmechanismen, die über die Berufung auf höhere – eben metaphysische – Instanzen den Einzelnen in Vorgaben pressen. Auch in der Metaphysikkritik steht also die Pluralität der Lebenskonzepte im Vordergrund. Das muss nicht zu einer

25 Zu einer ausführlicheren Diskussion des Relativismus-Vorwurfs vgl. Patrick Becker/Ursula Diewald: *Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch*, in: StZ 227 (2009) S. 673–684.

Ablehnung des Gottesglaubens führen, verändert allerdings das Gottesbild.

In seinem Spätwerk weist Gianni Vattimo darauf hin, dass die Postmoderne mit einem „schwachen Gott“, wie er ihn dem Christentum zuschreibt, gerade kompatibel sei: In der Menschwerdung sieht er die die Erniedrigung Gottes auf die Ebene des Menschen (Kenosis) und damit genau die Abschwächung der starken Metaphysik auf die irdische Ebene, um die es in der Metaphysikkritik der Postmoderne gehe.²⁶ Gott steige in seiner Menschwerdung nämlich aus der überzeitlichen Sphäre ewiger Wahrheiten in die geschichtlich konstituierte, vielfältige Wirklichkeit herab. Das Christentum habe als seine Offenbarungsbasis daher gerade keine letzte Wahrheit, sondern konkrete innerweltliche Erfahrungen. Die Säkularisierung, also den Machtverlust der Kirche, sieht Vattimo daher in Übereinstimmung mit dem Grundanliegen des Christentums.

3. Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils

An der Konstitution *Dei verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt sich die eingangs getätigte Aussage, dass das Offenbarungsverständnis eine wesentliche Basis und damit Zentrum von und für Theologie darstellt. Der Text war von Anfang an umstritten und durch einige einmalige Vorgänge geprägt. Dazu zählt, dass das ursprüngliche Schema, das von der vorbereitenden Theologischen Kommission unter Vorsitz von Kurienkardinal Alfredo Ottaviani vorgelegt wurde, „vor der sicheren Ablehnung bewahrt“²⁷ wurde, obwohl es unter heftiger Kritik etwa der Kardinäle Alfrink, Bea, Frings, König, Léger, Liénart und Sue-

26 Vgl. Gianni Vattimo: *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Milano 1999; ders.: *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, in: Klaus Dethloff/Ludwig Nagl/Friedrich Wolfram (Hg.): *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, Berlin 2002.

27 Knut Wenzel: *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 2005, S. 145.

nens stand, indem es erst gar nicht zur Abstimmung gestellt wurde. Dafür wurden massive Änderungswünsche angemeldet, die zu einem grundsätzlichen und unüberbrückbaren Dissens in der Überarbeitungskommission führten, der sich in der im Konzil einmaligen parallelen Präsentation einer Mehrheits- und einer Minderheitsposition niederschlug. Dass sich nach vier Jahren dennoch eine beeindruckende Mehrheit für die Verabschiedung des Endtextes fand, weist darauf hin, dass beide Seiten ihren Weg in das Dokument gefunden hatten. Das führt heute zu Brüchen in der Textlogik und damit zu einer gewissen Interpretationsoffenheit.

Allerdings besitzt der Text eine eindeutige Stoßrichtung. Schon aus der eben angerissenen Entwicklungsgeschichte des Textes wie auch der Umstände des Konzils insgesamt lässt sich eine Art „Geist des Konzils“ ermitteln, wie es Otto Hermann Pesch unternimmt: Pesch dokumentiert den „Konzilsplan“ des einberufenden Papstes Johannes XXIII: „Die Kirche sollte endlich eine helfende Antwort geben auf die Probleme der modernen Welt – und aufhören, sich gegen sie einzuigeln.“²⁸ Pesch sieht im Konzil also von Anfang an das Unterfangen des Papstes, auf die veränderte Situation und damit auf die „Menschen von heute“ mit ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ einzugehen, wie es einleitend in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* heißt. Dieses Ansinnen weist Pesch an Dokumenten wie der Eröffnungsansprache des Papstes nach, in welcher dieser in bemerkenswert deutlichen Worten vor den „Unglückspropheten“ warnt, die „in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen“ meinen, und denen er seine Überzeugung gegenüberstellt, dass man „in der gegenwärtigen Entwicklung [...] viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen“ müsse.

28 Otto H. Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, S. 24.

Damit wird deutlich, dass die Stoßrichtung des Papstes von einem neuen Geschichtsverständnis geprägt ist, das eine Öffnung für die Moderne mit sich bringt. Zentrales Anliegen des Konzils ist nicht die Verkündigung überzeitlicher Wahrheiten, sondern das Zugehen auf die konkrete Geschichte und den einzelnen Menschen darin. Deshalb wird das Konzil auch als „pastoral“ gekennzeichnet;²⁹ Elmar Klinger geht daher so weit, die Pastoral Konstitution als hermeneutischen Schlüssel für das gesamte Konzil zu bezeichnen:³⁰ Er sieht das Anliegen des gesamten Konzils in ihr gebündelt, nämlich in der Wahrnehmung der konkreten, mehrdeutigen Lebenswirklichkeit der Menschen sowie im Angebot von Orientierung.

Auch *Dei verbum* betont die Geschichtlichkeit von Offenbarung. Offenbarung, das liegt in der Logik dieser Argumentation, geschehe immer vermittelt in einer für den Menschen verstehbaren Form. Offenbarung bestehe daher gerade nicht in der Mitteilung überzeitlicher Satz Wahrheiten, wie es noch das Erste Vatikanische Konzil formulierte, sondern in der Selbstmitteilung Gottes (§ 2). Es handle sich um ein „Kommunikationsgeschehen“³¹, ‚Glauben‘ stelle eine zustimmende Antwort und damit ein Beziehungsgeschehen dar (§ 5). Hanjo Sauer hält daher zusammenfassend fest, dass das Konzil „einen statischen, geschichtslosen

29 So etwa vom Konzilsteilnehmer Luigi Bettazzi, der in seinen kürzlich veröffentlichten Reflexionen über das Konzil betont, dass es sich selbst als pastoral verstanden habe – ders.: *Il Concilio, i giovani e il popolo di Dio*, Bologna 2011.

30 Elmar Klinger: *Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, S. 97; vgl. Hans Schelkshorn: *Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg* 2013, S. 63-93. Bestärkt wird diese Sichtweise durch eine Sprachanalyse: So weist Christoph Theobald einen „style pastoral“ nach – ders.: *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, in: Joseph Famerée (Hg.): *Vatican II comme style. L’herméneutique théologique du Concile*, Paris 2012, S. 265-286.

31 Wenzel 2005 (wie Anm. 27), S. 148.

und antiprottestantischen Offenbarungsbegriff ausgeweitet und in dialogische und heilsgeschichtliche Perspektiven eingeordnet³² habe.

Bezeichnend ist in § 2 die Formulierung, Tat und Wort seien im Offenbarungsgeschehen miteinander verknüpft. Offenbarung kommt demnach nicht alleine von außen als transzendentes Glaubensgut, das den Menschen und seine Vernunft übersteigt, kann gleichzeitig aber auch nicht innerweltlich funktional aufgelöst werden. Offenbarung muss sich einerseits in der Welt abspielen (die „Tat“) und trägt zugleich zu einer Deutung der Welt bei (das „Wort“). Dreh- und Angelpunkt für beide Seiten ist der Mensch mit seiner Geschichte: an ihm zeigt sich Offenbarung. Entsprechend sieht Johann Reikerstorfer den „Paradigmenwechsel“³³ zwischen Erstem und Zweitem Vatikanischem Konzil darin begründet, dass letzteres Offenbarungs- und Heilgeschehen zusammendenkt.

Die Rolle der Tradition und der Prozess der Überlieferung werden zwar nicht eindeutig geklärt, dennoch liegt eine klare Aussage vor, wenn in § 10 festgeschrieben wird: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm.“ Auch die Kirche erhält so eine dienende Funktion für den Gläubigen in seinem Gespräch mit Gott (§ 8). Dieser Gedanke wird in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* ausgeführt; schon deren Programmansage, nach der sich die Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu verstehen habe, gibt eine eindeutige Richtung vor. An

32 Hanjo Sauer: *Die Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: Franz X. Bischof/Stephan Leimgruber (Hg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, S. 232-251, hier: S: 232; vgl. die grundlegende, wenige Jahre nach dem Konzil erschienene Studie von Georg G. Blum: *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Göttingen 1971.

33 Reikerstorfer 2013 (wie Anm. 5), S. 551.

dieser Stelle entschied sich das Konzil für eine Formulierung, die knapp 60 Jahre zuvor in *Pascendi dominici gregis* explizit ausgeschlossen wurde. Mit dem Ernstnehmen von Geschichtlichkeit verändert sich auch die Herangehensweise an die Heilige Schrift. So wird nicht nur die geschichtliche Entstehung der biblischen Texte angenommen, sondern auch die historisch-kritische Exegese, wenn auch nicht namentlich, so doch zumindest der Sache nach eindeutig gefordert (§ 11 f). Die Bibel behält so ihren göttlichen Ursprung, muss jedoch von jedem einzelnen Menschen selbst erfahren und mit seinen beschränkten Verstandesfähigkeiten zu begreifen versucht werden. Damit wird nicht nur die Herangehensweise an die Bibel plural gedacht, sondern die Bibel selbst als „genuiner Plural“³⁴ gesehen. Auch hier liegt eine Denkweise vor, die *Pascendi dominici gregis* verurteilt hatte. Es ist wohl kaum möglich, hier nicht von einem deutlichen Bruch zu sprechen.

Wer an der Kontinuität festhalten möchte, kann dazu auf einzelne Passagen verweisen, die das Erste Vatikanische Konzil zitieren oder sinngemäß aufgreifen. Dies ist etwa in § 5 der Fall, in dem nicht nur, wie oben benannt, von einem dialogischen Geschehen, sondern auch vom Gehorsam des Glaubens die Rede ist. Dies lässt den Absatz uneinheitlich und in seiner Botschaft geradezu widersinnig wirken. Wenn man jedoch die Entstehungsgeschichte des Textes in Rechnung stellt und damit auch den (erreichten) Wunsch, einen Konsens zu erzielen, der die Minderheit mit einbezieht, erscheint es doch als gerechtfertigt, derartige Durchbrechungen der von mir skizzierten Offenbarungslogik zurückzustellen. Zu eindeutig sind das Denken der Mehrheit und der Gesamtduktus des Konzils.

34 Thomas Söding: *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Dei Verbum*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, S. 491–516, hier: S. 509.

4. Vormoderne Logik in *Fides et ratio*?

Anhand des Geschichtsverständnisses lässt sich zeigen, dass die eingangs benannte Enzyklika *Fides et ratio* auf der Seite des Ersten Vatikanischen Konzils positioniert ist. Dies wird bereits in den ersten Sätzen der Einleitung deutlich, wenn als Anliegen der Enzyklika „die Wahrheit“ (§ 5), sogar die „letzte Wahrheit über das Dasein“ (§ 7) und dabei erreichte „Gewißheiten“ (§ 6) ausgewiesen werden. Die Konzentration auf das Thema ‚Wahrheit‘ erweist den Text als Kind a-historischen Denkens, nicht weil der postmoderne Mensch nichts mehr mit der Wahrheitssuche anfangen könnte, sondern weil er wesentlich vorsichtiger formulieren würde; anstelle von Gewissheiten würde er historisch bedingte und daher kontingente Plausibilitäten setzen. Doch genau darin sieht die Enzyklika eine Quelle von Unsicherheit und damit Angst (§ 28), weshalb sie das Absolute und Universale dagegenstellt: „Was wahr ist, muß für alle und immer wahr sein.“ (§ 27)

Typisch für vormodernes Denken ist auch die Trennung zwischen der geschichtlichen Erscheinungsform von etwas und einem davon unabhängigen Wesenskern (§ 8). Darin zeigt sich das überzeitliche Denken, das dem Allgemeinen den Vorzug vor dem Konkreten gibt. Postmodernes Denken würde diese Trennung aufgeben: Es finde sich demnach innerhalb dieser Welt keine ungeschichtliche, überzeitliche Wahrheit. Es sei deshalb nicht möglich, einen unveränderlichen Kern von einer konkreten zeitlichen Erscheinungsweise trennen zu wollen. Das hat konkrete Folgen für das Selbst- und etwa das Missionsverständnis: Man könne nicht von einem ewig gleichen Kern der christlichen Botschaft sprechen, der nur jeweils speziellen kulturellen Bedürfnissen angepasst

werde. Jede Inkulturation des Christentums verändere auch seinen Inhalt.³⁵

Es wäre allerdings nicht richtig, die Enzyklika alleine als Kind vormoderner Philosophie zu betrachten. Ulrich Steinvorth unternimmt einige nötige Differenzierungen, wenn er etwa auf das moderne Verständnis von Vernunft als Instanz von Kritik hinweist. Allerdings kommt auch er zu dem Schluss, dass die innere Logik der Enzyklika in Opposition zu heutiger (postmoderner) Philosophie steht, u. a. weil sie Religionen „als Lieferanten unfehlbarer Gewißeheiten über die letzten Ziele und Werte“ verstehe und damit „den Anspruch der Philosophie, auch die angeblich absoluten Gewißeheiten religiöser Traditionen kritisieren zu können“, verwerfe.³⁶

Richard Schenk weist darauf hin, dass die Enzyklika entgegen der Meinung einiger Rezensenten – er nennt Paolo Flores d’Arcais, Kurt Flasch und Walter Kasper – nicht eine bloße Wiedergabe thomistischen Denkens darstelle. Schließlich bezeichne die Enzyklika selbst zwar Thomas als „führenden Lehrmeister“ (§ 78), verwahre sich aber jeder Einnengung auf ein bestimmtes philosophisches System (§ 49) und benenne daher auch einige andere Theologen und Philosophen positiv; allerdings, ist anzufügen, stehen diese wiederum im vormodernen Kontext, ausführlich wird etwa Anselm von Canterbury aufgegriffen.³⁷ Zudem bleibe „trotz aller Ansätze zur Relativierung [...] Thomas an entschei-

35 Vgl. Patrick Becker: *Trennende Weltbilder? Über Sprach- und Wertebarrrieren in der Katholischen Kirche*, in: Patrick Becker/Stephan Mokry: *Jugend heute – Kirche heute?*, Würzburg 2010, S. 35–48.

36 Beide Zitate aus Ulrich Steinvorth: *Ist die Enzyklika Fides et Ratio eine Herausforderung an die Philosophie?*, in: Peter Koslowski/Anna Maria Hauk (Hg.): *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*, München 2007, S. 111–132, hier: S. 111.

37 Vgl. Klaus Müller: *Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika Fides et ratio*, in: *HerKorr* 53 (1999) S. 12–17.

denden Stellen der Enzyklika [...] unüberhörbar präsent“, ³⁸ schließt Schenk. Moderne (oder gar postmoderne) Philosophien wird man daher vergeblich suchen, schließlich versteht sich die Enzyklika eher als Gegenentwurf: Sie fordert im Gegensatz zum „schwachen“ Denken der Postmoderne eine „starke“ Philosophie (§ 48),³⁹ die Gewissheiten erzeuge bzw. auf ihnen basiere.

Das lässt sich abschließend am eingangs benannten Bild von den zwei Flügeln des Glaubens und der Vernunft zeigen: Das Nebeneinander von Glauben und Vernunft in der Enzyklika basiert auf der doppelten Erkenntnisordnung, die ich anhand von *Dei filius* dargestellt habe. Entsprechend werden beide als verschiedene Zugänge zur Gotteserkenntnis behandelt, die im Bild als zwei Flügel des sich nach oben – zu Gott – erhebenden Vogels gesehen werden können. Die postmoderne Logik verwebt Glaube und Vernunft: Jeder Mensch besitze ein Weltbild (also einen religiösen oder wie auch immer gearteten Glauben), innerhalb dessen er bzw. sie stehe. Im postmodernen Denken ist das Weltbild zeit- und damit kulturgeprägt; auch die Vernunft und die von ihr angewandten Kriterien sind Teil dieses Weltbildes und damit ebenso kontingent. Gleichzeitig stellt die Vernunft eine Instanz für Kritik von Weltbildern dar und kann daher auch den eigenen Glauben hinterfragen. So ergibt sich eine gegenseitige Bedingung und Abhängigkeit von Vernunft und Glaube, die sich als Kreis oder auch Spirale bildlich darstellen lassen.

Wenn sich das Zweite Vatikanische Konzil als pastoral versteht, also die Orts- und Zeitgebundenheit von Theologie, Vernunft und Offenbarung anerkennt, erweist es sich hier als anschlussfähig. Das macht das Konzil

38 Richard Schenk: *Option für den Thomismus in Fides et ratio?*, in: Peter Koslowski/Anna Maria Hauk (Hg.): *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*, München 2007, S. 59–81, hier: S. 64.

39 Vgl. ebd., S. 70.

selbst nicht ‚postmodern‘, schließlich spricht man erst in den Jahrzehnten nach dem Konzil von einer derartigen Epoche. Ob sich der christliche Glaube voll unter die postmoderne Prämissen, darunter das Aufgaben aller Meta-Erzählungen, stellen sollte, wäre zudem ausführlich zu diskutieren und soll hier nicht unterstellt werden. *Anschlussfähig* wird es, weil es die Geschichtlichkeit des Menschen und daraus folgend von Wahrheit ernst nimmt; und gerade damit steht es in Opposition zum statischen Geschichtsverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils. Das Konzil öffnet sich für die Welt und damit für die reale Vielfalt. Auch wenn Pluralität nicht in der postmodernen Radikalität gedacht wird,⁴⁰ wird sie im Konzil nicht nur anerkannt, sondern als Ort von Kirche gewürdigt.

Daher bleibt als Fazit, dass zwischen beiden Konzilien eine Diskontinuität besteht. Franz Gruber und Hanjo Sauer benutzen dafür sogar den Begriff „Paradigmenwechsel“, der sich zentral an einer anthropologischen Wende und an der Wertschätzung von Pluralismus zeige,⁴¹ womit weitere Signa (post-)modernen Denkens benannt sind. Gleichzeitig weisen die beiden darauf hin, dass das Konzil diesen Paradigmenwechsel nicht erzeugt, sondern eher als eine Art Katalysator gewirkt habe, weil die entsprechenden Ansätze in der Theologie bereits vorher entwickelt gewesen seien. Daher wendet sich auch Peter Walter mit Recht gegen eine simple Schwarz-Weiß-Malerei, die bei Personen vorliege, die „das Konzil als einen Neuaufbruch der katholischen Kirche sehen

40 Johann Reikerstorfer weist daher auf Engführungen hin, die das Konzil im Umgang mit der pluralen Welt besitzt; genau hier sieht er daher eine Reihe von Aufgaben für die heutige Kirche – vgl. Reikerstorfer 2013 (wie Anm. 5), S. 554–556.

41 Hanjo Sauer/Franz Gruber: *Vom Dogma zum Dialog. Der fundamentaltheologische und dogmatische Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ansgar Kreuzer/Günther Wassilowsky (Hg.): *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, Frankfurt 2014, S. 61–81, hier: S. 68 f.

und die Zeit davor als eine des Stillstands“.⁴² Eine derartige Diskontinuitätsthese verkenne, dass es – auch das lehrt postmoderne Philosophie – nie eindeutige Situationen und auch Brüche ohne geschichtlichen Vorlauf gebe.

Es fällt jedoch auf, dass die Kontinuitätsthese in *Fides et ratio* mit einer inhaltlichen Positionierung der folgenden Logik benutzt wird: Weil die Kirche in ihrer Lehre keinen grundlegenden Bruch vollzieht, muss das Konzept des Ersten Vatikanischen Konzils nach wie vor gelten. Die Kontinuitätsthese erweist sich so als politisches Argument für eine inhaltliche Positionierung, die in der Sache keine Grundlage findet. Man kann und muss also differenzieren: Die katholische Kirche und ihre Theologie haben im Zweiten Vatikanischen Konzil an vorhandene Änderungsprozesse angeknüpft, dadurch aber einen Bruch zum 90 Jahre älteren Ersten Vatikanischen Konzil vollzogen.

42 Peter Walter: *Kontinuität oder Diskontinuität?*, in: Ansgar Kreuzer/Günther Wassilowsky (Hg.): *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, Frankfurt 2014, S. 11–31 hier: S. 11.