

Magnus Striet

Ernstfall Freiheit

Arbeiten an der *Schleifung der
Bastionen*

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38159-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83159-1

Inhalt

Zur Einführung	7
I. Umstrittene Freiheit	29
<i>Biblische Aufklärungspraxis als Freiheitspraxis</i>	32
<i>Naturalistisch-deterministische Dauerversuchung – auch in der Theologie</i>	43
<i>Freiheit und objektive Norm. Eine erste Problem- anzeige</i>	49
<i>Freiheit – was ist das?</i>	53
<i>Nicht formal unbedingt, sondern der Stimme Gottes unterworfen</i>	65
<i>Und immer wieder: Woher kommt denn nun das Sollen?</i> <i>Eine zweite Problemanzeige</i>	75
<i>Gerechtigkeitssehnsucht, Gottespostulat – und die Härte des Theodizeeproblems</i>	84
<i>Apostolische Sukzession als Sündenfallkompensations- instrument?</i>	93
II. Normative Moderne, Luther und der Katholizismus – und der säkulare Rechtsstaat	99
<i>Nicht mit mir eins, nicht christlich</i>	101
<i>Katholische Identitätskonstruktionen und Luther als Projektionsfläche</i>	106
<i>Luther hat ein Problem</i>	110
<i>Menkes Luther</i>	115
<i>Luthers Karriere als Freiheitsheld</i>	118
<i>Luther historisieren – um der Freiheit willen</i>	122

<i>Katholische Vereinnahmungsstrategien Luthers – gegen die Freiheitsmoderne</i>	128
<i>Säkularer Staat, die Freiheit des Christenmenschen – und: eine Warnung vor der Religion</i>	131
Epilog	141
Literaturverzeichnis	151

Zur Einführung

Theologie kann nicht umhin, ins Grundsätzliche und auf das Ganze zielende Fragen zu stellen. Wer über Gott – präziser: über den Begriff Gott, denn Denken ist immer ein Denken in Begriffen, nachdenkt, ist dazu gezwungen, weil im Gottesbegriff seinem Anspruch nach ein Absolutes gedacht ist. Deshalb bleibt ein Gottesbegriff notwendig unterbestimmt, wenn er nicht in Relation gesetzt wird zu den Begriffs- und damit Wissenswelten, die das Bewusstsein auch bestimmen. Theologisch kann man nicht über einzelne Phänomene oder Sachverhalte reden, ohne sie am Ende in einen Gesamtzusammenhang, in die Gottesklammer zu bringen. Eigentlich kann man nur davor warnen, Theologe zu werden – diesen Anspruch einer Gesamtausdeutung dessen, was Welt ist, erhebt im System der Wissenschaften niemand mehr außer eben ihr, der Theologie, und auch hier wird dieser Anspruch nur noch von Ausnahmen erhoben: Ein Gutteil ist blind für die Ambitionen, die das Begriffskonzept Gott aus sich selbst heraus erhebt, ein anderer Teil betreibt Theologie nur noch als historische Wissenschaft. Ob es gut bestellt ist um die Theologie, wenn sie Gotteswissenschaft sein will, will ich nicht beurteilen. Ich werde zunehmend skeptisch.

Grundsätzlich, dies wollte ich mit meinen schroffen einleitenden Sätzen andeuten, kann ich es nur begrüßen, wenn Karl-Heinz Menke in seiner Streitschrift *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*¹ anmahnt, grundsätzliche Fragen zu

¹ Karl-Heinz Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?* Eine Streitschrift, Regensburg 2017. Seitenhinweise im Text bzw. Fußnoten

stellen, ja: er von der Theologie die „Beantwortung der Grund-satzfrage“ (10) einfordert. Und diese lautet für ihn, ob denn nun „die Freiheit wahr oder die Wahrheit frei“ (10) mache. Für Menke ist klar, wie diese Frage zu beantworten ist: Es ist die Wahrheit, die frei macht. Alles andere führt für ihn in den Subjektivismus, den Relativismus der Beliebigkeit. Man möchte ihm zustimmen. Wenn das Wort Wahrheit nur nicht so groß wäre. „Was ist Wahrheit?“, fragt Pilatus Jesus. Und in goldenen Lettern am Hauptgebäude der Freiburger Universität prangen bis heute die Worte *Die Wahrheit wird euch frei machen*. Nur, dass der Spruch nicht mehr ungebrochen die Überzeugung von der Identifikationsmöglichkeit der Wahrheit mit dem menschgewordenen Logos spiegelt, sondern für das im 19. Jahrhundert aufkeimende historische Bewusstsein steht.²

mit Verweis auf Menke und einfacher Angabe der Seitenzahl beziehen sich auf dieses Buch. Moraltheologisch fokussiert findet sich eine deutliche Kritik bei Stephan Goertz, Wider die Entweltlichung der Ethik, in: Herder Korrespondenz 71 (2017) 13–16.

² In Freiburg hat der Spruch eine besondere, universitätshistorisch pikante Note. Gerhard Kaiser, Die Wahrheit wird euch frei machen. Die Freiburger Universitätsdevise – ein Glaubenswort als Provokation der Wissenschaft, in: Ludwig Wenzler (Hg.), Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, Freiburg 2003 (= Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), 47–103, hat daran erinnert, dass das 1911 angebrachte „Christus-Wort ... den Neubau nicht unter das Evangelium“ gestellt habe, das Bibelwort vielmehr von einer Universität „unter dem Stillschweigen der Theologen“ „souverän angeeignet“ worden ist und der „die Theologie zum Fremdkörper in ihrem Organismus zu werden“ schien. Um so auffälliger sei dies, weil der Dogmatiker Carl Braig in seiner Antrittsvorlesung am 05. Juni 1894 sich gegen „Kants erkenntniskritische Destruktion der Metaphysik“ gewandt und „an der Beweisbarkeit des Theismus durch eine *Philosophia perennis*“ festgehalten habe (53). Aufgrund des Antimodernistenstreits stand die Theologie unter Verdacht, nicht frei zu sein in ihrer Wissenschaft, und inhaltlich ging der Streit schon damals um – Kant. Ich darf darauf verweisen, dass Martin Heidegger in der intellektuellen Verarbeitung seiner katholischen

Dass man Gründe dafür hat, so und nicht anders zu denken und zu handeln, ist klar. Selbst wenn jemand nicht so handelt, wie es seine Gründe ihm sagen, so hat er Gründe dafür. Das ist trivial. Und auch ist es trivial zu sagen, dass es im Bereich des Ethischen und der moralischen Selbstbestimmung Gründe bedarf. Habe ich diese nicht, praktiziere ich die reine Willkür. Aber wer bestreitet dies? Nicht, dass Gründe benötigt werden, sondern welche diese sind – und: woher ich diese bekomme, bildet den eigentlichen Kern des Problems. Die Freiheit macht nicht wahr, sondern es gibt ein Handeln aus Freiheit, das dann, wenn es frei sein will, Gründe für sich aufbringt. Andernfalls wäre es nicht frei, sondern unfrei. Oder aber man weiß, was die Wahrheit ist, und damit meint Menke die Wahrheit Gottes, die für mein Handeln bestimmend sein soll. Dann kann ich ihr folgen, präziser: Wenn ich meine Autonomie nicht hintergehen will, dann kann und darf ich ihr folgen, wenn ich nicht in einen Selbstwiderspruch mit mir gerate. Aber angenommen die Wahrheit Gottes, d. h. sein Wille ist es, dass Häretiker verbrannt werden müssen, kann ich, muss ich dies dann auch wollen?³

Prägung ebenfalls am Antimodernisteneid scheiterte, er fortan ganz in die Philosophie ging. Leider wurde er kein Kantianer. Ob die Geschichte der Universität Freiburg dann anders hätte geschrieben werden müssen, ist rein spekulativ.

³ Mir ist völlig klar, dass man diese Frage als hypothetische nur dann stellen kann, wenn man die Freiheit Gottes nominalistisch bestimmt, was bedeutet: Auch in Gott gibt es eine formale Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst, was gleichzeitig bedeutet, dass Gott sich nicht in unfreier Notwendigkeit vollzieht. Dass ich als Theologe, der die Lebenspraxis und das Zeugnis Jesu als die Inkarnation Gottes selbst ausdeutet, faktisch ausschließe, dass Gott das Böse tun oder auch fordern könnte, sollte klar sein. Man kann die Auseinandersetzung mit Menke in dieser Schrift auch als eine um die Leistungsfähigkeit nominalistischen Denkens lesen. Freiheitsentschieden wie ich bin, sehe ich hier philosophisch und theologisch ein Potenzial, das längst noch nicht ausgeschöpft ist.

Irgendwie – das Wort gebrauche ich nicht gerne, aber in diesem Fall schon, scheinen mir die Probleme komplizierter zu sein, als dies die von Menke formulierte Grundsatzfrage zum Ausdruck bringt. Aber sie lösen sich auch wieder auf, wenn gezeigt werden kann, dass Freiheit dem Menschen das Höchste ist und sie anzuerkennen auch Gott das Höchste ist, sie ihm unbedingt schützenswert ist. Dass dieses Freiheitsdenken nicht einem Neoliberalismus und einer Ellbogengesellschaft das Wort redet, sondern im Gegenteil aus diesem Denken Gerechtigkeitsforderungen resultieren bis dahin, dass die, die in Freiheit das Höchste erkennen, sich politisch zu engagieren haben, ist selbstverständlich. Freiheit ist entweder ein universeller Wert, dann gilt es, angesichts zum Himmel schreiender Ungerechtigkeit für sie einzustehen, oder aber sie ist kein Wert.

Gesetzt ist die „Streitschrift“ von Karl-Heinz Menke nicht nur, aber doch im Wesentlichen gegen Überlegungen, wie sie sich in der von Stephan Goertz und mir herausgegebenen Reihe „Katholizismus im Umbruch“ finden. Die dort versammelten Texte sind alles andere als rein historisch-soziologischer Natur, wie der Reihentitel ja auch vermuten lassen könnte. Sie beanspruchen vielmehr, neben einer genealogisch-historischen Analyse der Krise, in der sich der Katholizismus seit Jahrzehnten befindet, neue theologische Denkooptionen zu eröffnen. Wenn die von allen Seiten beklagte Krise überhaupt so neu ist. Von Anfang an war das Christentum ein krisengeschütteltes Phänomen, begleitet von harten Auseinandersetzungen um theologische Fragen und geprägt von Bildungsdefiziten, von einer Sprachlosigkeit in Glaubensfragen – von kryptischen Vorstellungen. Es hat sich immer wieder transformiert, neue Ritualpraxen gesucht und sich intellektuell umgebaut. Selbst das für es grundlegende Bekenntnis zur Sohnschaft Jesu war und ist auslegungsbedürftig. Es ist nicht anders denkbar, als dass sich die Kirche als Traditionsgemeinschaft in einem permanenten Transformationsprozess befindet. Allerdings könnte der gegenwärtige

ge, global ausdifferenzierte Katholizismus in einem sehr grundlegenden Transformationsprozess stecken. Die katholische Untergangsrhetorik insinuiert durchgängig die Vorstellung eines einstmals normativ geschlossenen Milieus⁴: ein Glaube, ein Katholizismus. Einen solchen Einheitskatholizismus hat es nie gegeben. Historisch betrachtet, geht die Figur *des* römischen Katholizismus, wie sie die mentale Struktur jedenfalls derer bestimmt, die sich überhaupt noch an Fragen wie den hier behandelten beteiligen, auf eine Neukonstruktion seiner Identität im

⁴ Solche geschichtsglorifizierenden Vergangenheitsfiktionen finden sich auch bei Menke, 69f: „Die These, dass ein getaufter Mann und eine getaufte Frau mit dem Ja-Wort auch dann das Sakrament der Ehe spenden, wenn sie selber nicht an die Sakramentalität ihres Ehebundes glauben, gründet in der schöpfungstheologischen Prämisse, Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes seien der Natur des Menschen so eingeschrieben, dass der Bund zwischen einem durch seine Taufe für immer mit Christus verbundenen Mann und einer durch ihre Taufe für immer mit Christus verbundenen Frau eo ipso Sakrament des unauflöselichen Bundes zwischen Christus und der Kirche sei. Dieser kirchenrechtlich festgeschriebene Automatismus mag in einer Zeit legitim gewesen sein, in der jedes getaufte Kind mit höchster Wahrscheinlichkeit (!, M.S.) glauben und beten gelernt hat.“ Der historische Nachweis für diese Behauptung ist erst einmal zu erbringen, und vor allem müsste dann noch nachgewiesen werden, dass die Menschen, die Menke historisch im Blick hat, so geglaubt haben, wie es seinem normativ aufgeladenen Begriff des Glaubens entspricht. Vgl. dagegen Arnold Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster ²2015; vgl. auch Christof Breitsameter, *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*, Freiburg 2017, der in einer breit angelegten Abhandlung zeigt, wie Liebeskonzepte historisch variieren. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, wie bezogen auf das romantische Liebesideal die „Semantik des wählenden Ich“ (109) erst aufkommen konnte, als die Identität eines Ich nicht mehr durch eine vorgegebene gesellschaftliche Ordnung hergestellt wurde. Der gesellschaftliche Wandel bedingt unterschiedliche Liebeskonzepte, nimmt Einfluss auf diese und produziert in der Moderne, die Freiheit in Liebesangelegenheiten zulässt, neue Probleme. Aber wer wollte deshalb diese Freiheit wieder missen?

historischen Prozess der Reformation und den Auseinandersetzungen mit den politischen und gesellschaftlichen Dynamiken im Gefolge der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert zurück. Seine Identitätsbildung wurde lehramtlich durch eine rabiate Abgrenzung von einem modernen, egalitäre Freiheits- und das heißt Selbstbestimmungsrechte garantierenden Menschenrechtsethos betrieben.⁵ Dass letztere damit noch lange nicht durchgesetzt waren, ihre Bedeutung politisch angesichts der menschenverachtenden Regime des 20. Jahrhunderts erst immer deutlicher global vor Augen trat, tut nichts zur Sache, wenn es um den epochalen Schritt geht, den dieses neu gewonnene Ethos in der Menschheitsgeschichte bedeutet.

⁵ So hat Pius IX. den Satz: „Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden“ (18.03.1861, Ansprache *Iamdudum cernimus*) bekanntermaßen nicht als selbst verordnetes politisches Programm aufgefasst. Er findet sich denn auch wieder im Syllabus verurteilter Irrtümer von 1864. Die Übersetzung ist dem lesenswerten Aufsatz von Arnold Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster ²2015; vgl. auch Christof Breitsameter, *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*, Freiburg 2017, 51–91, entnommen. Zum Wandel in der Einschätzung vgl. ebd., 53: „Die Sympathie, die Johannes Paul II. den Ideen der Revolution (von 1789 und damit den Menschenrechten, M.S.) bekundet, und die Gelassenheit gegenüber deren realer Erscheinung steht in schroffem Kontrast zu dem leidenschaftlichen Abwehrkampf der Päpste des 19. Jahrhundert gegen die Ideen von 1789. Die Revolution war das ungeheure Trauma der Kirche, prägend wie kein anderes seit der Reformation.“ Ob Johannes Paul II. auf der Theorieebene allerdings durchgehalten oder auch nur begriffen hat, worum es im Kern neuzeitlicher Menschenrechte geht, nämlich Autonomiefreiheit, ist eine andere Frage. Die Enzyklika *Veritatis splendor* lässt da Zweifel aufkommen. Vgl. auch weiter oben und FN 9. Zum Umgang des römischen Lehramtes mit den Menschenrechten vgl. überblickshaft Tamara Bloch, *Die Stellungen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215 (= Schriften zum Staatskirchenrecht; 41)*, Frankfurt 2008.

Restlos überwunden sind die Folgen dieser Antimodernismuspolitik bis heute nicht. Zwar verurteilt man die Menschenrechte nicht mehr, ganz im Gegenteil setzt man sich global entschieden für sie ein. Aber ich bin mir nicht sicher, ob überhaupt verstanden ist, dass es sich innerhalb des im historischen Prozess etablierten Menschenrechtsethos um Individualrechte handelt, die einzig und allein in der Würde der Person gründen. Und ob diese Würdebehauptung nicht einer historisch kontingenten, diskursiven Zuschreibung entstammt, ist auch noch zu diskutieren. Vieles spricht dafür. Aber allein deshalb muss man diese Praxis ja nicht relativieren. Nichts, was in seiner Genese rekonstruierbar ist, muss von selbstbestimmten Subjekten schon allein deshalb für null und nichtig erklärt werden. Ich werde im Verlauf meiner Überlegungen darauf zurückkommen.

Ich habe einen Moment gezaudert, dieses Büchlein zu schreiben – aber: Im Hintergrund der Debatte, auf die Menke reagiert, lodert die Frage *Wie hältst Du's mit der Moderne?*.⁶ Theologie-

⁶ Mir ist selbstverständlich bewusst, welche Einwände angesichts einer solchen, ungeschützten Verwendung des Modernebegriffs sofort erhoben werden. Von den einen wird auf die Ambivalenz der historischen Moderne hingewiesen, ihre Dialektik, die anderen vermerken den Eurozentrismus dieser Perspektive. Beides stimmt auch, aber ist für mich kein Argument, diese Debatte um einen normativen, gültigen und d. h. freiheitsaffirmativen Begriff der Moderne nicht dennoch anzunehmen. Gewalt haben alle Epochen produziert. Entscheidend ist die Frage, ob eine normative, d. h. an egalitären Menschenrechten interessierte Moderne nicht eine Möglichkeit von Ethik für die diskursive Selbstorientierung um den Begriff des Humanen in die Welt gesetzt hat, die nur um den Preis des Verrats an der Idee einer unbedingten Menschenwürde wieder aufgegeben werden darf. Deshalb halte ich auch den Begriff der „multiplen Moderne“ (Shmuel N. Eisenstadt) für unterkomplex. Auf der rein historisch-deskriptiven Ebene lässt er unter hermeneutischen Gesichtspunkten zweifelsohne etwas sehen. Global betrachtet, gibt es historisch, aber auch gegenwartsbezogen unterschiedlichste Modernen. Aber Konflikte sind immer normative Konflikte,

politisch und bezogen auf die Zukunftsgestalt des Katholizismus ist diese Debatte endlich zu führen. Dabei ist mit dem in seiner Verwendung schillernden Begriff der Moderne nicht nur eine stark von den europäischen Aufklärungs- auf Freiheit drängelnden Emanzipationsprozessen⁷ bestimmte historische Epoche gemeint. Es ist der Prozess des radikalen Sich-Bewusstwerdens der Begrenztheit menschlichen Bewusstseins und von der Geschichtsgebundenheit allen menschlichen Denkens, der sich in dem Begriff der Moderne widerspiegelt, wie er hier Verwendung findet. Man kann auch sagen: Was das Bewusstsein als Vorstellungen bestimmt, ist das, was die Vernunft innerhalb ihrer Möglichkeiten und Grenzen als Vorstellungen und empirisch nachhaltig gesichertes Wissen zu generieren vermag – nicht weniger, aber auch nicht mehr, und vor allem ist sie sich darüber im Klaren, *dass* dies so ist.⁸ Nicht in Platos ewigem

und sie sind deshalb, weil es in ihnen um die Geltung von Menschenrechten geht, auch auszutragen.

⁷ Meine Perspektive ist stark von diesen Prozessen und d. h. vor allem von ihnen bezogen auf die Frage, wie Menschen leben dürfen, normativen Vorstellungen bestimmt. Soziologisch ist nicht zu erwarten, dass sich der Katholizismus als die eine homogene Größe entwickeln wird; er ist ein ausdifferenziertes, keineswegs einheitliches Gebilde, er war dies immer – und er wird dies auch immer sein. Aber so wie das Bekenntnis zur Inkarnation Gottes selbst dann doch einheitsstiftend ist und seine Identität sicherlich immer auch darüber konstituiert wird, dass gemeinsam Zeugnis von der Bedeutung dieses Gottes abgelegt wird, man gemeinsam Kirche ist, so setze ich auf eine Kirche der Zukunft, in der auch das Selbstbestimmungsrecht der Freiheit durch sich selbst gemeinsam geteilt wird.

⁸ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Gescheiterte Moderne?*, in: ders., *Zur Rehabilitierung des *animal rationale**. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt 1992, 431–446, 441f: „Das Projekt Moderne, dem die Modernitätskritiker schrankenlos Subjektivismus vorwerfen, ist in jedem Fall schon ein Indikator moderner Subjektivität ...“. Schnädelbach weist darauf hin, dass eine „Voraussetzung von Modernität in diesem Sinn ... die spürbare Schwächung der zuvor mit Selbstverständlichkeit geltenden Traditionen“ gewesen sei, die um 1850 herum mit der „Reflexivität aller Kulturbereiche“ an-

Ideenhimmel macht sich das Bewusstsein der Moderne fest, auch nicht in einem erhabenen Gefühl, das meint, die nachdenkliche Reflexion überspringen zu können⁹, sondern in der nervösen Frage, was warum mit welchen Gründen gelten dürfte. Und dass es historischen Wandel gibt, die Vorstellungswelten vergangener Generationen andere waren als die der Gegenwart, dass es historische Ungleichzeitigkeiten gibt, konnte auch nicht verborgen bleiben. Unter der Bedingung des historischen Bewusstseins aber muss es notwendig zu einer Differenzierung von Genese und Geltung kommen. Was als Wissensformation und Vorstellungswelt aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreicht, kann gelten, kann Potenzial für die Gegenwartsorientierung bieten, muss es aber nicht. Selbst denken und am

gehoben habe, sprich: Man denkt historisch, weil man in einer reflexiven Weise darum weiß, dass alles in geschichtlichen Prozessen geworden ist. Normativ kriterienlos wird man darüber noch lange nicht, zumindest solange nicht, wie man sich als vernünftig will: „Gerade in der *Selbstkritik* zeigt die Vernunft, daß sie existiert.“ (446) Dass eine solche, pluralitätstaugliche und freiheitskonforme, aber zugleich auch dauernde herausfordernde gesellschaftliche Moderne als anstrengend erfahren werden kann, weil sie in einem dauernden Aushandlungsprozess existiert, ist deren Kehrseite. Indizien hierfür gibt es seit geraumer Zeit. Auf dem religiösen Feld lässt sich wohl vor diesem Hintergrund längst ein Angebot von Entlastungsstrategien beobachten, die darin übereinkommen, einfache Antworten zu bieten.

⁹ Vgl., wenn auch einer anderen historischen Problemkonstellation zuzurechnen, die diesbezüglichen nachdenklichen Bemerkungen Kants in seiner Schrift *Von einem neuerdings wieder erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 420: „Der Ton des Besitzers dieses (auf Gefühl beruhenden, M.S.) wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein: denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet sich auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nötigt unvermeidlich zur Mäßigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmaßung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehören, kann nicht berechtigten, mit ihr den Philosophen zu machen.“

Ende auch selbst entscheiden zu müssen, ist das Schicksal, das die Moderne den Menschen auferlegt. Aber dieses Schicksal ist auch seine Chance.

Menke erneuert in seiner „Streitschrift“ nichts weniger als den Modernismuskritik, den das römische Lehramt beginnend mit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und weit bis in das 20. Jahrhundert hinein gegen die Theologen erhob, die sich auch nur vorsichtig dem Denken der neueren Zeit annäherten.¹⁰ Dem soll nicht unwidersprochen bleiben. Genauer: Wenn tatsächlich eine „von Kants Agnostizismus und Immanentismus bestimmte Theologie“ (16)¹¹ immer noch der lehramtlichen Modernismuskritik verfiel, von der ich bisher dachte, sie gehörte inzwischen zu den peinlichen, längst abgeschlossenen Kapiteln der katholischen Kirche, so kann ich nur sagen: nun gut: Dann bin ich Modernist. Aber mit guten Gründen. Und in einem ethischen Relativismus, dem alles gleich gültig ist, endet jedenfalls das von mir vertretene Freiheitsdenken nicht.

Philosophisch komme ich nur bis zum *denkmöglichen* Gott. Der gedachte Gott, und jeder Begriff von Gott, der das Bewusstsein des Menschen bestimmt, ist ein vom Menschen gedachter Begriff, kann existieren, aber er muss nicht existieren. Menke hingegen meint, wie sich zeigen wird, *sola ratione* bis zum wirklichen Gott vordringen zu können – d. h. aber übersetzt: Wer nur bis zum Begriff des möglichen Gottes kommt, nicht den existentiellen Überschritt zum wirklichen Gott macht und dessen präzise beschreibbaren Anforderungskatalog an den Menschen einsieht, hat nicht zu Ende gedacht beziehungsweise

¹⁰ Zur Modernismuskritik vgl. Peter Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt 2009; Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007.

¹¹ Menke zitiert ohne Abgrenzung das von Papst Pius X. promulierte Dekret *Lamentabili* (03.07.1907).

verweigert sich, die Wirklichkeit Gottes anzuerkennen, wegen des sündhaften Gebrochenseins der Vernunft. Hier liegt der Kern des Modernismuskritik. Der wirkliche Gott aber, den Menke vor Augen hat, ist nicht der Gott der Autonomiefreiheit des Menschen. Dieser Gott ist der Gott von *Veritatis splendor*, der vielleicht aufschlussreichsten Enzyklika Johannes Pauls II. Hier wird nicht das Recht der Person betont, sondern immer wieder das Recht der Wahrheit auf den Menschen.¹² Was Wahrheit ist, d. h. das Wissen um den Gott, der Anspruch auf den Menschen erheben darf, scheint festzustehen. Wobei der Anwendungsbereich der Wahrheitsansprüche de facto schon sehr auf individualmoralische Bereiche begrenzt zu sein scheint.¹³ Die Instanz aber, in der gewusst wird, wie es zu leben gilt, ist – das Lehramt. Wer dem nicht folgt, ist – schroffer geht es nicht, kein „Theologe“¹⁴.

¹² Vgl. hierzu die präzise Analyse von Stephan Goertz, Wem schulden wir Achtung? Ansätze katholischer Genderethik, in: Katharina Klöcker u. a. (Hg.), Gender – Herausforderung für die christliche Ethik, Freiburg 2017, 93–111. Meinem Freund Stephan Goertz verdanke ich auch Einsichten, die hier nicht mit Sorgfalt gewürdigt werden konnten, die seiner Akribie in der Rekonstruktion und Abwägung von Argumentationsbeständen angemessen gewesen wäre.

¹³ Ich kann es nicht abschließend beurteilen, aber Fragen sozialetischer Natur gibt es meiner Kenntnis nach bei Menke nicht.

¹⁴ Theologe ist man nur „unter der Voraussetzung“, dass man „die durch Christus zugänglich gewordene und von der apostolisch verfassten Kirche gelebte Wahrheit affirmiert, bevor er sie mit den Methoden der wissenschaftlichen Kritik reflektiert. Wo Theologie in dem Sinne ‚unabhängig‘ sein will, dass sie selbst bestimmt, was wahr ist, bastelt sie sich ihren eigenen Gott.“ (99) Ich stimme Menke in dem Punkt zu, dass eine methodisch nur noch historisch, philologisch, archäologisch, soziologisch oder auch psychologisch agierende Theologie keine Theologie mehr ist. Aber Menke baut hier einen Popanz auf. Selbstverständlich will – zumindest ich – Theologe sein, nur: Wer ein wenig historisch denkt, wird sehr schnell anerkennen, dass so einfach nicht zu entscheiden ist, was denn nun durch Christus zugänglich geworden ist. Wenn Menke der apostolischen Tradition einen

Ich bin skeptisch, und dies nicht nur in dem Punkt, wie gewiss Gott überhaupt ist und ob das Lehramt in seiner Geschichte nicht schon gewaltige Wechsel in seiner Positionsbestimmung in theologischen und ethischen Fragen durchgemacht hat, sondern mehr noch in der Frage, ob der Mensch nicht bessere Gründe dafür haben sollte, wenn er einer Autorität folgt. Und nenne sich diese auch Gott. „Kein Mensch hat bei Kant das Recht zu gehorchen“¹⁵, so hat Hannah Arendt mit der nötigen Schärfe formuliert, und das bedeutet bezogen auf den möglicherweise als Forderung erlebten Gottesgehorsam: Kann der Mensch dem von ihm geglaubten Gottesimpera-

ungebrochenen Wahrheitszugang unterstellt, was er offensichtlich tut, so predigt er nicht weniger als eine Normativität des Faktischen, die ein reines Phantasieprodukt darstellt angesichts der historisch offensichtlichen Variabilität lehramtlicher Äußerungen. Überhaupt ist augenfällig, dass Menke eine Rhetorik selbstgewisser moralischer Überlegenheit betreibt: Man „muss nur ehrlich auf die eigene Schwäche schauen, um festzustellen: Wenn ich selbst bestimmen kann, was der Inhalt des Gesetzes meiner Freiheit (der Anerkennung anderer Freiheit) ist, wird die Wahrheit zum Spielball meines Interesses oder Nutzens. Und umgekehrt: Wenn ich mich mit der Anstrengung meines kritisch fragenden Verstehens an die Wahrheit Gottes binde, die durch Christus und in der mit ihm kommunizierenden Kirche zugänglich wird, binde ich mich an den Ursprung und Grund meiner Freiheit.“ (99) Übersetzt heißt dies, wer Menke nicht in dem folgt, was er für zu leben angemessen hält, schaut einfach nicht ehrlich auf die eigene Schwäche, strengt sich nicht an zu verstehen, was die Wahrheit Gottes ist. Mangelnde Ehrlichkeit verbindet sich mit der mangelnden Anstrengung des Begriffs, schärfer: Ersteres scheint die Ursache von letzterem zu sein. Dummheit ist also Folge des Sündenfalls, ja: Dummheit ist letztlich die Folge mangelnder Ehrlichkeit vor sich selbst, und sie selbst durch Christus nicht einfach zu überwinden, so tief sitzt die Sünde: Darauf muss man erst einmal kommen. Hermetischer, andere würden vermutlich formulieren: selbstgewisser kann man nicht denken.

¹⁵ Hannah Arendt/Joachim Fest, Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe, Hg. v. Ursula Ludz und Thomas Wild, München/Zürich 2013, 44.