

# Die Logik des Rationalismus und die Kirche

Zu einer neuen Arbeit über die Ekklesiologie der Aufklärungszeit

Von Josef Rief

„Im 17. Jahrhundert war in der Gesellschaft noch ein orthodoxes Ideal in Geltung: wer sich ihm nicht unterwarf, galt als ‚libertin‘. Im 18. Jahrhundert waren aus diesen ‚libertins‘ die ‚Philosophen‘ geworden; wie schon Spinoza . . . forderten sie, daß das öffentliche, soziale Recht jedem positiven Dogmatismus fernbleiben solle, da die Religion der privaten Sphäre der Person zugehöre“.<sup>1</sup> Man bräuchte diesen Sätzen keine größere Beachtung zu schenken, wenn sie nicht als das heute mögliche und eigens für das „Handbuch der Dogmengeschichte“<sup>2</sup> verfaßte Urteil über die „Ekklesiologie“ der Aufklärungszeit ausgegeben und außerdem noch dadurch unterstrichen würden, daß sie in ebendiesem Handbuch einen nur knapp drei Seiten umfassenden und dazu erstaunlich schematisierenden Artikel eröffnen, der kaum etwas erkennen läßt von jener Aufklärung, die den Offenbarungsglauben nicht nur in Frage stellte, sondern auf gestellte Fragen auch theologisch schöpferisch und weiterführend zu antworten verstand.

Nun ist aber eines unbestreitbar: Man verbaut sich den Zugang zu der als Aufklärung bezeichneten Epoche, wenn diese Bezeichnung zugleich und von vorneherein schon als Werturteil verwendet wird mit der Intention, diese Epoche als Fehlentwicklung zu charakterisieren. In zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen ist dieser eigenartig hartnäckige Vorbehalt gegenüber den Denkansätzen und Systemversuchen in der Moraltheologie zwischen 1750 und 1850 bereits weitgehend abgebaut worden. Erst in der jüngsten Vergangenheit hat M. Oepen der respektablen Reihe von Abhandlungen, die dem adäquaten Verständnis der Aufklärungsmoral dienen wollen, eine neue, sehr aufschlußreiche Studie über die Moraltheologie des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778) hinzugefügt.<sup>3</sup> Einmal mehr wird in ihr der über-

<sup>1</sup> Theologisch gewendet, bedeuten diese Sätze: „Das Individuum wird, von der Autorität des Dogmas befreit, zumindest in den Belangen des öffentlichen Lebens der Vernunft anheimgegeben. Die Religion selbst soll human und vernünftig sein; ihr Ziel ist die ‚educatio hominis ad genuinam morum honestatem‘. Die Kirche wird als die Sachwalterin der Mittel für eine hochstehende Moral vermöge der Lehre und der Sakramente angesehen.“

<sup>2</sup> Siehe Yves Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk. (Freiburg-Basel-Wien 1971) III/3d, 77–80; bes. 78.

<sup>3</sup> Der Titel der Untersuchung lautet: Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik

zeugende Nachweis erbracht, daß es in der Moralthologie der Aufklärungszeit auch, und zwar nicht nur am Rande, die „Bestrebungen . . . um eine spezifisch theologische Methode“ gibt, das heißt eine Methode, „die sich dem Anspruch der Offenbarung an die Theologie verpflichtet weiß“.<sup>4</sup> Ergebnisse dieser Art nötigen zu der Einsicht, daß die Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts auf die kirchliche und theologische Tradition der nachfolgenden Zeit nicht einfach nur einen verderblichen Einfluß ausgeübt hat.

Zu dieser Einsicht führt auch die von Leo Scheffczyk angeregte und betreute Untersuchung Philipp Schäfers mit dem Titel: „Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit“.<sup>5</sup> Sie wurde im Sommersemester 1973 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen.

Philipp Schäfer, der sich bereits mit seiner theologischen Dissertation in die philosophischen und theologischen Fragestellungen der Übergangszeit von der Aufklärung zur Romantik<sup>6</sup> eingearbeitet hatte, konnte sich zunächst inspirieren lassen von jenen Autoren,<sup>7</sup> die – im Unterschied zu den radikalen Verurteilern der Aufklärungstheologie – längst schon der verbreiteten Vorstellung entgegengetreten waren, als hätte die Aufklärungstheologie eine bereits vorhandene und ursprünglich dogmatische Ekklesiologie degradiert und verdünnt. Im Fortgang seiner Untersuchung aber wurde es ihm zur Gewißheit, daß die Aufklärung der Weiterentwicklung der Ekklesiologie nicht nur nicht hinderlich war, sondern vielmehr „die Kräfte und Motive“ erst bereitstellte, „die . . . zur Ausbildung der Ekklesiologie und ihrer Aufnahme in den Zusammenhang der Erlösungslehre innerhalb der Dogmatik führten“.<sup>8</sup>

Der Weg, auf dem Philipp Schäfer diese Erkenntnis zuwuchs, führte durch theologisch teilweise recht wegloses Gelände. So konnte er bei den Einzelheiten nicht verweilen und mußte es sich auch versagen, an die vielen Autoren, denen er begegnete, methodisch nur jene Fragen zu richten, die nachweislich *ihre* jeweiligen Fragen waren. Angesichts seines Vorhabens, das der systematischen Theologie verpflichtet war und der Ortung einer möglichen Lehre von der Kirche in der Aufklärungstheologie gelten sollte, blieb ihm keine andere Wahl, als sich mit *seinen* Fragen einen Weg zu bahnen. Im Umgang mit seinen Gewährsleuten mußte er sich an jene Aussagen halten, in denen von der Kirche ausdrücklich die Rede war, und darauf

und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778). Werl (Westf.) 1973. (Franziskanische Forschungen, herausgegeben von V. Heynck und J. Kaup, 25. Heft).

<sup>4</sup> Ebd. 18.

<sup>5</sup> München 1974. (Münchener theol. Studien, herausgegeben von Kl. Mörsdorf, W. Dürig, G. Schwaiger. II/42).

<sup>6</sup> Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik, dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer. Göttingen 1971. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 3).

<sup>7</sup> Joseph Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. Aschaffenburg 1927; Joseph Ratzinger, Art. Kirche, in: LThK VI<sup>2</sup> 174.

<sup>8</sup> Kirche und Vernunft 4.

bedacht sein, durch „eine anschließende Analyse des Zusammenhangs und der Argumentation . . . die Bedeutung der Kirche für die Theologie (zu erschließen“.<sup>9</sup> Man kann nicht bestreiten, daß dieses Vorgehen schematisch wirkt, man muß aber gleichzeitig zur Kenntnis nehmen, daß es für die Ziele der Untersuchung voll ausreichte – freilich nicht zuletzt auch deswegen, weil sich Philipp Schäfer über sein methodisches Vorgehen fortwährend selbstkritisch Rechenschaft gegeben hat.

Mit den Fragen, die er an die von ihm sorgsam ausgewählten Theologen der Aufklärungszeit stellte, konnte Philipp Schäfer inhaltlich folgendes erheben:

- 1) Auch wenn die Aufklärungstheologie – etwa aufweisbar bei Eusebius Amort (1692–1775) und Hermann Schollner (1722–1795) – die Frage nach der Kirche nicht ausdrücklich stellte, so war die Kirche doch implizit Gegenstand theologischen Fragens, weil die Verwirklichung der *wahren* christlichen Religion das Hören auf die *wahre* Kirche zur Selbstverständlichkeit machte (S. 13–37).
- 2) Auch für den Theologen, der der Vernunft in Sachen des Glaubens zu ihrem Recht verhelfen wollte, ergab sich die Frage, wie er dieses seines Offenbarungsglaubens gewiß werden könnte. Denn von Offenbarung zu reden ist auch für den zur Vernunft erwachten Menschen der Aufklärung nur sinnvoll, wenn die Offenbarung nicht als selbstverständliche Vernunftwahrheit erwiesen werden kann. Theologen wie Martin Gerbert (1720–1793) und Dominikus Schram (1723–1797), die sich gegen diese Logik nicht sperrten, mußten also notwendig fragen, welche der *Vernunft zugängliche Wirklichkeit* dem Menschen in seinem übernatürlichen Offenbarungsglauben Sicherheit geben könne. Die Antwort, die aus dem Geist der Zeit sich nahelegte, lautete: Eine lebendige Institution, die Einheit gewährt, mit der nötigen Autorität ausgestattet und in Fragen der Religion kompetent ist, d. h. die Kirche (S. 39–80).
- 3) Für diejenigen, die der Kirche keine oder nur eine eingeschränkte heilsvermittelnde Rolle zuerkennen wollten, weil der radikale Autonomiegedanke der Aufklärungszeit diesen Schritt nicht als vernünftigen Schritt zuläßt, mußte das Heil von der eigenen moralischen Qualität kommen. Dieser Vernunftbegriff rückte ein Christentum ohne Kirche ins Blickfeld des theologischen (Wunsch-)Denkens, aber gleichzeitig endete er in der Unmöglichkeit, das Christliche zu identifizieren. In diesem Zusammenhang nennt Philipp Schäfer drei Theologen: den streitbaren Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823), den zeitweilig als Kriminalrichter tätigen Felix Anton Blau (1758–1819) und den in den Revolutionswirren guillotinierten Eulogius Schneider (1756–1794), der unter anderem auch als Ankläger beim Revolutionstribunal tätig gewesen war und in dieser Eigenschaft etwa dreißig Personen auf das Schafott gebracht hatte (S. 81 bis 102).

<sup>9</sup> Ebd. 7.

- 4) Jene Theologen, die – wie Benedikt Stattler (1728–1797), Sigismund Storchenaus (1751–1797), Matthias von Schönberg (1732–1792) oder Simpert Schwarzhueber (1727–1795) – einem rationalistischen Verständnis der Vernunft huldigten und auch noch die vom Glaubensakt gar nicht trennbare Glaubensgewißheit von der alles beweisenden Methode des Demonstrierens erwarteten, mußten sich bei einem Unterfangen wiederfinden, das sie mit ihrem eigenen Denkansatz, d. h. ihrer eigenen Vernunft, in Konflikt brachte. Denn „einerseits erscheint sie (d. h. die Vernunft) als das stolze Vermögen des Menschen, das die Wirklichkeit aus sich durchschaut und den Menschen an die Schwelle des Heiligtums führt . . . Andererseits muß sie dieses Heiligtum als ihr unzugängliche, übernatürliche Gegebenheit anerkennen, in dem sie nichts mehr zu sagen hat“.<sup>10</sup> Mit anderen Worten: Die isolierte Vernunft scheitert. Falls sich der Mensch zum Offenbarungsglauben entschließt, vollzieht er einen Schritt, der nur dann als vernünftig aufweisbar ist, wenn das Christentum durch eine autorisierte Institution überliefert wird (S. 103–151).
- 5) In dem Maße, wie das rationalistische Vernunftverständnis Gegenstand der Kritik wurde, stellte sich etwa bei Stephan Wiest (1748–1797), Beda Mayr (1742–1794), Ildephons Schwarz (1752–1794) und Bernardin Baur (1752–1792) die Erkenntnis ein, daß der Offenbarungsglaube nur dann zu seinem wirklichen Recht kommen und in seiner Eigenart respektiert werden kann, wenn die Kirche selbst als Offenbarungswirklichkeit anerkannt wird. Der rationalistische Ansatz im Vernunftverständnis läßt keinen Raum für den übernatürlichen Charakter des Offenbarungsglaubens. Dasselbe gilt, wenn die Kirche als bloße Lehranstalt verstanden wird. Raum für den Offenbarungsglauben gibt es nur unter der Voraussetzung, daß „die Kirche . . . als die autoritative, lebendige Regel“ erscheint, „die uns die Gewißheit der Offenbarung Gottes vermittelt“ (S. 167–168).
- 6) Diese Rolle der Kirche in der Heilungsvermittlung aber nötigte dazu, ihr Wesen und damit auch die Gliedschaft der Glaubenden neu zu durchdenken. Theologen wie Engelbert Klüpfel (1733–1811), Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820), Marianus Dobmayr (1753–1805) oder Franz Oberthür (1745–1831) kamen zur Erkenntnis: Auf nur theoretischem Weg war das Problem Offenbarungsglaube und Kirche nicht lösbar. Die Lösung des Problems mußte gesucht und gefunden werden in jenem Verständnis, in dem die Kirche als sichtbare Darstellung der Offenbarung erscheint und Basis der Theologie ist. „Die Theologie muß die Kirche und ihre Geschichte als Quelle ihres Erkennens annehmen.“<sup>11</sup> Die Vernunft ist zu begreifen als vernehmende Vernunft (S. 207–268).

Die Art des Fragens, die dem Theologen der Aufklärungsepoche durch den Vernunftoptimismus seiner Zeit aufgenötigt wurde, eröffnete also, wo immer der Glaube an die Offenbarung Gottes ernst genommen wurde, neue Perspektiven am Offenbarungsglauben selber. So gesehen hindert nichts

<sup>10</sup> Ebd. 150.

<sup>11</sup> Ebd. 263.

daran, Philipp Schäfers Untersuchung als Beitrag zum Verständnis der lebendigen Überlieferung zu betrachten.<sup>12</sup>

Das Ergebnis verdient Beachtung: Im Blick auf die Geschichte und Überlieferung der Kirche nahmen die Theologen der Aufklärungszeit die Auseinandersetzung mit dem neuen Vernunftverständnis auf; genau diese Auseinandersetzung mit der autonom verstandenen rationalistischen Vernunft führte „zu einem neuen Verständnis der Bedeutung der Kirche für die Theologie und der Stellung der Kirche im theologischen System“.<sup>13</sup>

Niemand wird nach der Lektüre der Untersuchung Philipp Schäfers behaupten, daß diese Auseinandersetzung nur in der Gestalt der Abwehr sogenannten aufklärerischen Gedankengutes erfolgt ist. Mit dieser Erkenntnis werden dann aber erneut Gedanken und Thesen zur Diskussion gestellt, die ähnlich schon von Andreas Kraus<sup>14</sup> und Hans Graßl<sup>15</sup> in die wissenschaftliche Öffentlichkeit getragen worden sind. Es sind Gedanken und Thesen, die dazu nötigen, Aufklärung – ganz im Sinne Franz Xaver Linsenmanns<sup>16</sup> – nicht als notwendiges Verhängnis, sondern als sittliche Verpflichtung zu verstehen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, ist die Habilitationsschrift Philipp Schäfers über ihre theologiegeschichtliche Bedeutung hinaus eine eindringliche Aufforderung an die Gegenwartstheologie, die Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit in einer der theologischen Tradition angemessenen Weise zu führen. Wenn Philipp Schäfer mit seiner Grundthese recht hat, dann bewirkt diese ins Grundsätzliche gehende Auseinandersetzung für die Kirche nicht Abbau und Zerfall und Schrumpfung, sondern auf weite Sicht gesehen Wachstum und Klärung und Standfestigkeit.

<sup>12</sup> Es scheint kein Zufall zu sein, daß die von Ph. Schäfer behandelte Epoche in ihrer theologischen Reflexion – nachweisbar etwa bei Johann Sebastian Drey – zu der längst bereitliegenden Formel von der lebendigen Überlieferung als Lebensäußerung der Kirche weitergedrängt wurde.

<sup>13</sup> Ph. Schäfer, *Kirche und Vernunft* 5.

<sup>14</sup> Andreas Kraus, *Vernunft und Geschichte*. Freiburg 1963.

<sup>15</sup> Hans Graßl, *Aufbruch zur Romantik*. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785. München 1968.

<sup>16</sup> Das ethische Problem der Aufklärung, in: *Gesammelte Schriften*, gesammelt und herausgegeben von A. Miller. Kempten-München 1912, 304–332.