

Die Zeichen der Zeit als locus theologicus

Autor(en): **Füssel, Kuno**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761276>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KUNO FÜSSEL

Die Zeichen der Zeit als locus theologicus

Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre

1. *Wissenschaftstheoretische Standortbestimmung*

In einem 1969 erschienenen Lexikonartikel über theologische Erkenntnis- und Methodenlehre legt K. Rahner deren Begriff folgendermaßen fest: «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre ist der Teil der Theologie, der auf Eigenart und Methodik des theologischen Erkennens und Aussagens reflektiert, in dem also die Theologie (in ihrem methodischen Vorgehen) sich selbst nochmals zu ihrem Gegenstand macht»¹.

Er grenzt sich damit nicht nur gegenüber älteren Definitionsversuchen wie z. B. dem von A. Lang ab, der unter theologischer Erkenntnislehre die Reflexion auf «die Grundlagen und Gesetze der auf der gläubigen Hinnahme der göttlichen Offenbarung beruhenden Erkenntnis», also auf «die übernatürliche Glaubenserkenntnis schlechthin»² versteht, wogegen Rahner einwendet, daß bei anerkannter Einheit von theologischer Erkenntnis und Glaubenserkenntnis deren Differenz nicht gebührend thematisiert wird, sondern Rahner unterstreicht auch deutlicher als seine Vorgänger den metatheoretischen Charakter der theologischen Erkenntnislehre und bereitet damit der dann in den siebziger

¹ K. RAHNER, Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Sp. 885.

² A. LANG, Erkenntnis- und Methodenlehre, *Theologische Erkenntnis*, in: *LTHK III*, Sp. 1003.

Jahren sich entfaltenden wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion der Theologie den Boden.

In diesem Sinne ist wohl auch seine angesichts der bereits in der mittelalterlichen Scholastik vorhandenen erkenntnistheoretischen Überlegungen³ eher wie eine Untertreibung klingende Behauptung zu verstehen, daß im Rahmen der katholischen Theologie eine eigenständige Erkenntnislehre thematisch noch gar nicht ausgebildet sei⁴. Registriert man jedoch den Tatbestand, daß seitdem auch in der Theologie wissenschaftstheoretische und methodenkritische Untersuchungen erheblich an Zahl zugenommen haben⁵, so scheint die in Rahners Behauptung liegende Provokation sich produktivitätssteigernd ausgewirkt zu haben.

Rahner hatte mit seinem Artikel jedoch nicht nur ein wichtiges wissenschaftslogisches Signal gesetzt, sondern vor allem auch nachdrücklich in Erinnerung gerufen, daß metalogische ebenso wie metaphysische Reflexion über Existenz und Wesen der Theologie deren inhaltlichen Vollzug nicht zu ersetzen vermag sondern notwendig voraussetzt: «Es läßt sich also aus einem formalen Glaubens- oder Theologiebegriff allein nicht deduzieren, was ‹Gegenstand› des Glaubens oder einer theologischen Aussage sein könne und was nicht; es kann ein solcher Begriff nicht zum souveränen Kriterium dafür erhoben werden, ob etwas Inhalt solcher Aussagen sein könne. Denn die konkrete Inhaltlichkeit eines solchen Begriffes ist nur zu finden in der Geschichte selbst, die der Inhalt des Begriffes treibt, also in der Heils- und Offenbarungsgeschichte selbst, die erfahren, nicht deduziert wird, ganz aber erst verstanden ist in der Differenzierung ihrer selbst in ihren transzendentalen Grund und dessen geschichtliche Erscheinung»⁶.

Mit dieser Aussage Rahners gelangen wir mitten in das Zentrum jener Problematik, die für die theologische Erkenntnislehre konstitutiv

³ Als wegweisende Einführungen und Überblicke sind immer noch zu empfehlen: M. GRABMANN, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «In Boethium de Trinitate», Fribourg 1948; A. LANG, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964; M.-D. CHENU, La théologie comme science au XII^e siècle, Paris³ 1969.

⁴ K. RAHNER, a. a. O., Sp. 887.

⁵ Man vgl. hier vor allem die Arbeiten von W. PANNENBERG, H. PEUKERT und G. SAUTER. Zu diesen Autoren habe ich eine kritische Analyse und Kommentierung vorgelegt in: K. FÜSSEL, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt/Bern 1982.

⁶ K. RAHNER, a. a. O., Sp. 890.

ist. Hier ergibt sich nämlich die Notwendigkeit sowohl des Rückgriffs auf die Anfänge einer systematischen Darstellung der theologischen Erkenntnislehre bei Melchior Cano (gestorben 1560) in Gestalt der Frage nach den Quellen der Erkenntnis als auch der kritischen Überprüfung des in den traditionellen Beiträgen zur theologischen Erkenntnislehre normativ wirksamen Erkenntnisbegriffs. Wenn nun aber dabei die Dialektik von transzendentelem Urgrund und historischer Manifestation der als Heilszusage an den Menschen ergangenen Offenbarung Gottes als grundlegend anerkannt werden soll, dann müssen sich unsere Überlegungen im Umkreis der Frage bewegen: Wie ist eine theologische Erkenntnislehre als Theorie geschichtlich orientierter Erkenntnis möglich?⁷

Nähert man sich einer Beantwortung dieser Frage, dann sind zugleich Vorsicht und Bescheidenheit geboten, denn es ist eine wissenschaftsgeschichtliche Tatsache, daß weder Aristoteles noch Thomas von Aquin noch Kant die Frage nach den konstitutiven Prinzipien von Geschichte als Wissenschaft explizit gestellt und bearbeitet haben. Auch Kant hat bestenfalls dem auf ihn folgenden deutschen Idealismus die Frage vererbt, wie Geschichte überhaupt möglich sei, was wiederum die Kritiker des deutschen Idealismus auf die Idee gebracht hat, dessen Antworten vom Kopf auf die Füße zu stellen, d. h. die Wissenschaft von der Geschichte bei der materiellen Produktion der unmittelbaren Lebenszusammenhänge beginnen zu lassen⁸.

Wir sind also gut beraten, wenn wir uns einerseits an den Leitfaden Geschichte halten, andererseits aber die Bedingungen der Möglichkeit von geschichtlicher Erkenntnis nicht vorschnell, d. h. rein spekulativ festschreiben. In den theologischen Kontext zurückübersetzt heißt dies: Es kommt nicht darauf an, im Gefolge der positiven Vollendung des Idealismus Hegelscher Prägung die realen Verhältnisse aus dem Zeitgeist abzuleiten, sondern es kommt darauf an, die Zeichen der Zeit zu verstehen und die in ihnen aufgetragene Veränderung alles Bestehenden zu benennen. Wenn damit Theologie eindeutig auf eine geschichtliche

⁷ G. SÖHNGEN hat mich mit seinem Werk: *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg/München² 1964, S. 59f. auf diese Frage aufmerksam gemacht; auch Kardinal J. RATZINGER geht in seinem neuesten Werk: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, von der gleichen Problematik aus, wenn er auch das Problem mit anderen Interessen und in einer anderen Begrifflichkeit entfaltet; vgl. hierzu bes. sein Vorwort, a. a. O., S. 5.

⁸ Vgl. K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, S. 18ff.

Veränderungspraxis verwiesen und damit als Funktion dieser Veränderungspraxis begriffen wird, so darf sie jedoch nicht vergessen, daß ihre eigene Betätigungsform die einer theoretischen Praxis ist. Es wäre nämlich der Gipfel idealistischer Selbstüberschätzung zu glauben, daß eine bestimmte theoretische Praxis allein schon die Realität als solche verändern würde. Wohl aber führt eine produktive theoretische Arbeit zur Klärung unserer Ideen und zur Veränderung unserer Erkenntnis, wodurch eine vernünftige Veränderungspraxis erst ermöglicht wird. Wenn hier dafür plädiert wird, den Zeichen der Zeit sowohl im Sinne der klassischen Auffassung Melchior Canos als auch der heutigen Theologie der Befreiung den Rang eines locus theologicus zuzuerkennen, dann soll in diesem Sinne ein Stück theoretischer Praxis inszeniert werden.

2. Die Entwicklung der Kategorie «Zeichen der Zeit»

a) Die biblische Redeweise von den «Zeichen der Zeit», wie sie sich bei Matthäus und Lukas findet⁹, wurde vor allem von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in Terris» wieder aufgegriffen und zu einer Kategorie theologischer Situationsanalyse gemacht, die dann auch in verschiedene Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils Eingang fand, von wo aus sie nachhaltigen Einfluß auf die beiden großen lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla und damit auf die Theologie der Befreiung ausübte.

Auch wenn wir den primären biblischen Bezug nie aus den Augen verlieren dürfen, so hat die Kategorie der «Zeichen der Zeit» doch erst ihre ekklesiologische Aktualität dadurch bekommen, daß sie nicht als zufällige Wendung, sondern konstitutiv in päpstliche Dokumente Eingang fand¹⁰.

Jeder der vier Hauptabschnitte der Enzyklika Pacem in Terris endet mit einer Aufzählung von «Zeichen der Zeit»¹¹, die die Kirche darauf

⁹ Vgl. Mt 16,1–4 und Lk 12,54–56.

¹⁰ Der Ausdruck «Zeichen der Zeit» findet sich nicht im lateinischen Text der Enzyklika, wird aber in den fremdsprachigen Übersetzungen als gliedernde Zwischenüberschrift verwendet; dieses Verhalten kann sich jedoch auf die wörtliche Verwendung durch Papst Johannes XXIII. in seiner Einberufungsbulle für das Konzil, «Humanae salutis», vom 25. Dez. 1961 berufen.

¹¹ Vgl. Pacem in Terris, Nr. 39–45; 75–79; 126–129; 142–145.

hinweisen, daß durch die geschichtlichen Bewegungen hindurch sich die Perspektive des Evangeliums zu Wort meldet. An erster Stelle unter den «Zeichen der Zeit» nennt Papst Johannes «den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse», die Emanzipation der Frau, den Selbstbestimmungswillen der Kolonialvölker, die Forderung nach Wahrung der Menschenrechte, die Entlarvung des Rüstungswahns¹².

Mit der Kategorie der «Zeichen der Zeit» wird nicht nur die Geschichtlichkeit der Welt, sondern auch der Herausforderungscharakter dieser Geschichtlichkeit für die Kirche voll anerkannt. Wer diese Kategorie so gebraucht wie Johannes XXIII. (und dann auch das Konzil) gibt zu, daß es aus der Zeit selbst für die Kirche etwas zu lernen gibt, zumindest aber, daß sich die Kirche den Fragen der Zeit stellen muß. Trotz mancherlei Bedenken, die in der Vorbereitungsphase der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute gegen eine Aufnahme dieser Kategorie in das Abschlußdokument erhoben wurden, wird sie dann doch verwendet, um die Bedingungen zu benennen, die eine solidarische Verbundenheit der Kirche mit der Welt sowie den Dienst an allen Menschen allererst ermöglichen: «Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten»¹³. Noch einmal aufgegriffen wird der hinter der Rede von den «Zeichen der Zeit» stehende Grundgedanke in Artikel 11 von «Gaudium et spes», wo es heißt, daß das Volk Gottes, im Glauben an die Kraft des «Geistes des Herrn» bemüht ist, «in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind»¹⁴.

b) Auch wenn es noch weitere Verwendungsstellen in den Konzilstexten gibt, so genügen doch die hier angeführten Belege, um deutlich zu machen, welche Art von Zeichen hier gemeint ist: Es geht weder um natürliche Zeichen, so wie Rauch auf Feuer verweist; noch um konventionell eingeführte Zeichen wie ein Händedruck oder eine Verkehrsampel; es geht vielmehr um geschichtliche Zeichen, die den Charakter eines Ereignisses haben, das über seine unmittelbare faktische Bedeu-

¹² Vgl. ebd., Nr. 40–44; Nr. 126–129.

¹³ Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes», Art. 4, in: LTHK Erg. Bd. III, S. 295.

¹⁴ Ebd., S. 313.

tung hinaus zum Ausdruck einer höheren Wirklichkeit wird. Für die Römer war die Kreuzigung Jesu nur die Hinrichtung eines jüdischen Aufrührers, für die Christen aber wurde sie zum Zeichen der Erlösung. «Von daher gesehen ist nicht die bare Faktizität des Ereignisses, so bedeutend sie auch sei, das ausschlaggebende Moment, sondern die Bewußtseinsbildung, die es bewirkt, die Bündelung von Energien und Hoffnungen eines ganzen Kollektivs von Menschen, jenseits und unabhängig von der reflektierenden Intelligenz des einen oder anderen Individuums. In Wirklichkeit schreitet die Geschichte nicht fort in Form einer Verkettung von Einzelfakten, sondern durch solche kollektiven, um nicht zu sagen massenhaften Bewußtwerdungsprozesse, die plötzlich die Menschen ungeahnte geistige Räume durchmessen lassen»¹⁵. Dies widerspricht nicht der Tatsache, daß diese weiterführende Bedeutung geschichtlicher Ereignisse in ihrer ganzen Tragweite oft zuerst von einzelnen wahrgenommen wird, die aber so intensiv mit dem Leben ihrer Gemeinschaft verbunden sind, daß sie auf einen Schlag begreifen, was sich erst nach und nach einstellt. Von dieser Art sind die Propheten, die sich nicht durch analytisches Kalkül sondern durch eine gefühlsmäßige Verbundenheit mit den Hoffnungen des Volkes auszeichnen. «Der Prophet ist realistischer als der Gelehrte», sagt Pater Chenu; «denn er versteht in der Geschichte zu lesen»¹⁶.

Diese Sensibilität des Propheten braucht die Kirche, um die «Zeichen der Zeit» richtig zu deuten, z. B. um den in der heutigen Friedensbewegung sich artikulierenden Willen zum Verzicht auf die gewaltsame Vernichtung des Gegners in seinem eschatologischen Gehalt zu würdigen. Schließt man sich der von Pater Chenu gewählten Perspektive an, dann kann man die in der Diskussion der Vorbereitungsphase von «Gaudium et spes» gegen die Kategorie »Zeichen der Zeit« vorgebrachte bibeltheologische Kritik, daß bei Matthäus und Lukas damit auf Jesus selber als «eschatologisches Gotteszeichen an seine Zeit»¹⁷ verwiesen werde, was zunächst einmal nichts mit heutiger Situationsanalyse gemeinsam hätte, nicht so ohne weiteres teilen. Diese Kritik vertritt zwar das berechtigte Anliegen, eine vorschnelle Parallelisierung zu verhindern, übersieht aber nicht nur die auch schon bei Jesus ange-mahnte prophetische Qualität der «Zeichen der Zeit», deren Deutung

¹⁵ M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in: NRTTh 87 (1965) 32.

¹⁶ Ebd., S. 34.

¹⁷ Kommentar von J. RATZINGER zu «Gaudium et Spes», in: LTHK Erg. Bd. III, S. 313.

sich daher notgedrungen von landläufiger Wetterkunde unterscheidet, sondern übersieht auch, daß es bei Jesus damals wie bei uns heute um die Fähigkeit geht, die Möglichkeit des Heils hinter der Doppeldeutigkeit des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs wahrzunehmen. Gefordert ist nach wie vor die das Augenfällige durchstoßende kontrafaktische Lektüre des Bestehenden. Was daher die jüdischen Zeitgenossen Jesu und uns heute verbindet, ist somit ein doppeltes: Das immer noch gleiche, in Jesus uns allen zugesagte Heil einerseits, und die gesellschaftlich notwendig erzeugte Unfähigkeit zur Wahrnehmung dieses Heils, marxistisch Ideologie geheißten, andererseits.

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß gerade die lateinamerikanische Kirche durch diese von Chenu und auch Congar legitimierte Interpretation gestärkt, sich in ihren offiziellen Dokumenten und der diesen verbundenen Theologie der Befreiung fleißig und mit Bedacht der «Zeichen der Zeit» als kirchenlehramtlicher Kategorie bedient, wenn sie die Konsequenzen des 2. Vatikanums für Lateinamerika zu ziehen sucht.

Bekanntlich entschied sich die Kirche Lateinamerikas auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellin einstimmig für eine umfassende Entwicklung und Befreiung des Menschen, vornehmlich aber der armen und ausgebeuteten Massen der Völker Lateinamerikas. Die Bischöfe verpflichteten sich insbesondere, für die Beseitigung jener Strukturen einzutreten, die diese Befreiung konstitutionell verhindern und daher als strukturelle Gewalt bezeichnet werden. Was seit diesen Beschlüssen von Medellin in Lateinamerika an neuer kirchlicher Realität gewachsen ist (Theologie der Befreiung, Basisgemeinden, revolutionäre Märtyrer, neue Spiritualität) zieht nicht nur die Aufmerksamkeit der übrigen Welt auf sich, sondern gibt auch vielen Kirchen-verdrossenen europäischen Christen neuen Mut zum Christsein.

Wie hat die lateinamerikanische Kirche dieses neue Verständnis ihrer Sendung entdeckt? In ihrer den Texten von Medellin vorangestellten «Botschaft an die Völker Lateinamerikas» geben die Bischöfe folgende Begründung ab: «Im Lichte des Glaubens, . . ., haben wir uns bemüht, den Plan Gottes in den Zeichen der Zeit zu erkennen. Wir deuten die Bestrebungen und Klagen Lateinamerikas als Zeichen, die die Ausrichtung des Gottesplanes offenbaren, der in der Erlöserliebe Christi wirkt. Diese verankert die Bestrebungen im Bewußtsein einer brüderlichen Solidarität. Aus Treue zu diesem Plan Gottes und um den in die

Kirche gesetzten Hoffnungen zu entsprechen, möchten wir das anbieten, was wir als Ureigenstes haben: eine Gesamtsicht des Menschen und der Menschheit und die ganzheitliche Sicht des lateinamerikanischen Menschen in der Entwicklung. Darum fühlen wir uns solidarisch mit den Verantwortungen, die in dieser Etappe der Umwandlungen Lateinamerikas aufgetreten sind»¹⁸. Es ist also das doppelte Bemühen um mehr Treue zum Evangelium und um Verdeutlichung des Weges der lateinamerikanischen Völker zu ihrer ganzheitlichen Befreiung, was den Umbruch der Kirchen Lateinamerikas in Medellin ausgelöst und das Abschütteln der kolonialistischen Ideologien bewirkt hat. Diese Linie, die sich sowohl bezüglich der Methode der theologischen Reflexion als auch des pastoralen Verhaltens der Kirche gegenüber der Welt an der Pastorkonstitution «Gaudium et spes» orientiert, wird folgerichtig und nuanciert 1979 bei der 3. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla fortgesetzt¹⁹.

Artikel 12 des Schlußdokuments von Puebla hebt diese Kontinuität bewußt hervor: «Insbesondere seit Medellin erforscht die Kirche im klaren Bewußtsein ihrer Sendung und bereit zum fairen Dialog die Zeichen der Zeit, und sie ist bereit zur Evangelisierung, um ihren Beitrag zum Aufbau einer neuen Gesellschaft zu leisten, einer Gesellschaft, die gerechter und brüderlicher ist, wie unsere Völker sie unüberhörbar fordern»²⁰. Die ideologiekritische Stoßrichtung der Lektüre der Zeichen der Zeit bewährt sich im Durchdringen der kulturellen Entfremdung und der Unterscheidung der Geister, vor allem aber bei der Entlarvung der technologischen Götzen mit kapitalistischem Geist, die den historischen Prozeß der Abhängigkeit nähren²¹. Gegen diesen Ungeist richtet sich der Geist Gottes, der nicht müde wird in der

¹⁸ Dokumente von Medellin, Hg. Bischöfliche Aktion Adveniat, Essen 1970, S. 8.

¹⁹ Die Texte von Puebla wurden herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, als Nr. 8 der «Stimmen der Weltkirche»: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Bonn 1979; nützliche Kommentare zu Puebla finden sich in: H. SCHÖPFER, E. STEHLE, Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla, München/Mainz 1979; B. SCHLEGELBERGER, J. SAYER, K. WEBER, Von Medellin nach Puebla, Düsseldorf 1980.

²⁰ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, S. 19; häufiger noch als die Dokumente von Medellin bedient sich das Schlußdokument von Puebla der Kategorie «Zeichen der Zeit», vgl. a. a. O., Nr. 12, 15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128.

²¹ Ebd., Nr. 420, 493–497.

Geschichte, sein Volk dazu anzuleiten, «in den tiefsten menschlichen Sehnsüchten und Problemen den Plan Gottes für die Berufung des Menschen zur Erbauung einer Gesellschaft zu erkennen, die menschlicher, gerechter und brüderlicher werden soll»²².

Die prophetische Qualität der Rede von den «Zeichen der Zeit» macht überdeutlich, daß nur der sie richtig zu lesen vermag, der eine bestimmte Praxis hat, d. h. in der befreienden Praxis messianischer Nachfolge steht. Doch damit ist nur die Zugangsweise zur richtigen Erkenntnis genannt, noch nicht das Funktionieren dieser Erkenntnisweise erklärt. Wir müssen uns also noch der Frage zuwenden, inwiefern Zeichen der Zeit ein Ort theologischer Erkenntnis sind.

3. Vom Ort der Erkenntnis zu ihrer Struktur oder von der Topik zur Analytik

a) Wenn es darum geht, erkenntnistheoretische Bemühungen innerhalb der Theologie aufzuspüren, dann können wir den Beitrag von M. Cano nicht außer acht lassen, der in seinem (postum) 1563 erschienenen Werk «De locis theologicis» versucht hat, ausgehend vom aristotelischen Wissenschaftsbegriff die theologische Methodologie zu formalisieren²³. Nach Aristoteles ist eine Wissenschaft dadurch gekennzeichnet, daß sie ihre Aussagen deduktiv aus unbestreitbaren Axiomen oder ersten Prinzipien ableitet. Bezüglich der Sicherung der Gewißheit dieser ersten Prinzipien kennt Aristoteles zwei Verfahren: Das eine findet sich in seiner Topik, einer heuristischen Logik, die die Gültigkeitsregeln für einen argumentativen Diskurs aus von allen Diskursteilnehmern akzeptierten Topoi, allgemeinen Grundsätzen bzw. Gemeinplätzen, zu gewinnen sucht. Diese Regeln sind zwar konsensfähig, aber sie stiften keine unmittelbare Gewißheit. In seinen *Analytica posteriora*, seiner zweiten Analytik, entfaltet Aristoteles daher ein weiteres Beweisverfahren, wonach erste Prinzipien nur solche sein können, die in sich einleuchtend, allgemein und notwendig sind²⁴.

²² Ebd., Nr. 1128.

²³ Vgl. A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte*, München 1925.

²⁴ Vgl. hierzu G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie*, S. 42ff.; W. KERN, F.-J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, S. 46ff.

Seit den erkenntnistheoretischen Überlegungen von Thomas von Aquin²⁵ ist es üblich, die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie durch Rückgriff auf diesen aristotelischen Wissenschaftsbegriff zu beantworten. Die Prinzipien der Theologie werden dabei durch die *articuli fidei*, die Sätze des christlichen Glaubensbekenntnisses, geliefert, in denen die inhaltliche Fülle der geoffenbarten Glaubenswahrheit mit zweifelsfreier Gewißheit zum Ausdruck kommt. Offen blieb mit dieser Identifikation jedoch noch die Frage, wie denn die Theologie diese ihre ersten Prinzipien gewinnt, d. h. die Frage nach den Erkenntnisquellen der Theologie.

Dieser Frage stellt sich Melchior Cano, in dem er – vermittelt durch den Humanisten R. Agricola (gestorben 1485) – an die Topik des Aristoteles anknüpft, worauf schon der Titel seines Werkes verweist. Als Theologe des Tridentinum möchte er sich gleichzeitig semantisch vom verwandten Sprachgebrauch der Protestanten abgrenzen: «Cano wollte nicht wie Melanchthon die loci nach dem theologischen Stoff bestimmen, sondern umgekehrt die theologischen Wahrheiten aus den loci gewinnen»²⁶. Es ging ihm also nicht um die Systematisierung dogmatischer Inhalte, sondern um deren Auffindung und Rechtfertigung. «Nun fließt die Beweiskraft der theologischen Wahrheiten nicht aus inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern aus der äußeren Tatsache ihrer Bezeugung; nicht der Inhalt entscheidet über ihren theologischen Charakter, sondern der Nachweis ihres Geoffenbartseins, nicht die innere Evidenz, sondern die äußere Autorität. Für Cano konnte deshalb nur die verschiedene Art der Bezeugung der theologischen Wahrheiten als Fundort für dieselben in Betracht kommen, und es war folgerichtig, wenn er die verschiedenen Erkenntnisquellen der Theologie, die Schrift, die Tradition, die Kirche usw. als die *loci theologici* bezeichnete»²⁷. Nach Cano gibt es zehn *loci theologici*²⁸, die er in verschiedenen Unterteilungen zusammenfaßt. Es gibt zwei große Hauptgruppen: die eigentlichen theologischen Erkenntnisquellen, *loci theologici proprii* genannt, die von der offenbarungskonstitutiven Untergruppe Schrift

²⁵ Zur Erkenntnistheorie bei Thomas von Aquin vgl. insbesondere seine Werke: *Summa theologica*, q. 1; *In Boethium de Trinitate*; *Summa contra Gent.*, Kap. 1–26.

²⁶ A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano ...*, S. 70f.

²⁷ Ebd., S. 71.

²⁸ Ebd., S. 85ff.

und Tradition (Nr. 1 u. 2) bis zu den scholastischen Theologen (Nr. 7) reicht; sodann die zusätzlich berücksichtigten «fremden» Erkenntnisquellen der menschlichen Vernunft, der Philosophie und der Weltgeschichte (Nr. 8, 9, 10), loci theologici alieni genannt. Aus diesen loci werden dann die klar formulierten und genau bewerteten theologischen Aussagen gewonnen, die die Grundlage des theologischen Beweises liefern²⁹.

Im Rahmen unserer Thematik scheint es nun sehr naheliegend, die «Zeichen der Zeit» beim Ort der Weltgeschichte unterzubringen und damit die Tafel des Cano als auch für eine moderne Theologie noch immer hinreichend weit genug zu akzeptieren. Nun könnte es aber sein, daß die «Zeichen der Zeit» an diesem Ort eher begraben als gut aufgehoben wären. Zu dieser Vorsicht mahnt nicht nur die selbstverständliche Bindung des Cano an den kulturellen Kontext der damaligen Zeit, sondern auch der wissenschaftstheoretisch eher archivierend-repetitiv als analytisch-konstruktiv anmutende Grundzug seines methodologischen Entwurfs³⁰.

Wenn die «Zeichen der Zeit» den ihnen nach den lehramtlichen Dokumenten zukommenden Rang eines locus theologicus, eines Ortes theologischer Erkenntnisgewinnung, einnehmen können sollen, dann bedarf es nicht nur einer umfassenden Inventarisierung der Orte, sondern einer Erklärung der kritisch-produktiven Leistung theologischer Erkenntnis. Gerade weil die Deutung der «Zeichen der Zeit» diese nicht als facta bruta nehmen darf, sondern ihre weiterführende Bedeutung, d. h. Gottes Denken und Planen für den Menschen, vermitteln soll, muß sie die gegebene Erkenntnismaterie in etwas Neues verwandeln. Auch das zugehörige Wissenschaftsverständnis muß daher mit dem Wort Wissenschaft ernstmachen, d. h. Wissenschaft nicht als ein gut sortiertes Archiv von Erkenntnissen, sondern als ein Tun, ein Unternehmen, eine Anstrengung begreifen, die Wissen schafft. So nützlich die Topik von Cano für den traditionellen dogmatischen Beweis gewesen sein mag, so wenig scheint sie daher wegen des dahinterstehenden deduktiv-statischen Erkenntnismodells geeignet, eine direkte Basis für eine heute notwendige kritische Theorie der Theologie zu liefern.

²⁹ Ebd., S. 73.

³⁰ Eine äußerst scharfe Ablehnung der Vorgehensweise von M. Cano findet sich bei E. GILSON, der sie schon im Augenblick ihres Entstehens als für überholt erklärt, in: *Virgile* 4 (1931) 74.

b) Wir benötigen also einen Ansatz, der es gestattet, Wissenschaft als Produktion von Erkenntnis, als Veränderungsprozeß und nicht nur als systematisches Archiv von Wissensbeständen, d. h. als autonomen Regeln folgende theoretische Praxis zu begreifen.

Bekanntlich hat der französische Philosoph L. Althusser hierzu einschlägige Vorarbeit geliefert³¹, an die wir uns daher anschließen können.

Mit Althusser gehen wir davon aus, daß der Prozeß der theoretischen Praxis drei Momente umfaßt: (1) Eine Allgemeinheit I = A I, (2) eine Allgemeinheit II = A II, (3) eine Allgemeinheit III = A III. Wenn Althusser hier den Begriff «Allgemeinheit» benutzt, so deswegen, weil der Erkenntnisprozeß – und hierin stimmen die metaphysische und die dialektische Erkenntnistheorie überein³² – sich mit dem Universalen und nicht mit dem singulären bzw. dem konkret «außerhalb des Kopfes» (Marx) oder «extra animam» (Thomas von Aquin) Existierenden beschäftigt. Schon für die griechische und scholastische Tradition sind das Realobjekt (die Sache an sich) und das Erkenntnisobjekt (der Begriff bzw. die Idee der Sache) zwei völlig verschiedene Dinge. Althusser schließt also an diese klassische Tradition an, wenn er gegen Empirismus und Sensualismus betont, daß es in der theoretischen Praxis nicht um die unmittelbare Aufnahme des konkreten, sondern um die Umwandlung einer durch die verschiedenen sozialen Praxisarten (technische, ästhetische, ideologische Praxis usw.) bereits bearbeiteten theoretischen Grundmaterie A I in jene Allgemeinheit III, die wir Erkenntnis nennen, geht. Das, was im Erkenntnisvorgang die eigentliche Arbeit leistet, ist also A II. Es handelt sich dabei um die theoretischen Produktionsmittel, das «Gebäude der Begriffe, deren mehr oder weniger widersprüchliche Einheit die Theorie der Wissenschaft im jeweiligen (historischen) Augenblick bildet»³³. Das Produkt der Arbeit von A II ist A III, die nicht mehr abstrakte, sondern konkrete Allgemeinheit oder

³¹ Vgl. L. ALTHUSSER, *Für Marx*, Frankfurt 1968, S. 124–137; in analoger Weise wie es hier geschieht und ich es auch in meinem Buch «Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis», Münster 1983, durchgeführt habe, knüpft auch Clodovis Boff an die Erkenntnistheorie Althussters an: vgl. C. BOFF, *Theologia e prática. Theologia do Politico e suas mediações*, Petropolis/Brasil 1978.

³² Man muß z. B. nur L. Althusser u. a., *Lire le capital*, Bd. I, Paris 1968, S. 46ff., und Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, q. 86, a. 1, c. miteinander vergleichen.

³³ L. ALTHUSSER, *Für Marx*, S. 126.

das Konkret-Gedankliche. A III ist jenes durch Erkenntnis geschaffene Wissen, das dem jeweiligen Prozeß zu Recht den Namen «Wissenschaft» verleiht. Wir können also definieren, «daß die theoretische Praxis durch die Arbeit der Allgemeinheit II an der Allgemeinheit I Allgemeinheiten III produziert»³⁴.

Wie diese theoretische Praxis funktioniert, haben zwei Meister des Denkens in ganz unterschiedlichen Kontexten hervorragend gezeigt: Thomas von Aquin in seiner «Summa theologica» und Karl Marx in «Das Kapital»³⁵.

Die Ansicht, daß diese beiden Denker erkenntnistheoretische Brüder sein könnten, wobei der eine seine Erkenntnistheorie nur mit einem idealistischen Lexikon und der andere mit Hilfe eines materialistischen Lexikons formuliert hat, um es einmal linguistisch auszudrücken, gründet sich auf die weiterführende Hypothese, daß auch der Prozeß der theologischen Erkenntnis denselben Strukturprinzipien gehorcht wie jede andere theoretische Praxis auch, weswegen allein die Theologie ja den Namen «Wissenschaft» verdient.

c) Es bedarf keiner Geistesakrobatik, um die geschilderte Struktur der theoretischen Praxis in der Theologie wiederzufinden.

Wenn die klassische theologische Erkenntnislehre von den articuli fidei (hier gleichbedeutend mit Glaubensinhalt, Glaubenswahrheit, geoffenbarte Wahrheit usw.) als den Prinzipien der Theologie spricht, so können wir sagen, daß hier A II ins Spiel kommt, denn die Glaubenswahrheiten bilden die Instanz, mit deren Hilfe man theologisiert, die nicht nur die Begriffe, sondern auch die eigentümliche Perspektive liefern, unter der die Erkenntnismaterie betrachtet und bearbeitet wird. Um diesen Zusammenhang zu bezeichnen, verwendet Thomas von Aquin die Unterscheidung von objectum quo, welches die Form der theologischen Sehweise bestimmt (Formalobjekt) und objectum quod, welches zu untersuchen ist (Materialobjekt).

Grundsätzlich kann alles, was existiert oder denkbar ist, Materialobjekt eines theologischen Diskurses, also A I, werden, denn die

³⁴ Ebd., S. 127.

³⁵ Daß K. Marx und Thomas von Aquin auch noch auf anderen Ebenen etwas miteinander zu tun haben könnten, darauf macht T. R. PETERS aufmerksam in seinem Beitrag: *Contemplata aliis tradere. Thomas von Aquin grüßt Karl Marx*, in: *Christen für den Sozialismus* (Hrsg.), Zur Rettung des Feuers, Münster 1981, S. 272–279.

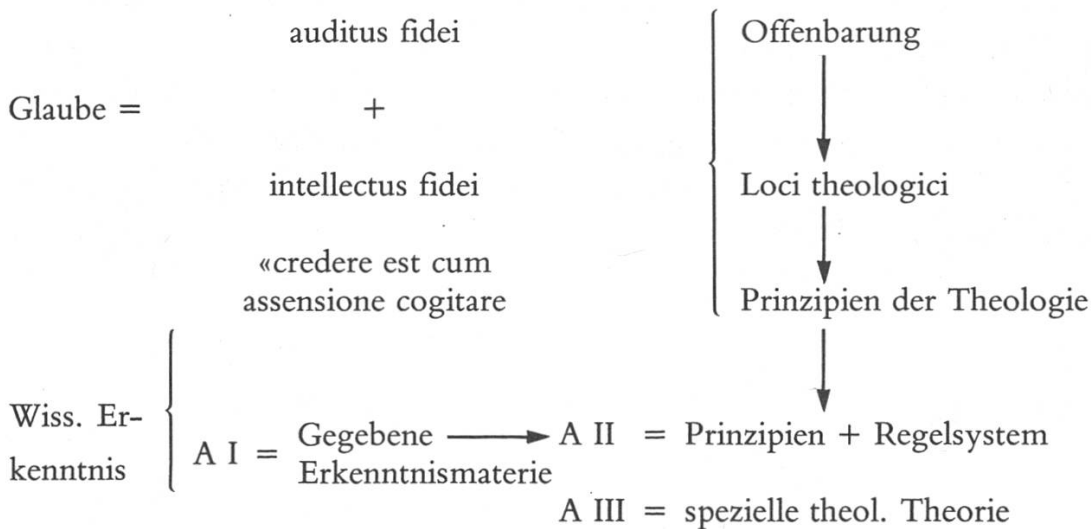
Theologie darf sich für alles interessieren, wiewohl sie dies nicht immer in wünschenswerter Weise tut. Seine spezifische Form erhält der theologische Diskurs durch die ratio qua der Betrachtungsweise und diese ist die der divinae revelationis. Folglich ist eine Theorie nur dann eine theologische, wenn sie diesen wesentlichen Bezug auf die Positivität des Glaubens realisiert, d. h. alles «im Lichte der Offenbarung» betrachtet.

Nun darf man sich hier aber nicht zu einer vorschnellen Identifikation von A II und Offenbarungswahrheit hinreißen lassen, denn auch in der Theologie fallen die richtigen Ideen nicht vom Himmel, sondern kommen genau aus der theoretischen Praxis, die wir hier beschrieben haben. Die Instanz A II, die die Theologizität des theologischen Diskurses ausmacht, wird aus den Erkenntnisquellen, den loci theologici, nämlich erst durch einen eigenen Reflexionsakt gewonnen. Dieser Akt ist identisch mit dem Schritt, der zur Auffindung der Quellen überhaupt führt. Man nennt ihn Glaube. Diese Doppelstruktur des Glaubens würde eine gründlichere Untersuchung verlangen, die ich hier jedoch nicht anstellen kann. Ich beschränke mich darauf, die beiden konstitutiven Momente zu nennen, die dabei nach Auffassung der klassischen Theologie die Reflexion leiten: auctoritas und ratio. Die Prinzipien vervollständigen sich zu A II durch Hinzutritt des Regelsystems, das ihre Handhabung festlegt.

Die so konstituierte A II erzeugt nun eine spezielle theologische Theorie A III, je nachdem von welchem Erkenntnisobjekt A I sie ausgeht. Entfaltet A II z. B. den in den articuli fidei gegebenen Gehalt, so entsteht als A III das Lehrgebäude der klassischen Dogmatik. Nimmt man als A I die gesellschaftliche Instanz des Politischen, so erhalten wir eine politische Theologie oder eine Theologie der Befreiung. Die spezifische theoretische Leistung der Theologie der Befreiung liegt dabei z. B. darin, ausgehend vom politischen Befreiungsbegriff (in A I) mit Hilfe des Erlösungsgedankens (aus A II) eine Theorie der Einheit von Befreiung und Erlösung (A III) zu machen. Im übrigen erfüllt z. B. die Definition der Theologie der Befreiung von G. Gutierrez in geradezu auffälliger Weise das hier erarbeitete Strukturmodell von Theologie als theoretischer Praxis, wenn es bei ihm heißt: Theologie der Befreiung ist «kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis im Lichte des Glaubens»³⁶.

³⁶ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Lima 1971, S. 31.

Zusammenfassend erhalten wir damit folgendes Strukturschema für Theologie als theoretische Praxis:



Wir können also sagen, daß die theologische Erkenntnisleistung darin besteht, daß eine zu A II ausgearbeitete Positivität des Glaubens eine Erkenntnismaterie A I in eine theologische Erkenntnis A III umwandelt.

4. Ergebnisse:

a) Die Ableitung der Struktur theoretischer Praxis erklärt sehr gut, warum und in welcher Weise theologische Erkenntnislehre eine Metatheorie ist.

b) Ausgehend von der Kategorie «Zeichen der Zeit» läßt sich für die theologische Topik eine neue analytische Qualität gewinnen, womit deutlich wird, warum es sich um eine Quelle von Erkenntnis und nicht nur um eine bloße Archivierung von Themata handelt. Gleichzeitig wird sichtbar, warum die Zeichen der Zeit den Ausgangspunkt für eine neue Art, Theologie zu treiben, bilden.

c) Die Strukturanalogie zwischen theologischer Erkenntnis und theoretischer Praxis im allgemeinen gestattet es nicht nur, die theologische Erkenntnisleistung präzise zu benennen, sondern liefert auch ein Kriterium für die Wissenschaftlichkeit der Theologie.

d) Die Re-lecture eines Stückes der klassischen Theologie vom Standpunkt einer marxistischen Erkenntnistheorie aus zeigt, daß die theologische Perspektive dabei keineswegs verlorengeht, sondern daß sie ihren Blickwinkel noch bedeutend zu vergrößern vermag. Dabei werden alte Denker wieder lebendig und nützen den Lebenden, was etwas anderes ist als heutiges Denken auf scholastische Distinktionen zu reduzieren. Dies wäre allerdings nicht mehr, als daß Tote ihre Toten begraben (vgl. Mt 8,22)³⁷.

³⁷ Ich beziehe mich hiermit auf das Schlußwort von G. SÖHNGEN in seinem Buch «Philosophische Einübung in die Theologie», S. 137.