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: 29 (1982)

Heft: 3

Artikel: Pluralismus und Christentum

Autor: Lindgens, Godehard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761409

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GODEHARD LINDGENS

Pluralismus und Christentum

Studie zur katholischen Theorie über das Verhältnis von Pluralismus und Wahrheit

I.

Oswald von Nell-Breuning befaßt sich in der Besprechung meines Buches[1] mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zum modernen Pluralismus. Dabei geht es wesentlich um den Begriff von Wahrheit. Nach seiner Meinung schließen sich Pluralismus und katholische Wahrheit gegenseitig aus. Denn im Verständnis von Pluralismus «lassen Weltanschauungen sich ebenso wie Werte am Maßstab der Wahrheit nicht messen; unter dieser Rücksicht verdiene keine den Vorzug»[2]. Nell-Breuning bezieht sich auf den von mir beschriebenen «normativen Pluralismus», der keine Wertneutralität und noch weniger Wertnihilismus bedeute, «vielmehr müsse ein Mindestmaß oder ein Kernbereich von Werten von allen als verbindlich anerkannt sein»[3]. Zentraler Wert des normativen Pluralismus ist «die in der ‹Gewissensfreiheit› ... gründende *Menschenwürde*»[4]. Dennoch meint Nell-Breuning, daß der normative Pluralismus «nicht die Position des Konzils» sei, «für das die Wahrheit unverrückbares Kriterium ist und bleibt»[5].

Aufgabe dieser Studie soll es sein, eine Verbindung zwischen katholischer Wahrheit und modernem Pluralismus herauszuarbeiten

[1] G. LINDGENS, Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Stuttgart 1980.

[2] Oswald VON NELL-BREUNING in: Stimmen der Zeit, Heft 2 (1981), S. 142.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

[5] Ebd.

und die These zu stützen, daß die katholische Kirche seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil «pluralistisch sein möchte», wie es Norbert Lohfink formuliert hat, der dann zu der in meinem Buch aufgestellten These kritisch anmerkt: Ob sie «in ihrer schlichten Monumentalität zutrifft, ist eine andere Frage»[6]. Das deckt sich zum Teil mit der Schlußbemerkung in der Besprechung meines Buches durch die Herder-Korrespondenz, wenn gesagt wird: «Offen bleibt ... die Frage nach einer genaueren Bestimmung des Begriffes ‹Pluralismus›, den der Autor einerseits sehr eng mit dem Postulat ständiger Weiterentwicklung verknüpft, dessen Ausprägung in der Praxis aber vage bleibt»[7].

II.

Alexander Schwan, dem ich neben Ernst Fraenkel bei der Bestimmung des modernen Pluralismus am meisten folge und zu verdanken habe, hat nun neuestens das Verhältnis von «Pluralismus und Wahrheit» behandelt, wie der Titel seines Aufsatzes lautet[8]. Dort wird der Pluralismus als «ein Leitbegriff» beschrieben, der Wesenszüge in den Gesellschaften kennzeichnet, «die von den Folgen der Aufklärung und der bürgerlichen Revolution erfaßt wurden und die industrielle Revolution vollzogen haben, also primär West- und Mitteleuropa sowie Nordamerika»[9]. Diese Gesellschaften haben sich in der heutigen Zeit im wesentlichen zu einer pluralistischen Gesellschaft entwickelt, in der «Konkurrenzsituationen und Konflikte originär das Verhältnis der verschiedenartigen Kräfte (bestimmen)», seien sie «Parteien, Gewerkschaften, Unternehmensverbände, soziale Organisationen, Kirchen, wissenschaftliche Gesellschaften, Bürgerinitiativen oder was immer»[10]. Zur pluralistischen Gesellschaft gehört notwendigerweise die pluralistische Demokratie als gesellschaftliche und politische Ordnungsform, die «die vielen in der modernen Lebenswelt vorhandenen und wirkenden Kräfte – die

[6] N. Lohfink im Bayerischen Rundfunk, 28. Juni 1981, 8.00 Uhr.

[7] Herder-Korrespondenz, Heft 5 (1981), S. 266.

[8] A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit, Band 19 der Enzyklopädischen Bibliothek «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft». Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 143–211.

[9] Ebd. S. 146.

[10] Ebd.

differenten weltanschaulichen Richtungen, geistige Ideen, gesellschaftlichen Schichten, Gliederungen und Institutionen, wirtschaftlichen Interessen und Verbände, berufliche Rollen und Funktionen, politischen Gruppen, Parteien und Instanzen» ausdrücklich anerkennt und gutheißt und ihnen einen gesicherten Raum freier Entfaltung eröffnet, «und zwar sofern sie ihrerseits die staatliche, im Grundkonsens des ganzen Volkes oder der gewählten politischen Repräsentanten festgelegte verfassungsmäßige Ordnung bejahen und unterstützen oder zumindest respektieren»[11]. Der Pluralismustheorie geht es zentral, wie Schwan sagt, um die Analyse dieser pluralistischen Demokratie, wobei sie «empirische, struktursystematische und normative Elemente zu verknüpfen hat»[12]. Wir befassen uns in unserer Studie hauptsächlich mit den normativen Elementen dieser Pluralismustheorie, um den Zusammenhang von normativem Pluralismus und katholischer Wahrheit herauszustellen. Wenn katholische Wahrheit «*die* eine, absolute, autoritativ über alles gebietende Norminstanz»[13] ist und in diesem Sinne «*unverrückbares* Kriterium ist und bleibt»[14], dann scheint eine Verbindung von Pluralismus und katholischer Wahrheit ausgeschlossen. Sollte sich aber ergeben, daß katholische Wahrheit etwas anderes meint und die Wahrheitsaussagen der katholischen Kirche «jeweils endlich, geschichtlich, pluralistisch und relativ»[15] sind, dann könnte es eine sinnvolle Beziehung zwischen Pluralismus und Wahrheit geben. In dieser Hinsicht hält Alexander Schwan ein Zusammengehen von «christlicher Glaubenswahrheit und Pluralismus» für möglich, weil sich die katholische Kirche z. B. von «einem starr und intolerant gewordenen Wahrheitsanspruch»[16] gelöst und sich einem Wahrheitsbegriff genähert hat, den wir im Gegensatz zu einem theoretischen, abstrakten Wahrheitsbegriff als praktische, konkret gelebte und erfahrbare Wahrheit bezeichnen möchten. Wir versuchen nachzuweisen, daß die katholische Kirche seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein neues Verhältnis zum Pluralismus und zur pluralistischen Demokratie gefunden hat, das man als eine grundlegend neue Position bezeichnen muß. Nach Schwan haben gerade Johannes XXIII. und das Konzil

[11] Ebd. S. 147/148.
[12] Ebd. S. 147.
[13] Ebd. S. 152.
[14] S. Anm. 2.
[15] S. Anm. 8, S. 206.
[16] Ebd. S. 200.

«direkte inhaltliche Affinität des christlichen Glaubens und seiner Wahrheit zu den Prinzipien des Pluralismus aufgezeigt, so daß der Kirche und den Christen nicht weiterhin nur deren Respektierung abverlangt werden muß, sondern daß Kirche und Christen vielmehr ein verantwortliches, sich selbst verpflichtendes Engagement für deren Verfechtung und Verwirklichung übernehmen»[17].

Auch die Päpste nach Johannes XXIII. haben sich in ihrer Interpretation und Weiterführung des Vatikanum II an wichtigen Stellen zum Pluralismus bekannt. Dies möchte ich an einigen signifikanten Positionen darstellen, wobei ich mich hauptsächlich auf Äußerungen beziehe, die direkt oder indirekt vom Pluralismus sprechen.

III.

In seiner wohl bedeutendsten Enzyklika «Populorum progressio» (PP) äußert sich Papst Paul VI. zum Begriff des Pluralismus. Die Nummer 39 ist in der italienischen bzw. deutschen Übersetzung mit «Pluralismo legittimo» bzw. «Legitimer Pluralismus» überschrieben. Im allein authentischen lateinischen Text kommt das Wort nicht vor, es wird vielmehr umschrieben als «multiplicitas sodalitatum artes profitentium et collegiorum opificum», d. h. als die «Vielfalt der Berufsgenossenschaften und Arbeiterorganisationen»[18]. Die deutschen Übersetzungen interpretieren dies als «einen Pluralismus beruflicher und gewerkschaftlicher Organisationen»[19]. Offensichtlich scheuen sich die kurialen Latinisten, das lateinische Fremdwort «pluralismus» zu gebrauchen; später aber wird es Papst Johannes Paul II. benutzen, wohingegen die deutschen Übersetzer vor dem Fremdwort «Pluralismus» zurückschrecken und es als «Vielfalt an Methoden» übersetzen (s.u.). Das Adjektiv «legitim» in den Überschriften der Übersetzungen zu Nummer 39 (PP) weist darauf hin, daß der «legitime Pluralismus» gegen einen nicht legitimen abgesetzt wird. Pluralismus als solcher wird noch nicht als positiver Begriff verstanden. Auch in dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. «Octogesima adveniens» spricht die deutsche Übersetzung in Nummer 46 von einem «berechtigten Pluralismus», um

[17] Ebd. S. 201.
[18] AAS 59 (1967) 257–299; hier Nr. 39, S. 276.
[19] «Über den Fortschritt der Völker». Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Populorum progessio (PP). Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 168.

deutlich zu machen, daß es einen «unberechtigten Pluralismus» gibt. Aus diesen Beobachtungen läßt sich entnehmen, daß Paul VI. dem Begriff mit einer gewissen Reserve gegenübersteht und ihn noch nicht als einen Wert an sich akzeptiert hat. Das bestätigt auch die Stelle in PP. Denn dort wird der Pluralismus noch nicht in seiner normativen Qualität verstanden, sondern zunächst nur als Zugeständnis in formaler Hinsicht. Paul VI. betont den Zusammenhang von «sozialem Handeln» (actio socialis) und der ihm zugrunde liegenden Lehre (doctrina). Für den Christen kann die materialistische und atheistische Philosophie eine solche Lehre nicht bieten, da sie «weder die Ausrichtung des Menschen auf sein letztes Ziel, noch seine Freiheit (libertas), noch seine Würde (dignitas) als Mensch achtet»[20]. Wenn jedoch diese Werte garantiert werden, dann «ist nichts gegen einen Pluralismus beruflicher und gewerkschaftlicher Organisationen einzuwenden; in bestimmter Hinsicht ist er sogar nützlich, sofern er die Freiheit schützt und den Wetteifer anregt. Aufrichtig bekunden wir allen, die in diesen Organisationen (societates) im selbstlosen Dienst für ihre Brüder arbeiten, unsere Hochachtung»[21]. Die Pluralismustheorie in ihrem normativen Teil argumentiert gerade umgekehrt. Sie soll Maßstäbe setzen für ein gesellschaftliches und politisches System, das Freiheit und Würde der Menschen sichert. Dies ist möglich und erreichbar, wenn zunächst die Vielfalt der in Staat und Gesellschaft wirkenden Kräfte anerkannt wird, ohne das Gemeinsame und Einheitliche aus dem Auge zu verlieren, das eine divergierende Gesellschaft als solche zusammenhält, sie ordnet und so verbindliche Entscheidungen ermöglicht[22]. Vielfalt in diesem Sinne ist ohne Einheit nicht denkbar, so daß man den Pluralismus definieren könnte als eine Vielfalt auf einem einheitlichen Fundament. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Christentum und besonders die katholische Kirche in ihrer Geschichte mehr auf das Einheitliche fixiert waren als auf das Vielfältige, was sich vornehmlich in dem Begriff der Staatsreligion widerspiegelt. Dieses Denken führte häufig zu einer Überbetonung des Einheitlichen, wobei das Vielfältige als reformatorisch verdächtigt wurde. Dies erstreckte sich auf die Beurteilung von gesell-

[20] Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands. Kevelaer 1977, S. 450 und s. Anm. 18.

[21] Ebd.

[22] Vgl. H. Kremendahl, Pluralismustheorie in Deutschland. Entstehung, Kritik, Perspektiven. Leverkusen 1977, S. 450.

schaftlichen und staatlichen Gebilden. Es hat aber auch immer Ansatzpunkte gegeben, die «die Einheit der Kirche» mit der «Vielheit der Kirchen» verbanden und die «Vielfalt der Kirche» in der «Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener» sahen[23].

Der Rousseausche Einheitsgedanke der «volonté générale» hat die Koalitionsfreiheit nicht zu einem Menschenrecht werden lassen, wie sie sich erst später entwickelt hat, so daß Gruppen- und Parteienbildung lange Zeit als staatsgefährdend und gesellschaftszerstörend angesehen wurden. Geschichtlich gesehen hat sich der Pluralismus vornehmlich aus der Koalitionsfreiheit ergeben, die den Gruppen- und Interessenpluralismus förderte und so die Grundlage bildete für eine demokratische Entwicklung. Wir möchten diesen Gruppenpluralismus als formalen Pluralismus bezeichnen und uns auf Ernst Fraenkel berufen, wenn er sagt: «Politik im demokratischen Sinne ist nur möglich, wenn die selbsttätig gebildeten gesellschaftlichen Organisationen nicht nur de jure sondern auch de facto über ausreichende autonome Macht verfügen, um sich gegenüber der Staatsmacht behaupten zu können»[24]. Die Anerkennung von beruflichen und gewerkschaftlichen Organisationen, wie sie Paul VI. vornimmt, und darüber hinaus allgemein von gesellschaftlichen und politischen Gruppenbildungen ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß Freiheit und Würde des Menschen sich verwirklichen können, was in vollem Sinne nur in einer pluralistischen Gesellschaft und Demokratie möglich ist. Dies ist auch der katholischen Kirche, dem Konzil und den letzten Päpsten bewußt geworden.

IV.

In seinem Schreiben «Octogesima adveniens» geht Paul VI. in seiner Beurteilung des Pluralismus einige Schritte weiter, wenn auch noch wie in PP von einem «berechtigten Pluralismus» die Rede ist. Die deutschen Übersetzungen sind sich nicht einig, ob Paul VI. den Pluralismus meint oder nicht. Paul VI. diskutiert in der Nummer 46 das Verhältnis von Christ und Politik; die deutsche Überschrift spricht von

[23] P. V. Dias, Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. Freiburg-Basel-Wien 1967.

[24] E. Fraenkel, Reformismus und Pluralismus. Materialien zu einer ungeschriebenen politischen Autobiographie. Zusammengestellt und herausgegeben von F. Esche und F. Grube. Hamburg 1973, S. 219.

der «christlichen Bedeutung der politischen Tätigkeiten». Der Papst findet lobende Worte für die politische Tätigkeit, wenn er sagt, daß der politische Einsatz zwar nicht die einzige Weise sei, den Mitmenschen als Christ zu dienen, aber doch eine vorzügliche[25]. «Gewiß löst die Politik nicht alle Probleme; aber sie bemüht sich, die wechselseitigen Beziehungen der Menschen (mutuae hominum necessitudines) zu verbessern»[26]. Der Papst warnt dann vor der Absolutsetzung der Politik und fährt fort:

> «Der Christ erkennt die Autonomie der politischen Wirklichkeit an. Wenn er sich jedoch aufgefordert weiß, politisch tätig zu werden, wird er sich bemühen, seine politischen Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Evangelium zu sehen und im Rahmen eines berechtigten Pluralismus persönlich und gemeinschaftlich ein echtes Zeugnis für seinen Glauben abzulegen, und zwar durch einen wirksamen Dienst an den Menschen»[27].

Politik wird hier allgemein verstanden als «Dienst am Menschen», und unter dieser Voraussetzung hat auch der Christ die Pflicht, politisch tätig zu sein. Als Christ hat er sich dabei am Evangelium zu orientieren und durch und in seinem Tun seinen Glauben zu bekennen, und zwar «im Rahmen eines berechtigten Pluralismus». Was dies bedeutet, läßt sich nur aus dem lateinischen Text oder anderen Übersetzungen erschließen. Im Lateinischen steht dort «inter plura eaque legitima instituta et opiniones»[28], was wörtlich soviel heißt wie «innerhalb mehrerer, und zwar berechtigter Pläne und Meinungen». Hier wird der Ausdruck gebraucht, der dem Pluralismus seinen Namen gegeben hat: plura von plus = mehr. Eine andere Übersetzung formuliert:

> «In dem Bereich jedoch, wo in guten Treuen eine Mehrzahl von Plänen und Meinungen nebeneinander vertreten werden kann, werden sie als einzelne und als Gemeinschaft Zeugnis ablegen für die Echtheit und Aufrichtigkeit ihres Glaubens, aus dem sie den Antrieb schöpfen, in nicht eigennütziger, sondern gemeinnütziger Gesinnung ihren Dienst am Menschen zu leisten».[29]

Diese Übersetzung bleibt zweifellos näher am Text, wenn sie auch nicht den Begriff Pluralismus hat. Wenn auch die Christen durch den gemeinsamen Glauben an ihren Namensgeber Christus geeint sind –

[25] Paul VI. Apostolisches Schreiben «Octogesima adveniens» vom 14. Mai 1971. Recklinghausen o.J., S. 27/28 (Nr. 46).
[26] Ebd. und AAS 63 (1971), 401–441, hier S. 435.
[27] Ebd.
[28] AAS 63 (1971), S. 435.
[29] S. Anm. 20, S. 516.

und hier ist von den Christen allgemein die Rede und nicht nur von katholischen Christen – und wenn sie sich alle auf das Evangelium berufen, so gibt es doch eine Mehrzahl von verschiedenen Auffassungen und Überzeugungen, die die Christen zum politischen Handeln veranlassen. Man könnte auch sagen, jeder Christ hat eine eigene Vorstellung von praktizierter Wahrheit, d. h. sofern Politik Dienst am Menschen meint, haben die Christen viele Möglichkeiten, politisch tätig zu sein, Vereinigungen, Gruppen und auch Parteien zu bilden, um unter Berücksichtigung des Gemeinwohls – «aliorum, non sui commodi studiosi» heißt es im lateinischen Text, den die erste Übersetzung nicht wiedergibt – für die jeweilige Sache zu streiten und zu kämpfen. «Instituta» wird durchgängig mit «Plänen» übersetzt, es können aber auch «Institutionen» gemeint sein, in denen die Christen unterschiedlich tätig sein können. Christen sind somit nicht an «christliche» Parteien oder Gruppierungen gebunden, sondern können überall dort wirken, wo sie nach ihrer Auffassung ihren Glauben «politisch» leben können. Damit sind die Christen frei geworden für den Pluralismus und die pluralistische Demokratie.

Zum Schluß seines Schreibens geht der Papst unter der deutschen Überschrift «Pluralismus im Einsatz» auf das Problem von Einheit und Vielfalt ein. Er unterstreicht dabei das vorher Gesagte, wenn er noch einmal die Christen zum politischen Handeln aufruft und auf deren verschiedene Ziele, Mittel und Wege hinweist: «Unter den jeweils gegebenen Verhältnissen und je nach den persönlichen Bindungen des einzelnen muß freie Wahl bestehen zwischen verschiedenen Wegen zum Ziel. Ein und derselbe christliche Glaube kann die Triebkraft sein für Unternehmen verschiedener Art»[30]. Mit dem letzten Satz bezieht sich Paul VI. auf die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils, und zwar zitiert er die Nummer 43, die unter der Überschrift steht: «Die Hilfe, mit der die Kirche durch die Christen das menschliche Schaffen unterstützen möchte»[31]. Aus diesem längeren Text hat vielleicht folgende Stelle den nächsten Bezug zu dem von Paul VI. gemeinten Pluralismus: «Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Laien) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit

[30] S. Anm. 25, S. 31 (Nr. 50).

[31] Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Das Zweite Vatikanische Konzil, Band III, Freiburg-Basel-Wien 1968, S. 413.

in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen (aliter iudicare).» Niemand hat dann das Recht, sagt das Konzil weiter, «die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen»[32]. Die Kirche soll damit nicht als politische Hilfstruppe in den pluralistischen Meinungsstreit der Christen hineingezogen werden. Die Kirche als Amtsautorität gibt die Christen in ihrem politischen Handeln frei, während die Christen selbst in ihrem Handeln von der Kirche frei sind. Freiheit der Kirche und Freiheit der Christen gehören eng zusammen und bedingen sich gegenseitig. Pluralismus bedeutet Verschiedenheit, auch im Sinne eines Meinungsstreites; ohne sie kann die pluralistische Demokratie nicht leben, wenn wir uns an den Satz erinnern, daß Konkurrenzsituationen und Konflikte originär das Verhältnis der verschiedenartigen Kräfte in der pluralistischen Gesellschaft bestimmen (s.o.). Dieses Gegeneinander muß gleichzeitig aber ein Miteinander sein, wie es der Papst mit folgenden Worten umschreibt:

> «Entscheiden Christen sich für verschiedene Wege und erscheinen daher auf den ersten Blick als Gegner, so erwartet die Kirche von ihnen, daß sie sich mit gutem Willen und in gegenseitiger Achtung um Verständnis für die Meinung des anderen und die von ihm dafür geltend gemachten Gründe bemühen. Unvoreingenommene Prüfung des Verhaltens des anderen und dessen, was für deren Richtigkeit spricht, wird zu einer Haltung tieferer Liebe führen, die ungeachtet aller Verschiedenheiten, die als solche anerkannt werden, darauf vertraut, es könne (und werde) gelingen, sich schließlich am Ziel zu treffen und übereinzukommen»[33].

Damit wird auf die Notwendigkeit des Kompromisses hingewiesen, der für die pluralistische Politik mindestens so wichtig ist wie Konkurrenz und Konflikt. Kompromiß meint hier das Finden eines Gemeinsamen bei gegensätzlichen Positionen. Dies ist leichter gesagt als getan, und es mutet uns an wie die Quadratur des Kreises. Dem Zwang zum Kompromiß kann und will sich die pluralistische Demokratie nicht entziehen. Auf den Pluralismus kann man den Satz anwenden, den Paul VI., an seine Ausführungen anschließend, aus der Pastoralkonstitution auf den Glauben angewendet zitiert: «Das, was die Gläubigen eint, ist in der Tat stärker als das, was sie trennt»[34]. Das Zitat stammt aus einer konziliaren Textstelle, die die Überschrift «Der Dialog mit allen Men-

[32] Ebd. S. 414/415.
[33] S. Anm. 20, S. 519.
[34] Ebd.

schen» trägt. Kompromisse, in welchem Bereich auch immer, sind ohne Dialog nicht zu erreichen. In der Pastoralkonstitution ist die katholische Kirche in einen Dialog mit der «Welt» eingetreten, aber nicht in der Form, daß sie der Welt als eigene Größe gegenübertritt, sondern sie versteht sich als «Kirche in der Welt von heute», wie der Untertitel des Konzilstextes lautet. Wenn dieser Dialog gelingen soll, so muß er erst innerhalb der Kirche geübt und praktiziert werden. So formuliert es das Konzil an der Stelle, die der Papst zitiert:

> «Das verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit (legitima diversitas), gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint, als was sie trennt»[35].

Auch die pluralistische Demokratie kann nur existieren – und dies kann man auch auf die gesamte Menschengemeinschaft beziehen –, wenn das, was die Menschen eint: z. B. ihr Wille zum Frieden, stärker ist, als das, was sie trennt: z. B. ihre persönlichen oder nationalen Interessen. Der Absatz, auf den sich Paul VI. in seinem Zitat bezieht, schließt mit einem Wort Johannes' XXIII.: «Es gelte im Notwendigen Einheit (unitas), im Zweifel Freiheit (in dubiis libertas), in allem die Liebe»[36]. Mit der Erwähnung des Papstes Johannes XXIII. schließt sich zunächst der Kreis, den wir mit Paul VI. begonnen hatten und der uns zu dem von Johannes einberufenen Konzil führte. Das von dem Evangelisten überlieferte Christus-Wort «Ut unum sint!» war das Leitwort Johannes' XXIII., das er mehrmals in seinen letzten Lebenstagen sprach[37]. Die Einheit der Christen und darüber hinaus der gesamten Menschheit war sein besonderes Anliegen, weshalb er das Konzil einberief und der katholischen Kirche und damit seinen Nachfolgern eine Öffnung zur Welt und einen Durchbruch zum modernen Pluralismus brachte. Einheit, Freiheit und Liebe sind Werte, die nicht nur ihre Bedeutung für Glaubensfragen haben, sondern auch Grundlage sind für den modernen Pluralismus, dessen normative Seite wir in unserem Aufsatz besonders behandeln wollen.

[35] S. Anm. 31, S. 589 (Nr. 92).
[36] Ebd.
[37] Ebd. S. 635.

V.

Johannes Paul II. hat nicht ohne Absicht wie auch sein unmittelbarer Vorgänger Johannes Paul I. seinen Namen als Doppelnamen gewählt, wie er sonst in der Papstgeschichte nicht vorkommt. Er wollte sich so in die Reihe der beiden Vorgänger stellen, die wie Johannes XXIII. das Konzil einberufen oder wie Paul VI. es weitergeführt haben. Die Konzilspäpste und das Konzil selbst haben Fundamente gelegt, auf denen wir wichtige pluralistische Positionen aufgebaut haben, wie wir sie bislang an einigen Beispielen beschrieben haben. Wir wollen uns jetzt mit Texten Johannes Pauls II. befassen, wie sie sich aus den Konzilstexten entwickelt haben. Auffällig ist zunächst, daß Johannes Paul II. zum erstenmal in einem Enzyklika-Text den Begriff «Pluralismus» aufnimmt, und zwar in der Nummer 19 seiner ersten Enzyklika «Redemptor hominis». Um einen Zugang für den für uns wichtigen Begriff zu gewinnen, beginnen wir mit der Erläuterung des Umfeldes, innerhalb dessen dieser Begriff erscheint. Wir werden dabei auf den Zusammenhang von Pluralismus und Wahrheit näher eingehen, der in den beiden vorhergehenden Kapiteln nicht im Zentrum stand. Johannes Paul II. hat als ehemaliger polnischer Professor für Theologie und Philosophie ein besonderes Interesse an dem Verhältnis von Theologie und Wissenschaft. Die Nummer 19 von RH ist in der deutschen Übersetzung überschrieben mit «Die Verantwortung der Kirche für die Wahrheit»[38]. In dieser Nummer kommt er auf die Aufgabe der Theologen und Wissenschaftler in der Kirche zu sprechen und sagt:

> «Diese Aufgabe hat sich heute durch den Fortschritt der Wissenschaft, ihrer Methoden und Resultate in der Kenntnis der Welt und des Menschen enorm erweitert. Das betrifft die Naturwissenschaften ebenso wie die Geisteswissenschaften und auch die Philosophie, deren enge Verbindung mit der Theologie das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat»[39].

Johannes Paul II. bekennt sich wie das Konzil zum Fortschritt der Wissenschaft und hebt dabei die «enge Verbindung» von Wissenschaften und Philosophie einerseits und Theologie andererseits hervor. Er stützt sich damit auf das Vatikanum II und zitiert wichtige Stellen aus der Pastoralkonstitution und dem Dekret über die Ausbildung der

[38] Enzyklika «Redemptor hominis» (RH) Papst Johannes Pauls II. Kevelaer-Würzburg o.J., S. 81.

[39] Ebd. S. 84.

Priester «Optatam totius». Um Johannes Pauls II. Haltung zum Pluralismus zu verstehen, gehen wir kurz auf die zitierten Konzilsstellen ein und sprechen über das Verhältnis von Kirche und Welt seit dem II. Vatikanischen Konzil.

Die erste Nummer, die der Papst in diesem Zusammenhang nennt, ist die Nummer 44, die die Überschrift trägt: «Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt». Während früher das kirchliche Lehramt meistens nur als großer Lehrmeister der Welt gegenübergetreten ist, unterstreicht die konziliare Kirche das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Welt. In diesem Sinne lautet der Anfang der Nummer 44 der Pastoralkonstitution:

> «Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im Klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil»[40].

Die menschliche Entwicklung generell ist keine Fehlentwicklung; in dem wissenschaftlichen Fortschritt liegt ohne Zweifel eine Möglichkeit, die Wahrheit zu entdecken, um die es Johannes Paul II. in seiner Enzyklika RH wesentlich geht. Der pluralistische Ansatz wird weiterhin darin deutlich, daß die Kirche die vielfältige Entwicklung der menschlichen Kulturen anerkennt und die Geschichtlichkeit aller menschlichen Resultate in Rechnung stellt. Dies hat natürlich auch Auswirkungen auf den Wahrheitsbegriff.

Die nächste Nummer aus der Pastoralkonstitution, auf die sich der Papst bezieht, hat als Nummer 57 den Titel «Glaube und Kultur». Wenn auch das Ziel der Christen «auf der Pilgerschaft zur himmlischen Vaterstadt» ein anderes ist als das der Welt allgemein, so ist es doch ihre Aufgabe, «zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitzuarbeiten»[41]. «In der Tat bietet ihnen das Mysterium des christlichen Glaubens wirksame Antriebe und Hilfen, jene Aufgabe mit größerer Hingabe zu erfüllen und vor allem den vollen Sinn solchen Tuns zu entdecken, so daß die menschliche Kulturbemühung innerhalb

[40] S. Anm. 31, S. 417–419.
[41] Ebd. S. 461.

der ganzen und einen Berufung des Menschen einen hervorragenden Platz erhält»[42]. Im weiteren Text würdigt das Konzil die kulturellen Leistungen innerhalb der Philosophie, Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaft und Kunst, die alle dazu beitragen,

> «daß die menschliche Familie zu den höheren Prinzipien des Wahren, Guten und Schönen und zu einer Beurteilung von allgemeinem Wert (iudicium universi valoris) erhoben und so heller von jener wunderbaren Weisheit (sapientia) erleuchtet wird, die von Ewigkeit her bei Gott war, alles mit ihm ordnete, auf dem Erdkreis spielte und ihre Wonne darin findet, bei den Menschen zu sein (Spr 8, 30–31)»[43].

Weisheit und Wahrheit sind Begriffe, die Glaube und Kultur, Theologie und Wissenschaft, Kirche und Welt miteinander verbinden.

Die andere Stelle, die der Papst aus der Pastoralkonstitution zitiert, handelt allgemein von der Bedeutung der Kultur für die «Gesamtentfaltung der menschlichen Person»[44], deren Geist so zu bilden ist, «daß die Fähigkeit zum Staunen entfaltet wird wie diejenige, tiefer zu verstehen, zu betrachten, ein persönliches Urteil zu fällen und den religiösen, sittlichen und sozialen Sinn zu pflegen»[45]. «Da nämlich die Kultur unmittelbar aus der geistigen und sozialen Anlage des Menschen hervorgeht, bedarf sie unaufhörlich der ihr zustehenden Freiheit (iusta libertas), sich zu entfalten, und der legitimen Möglichkeit (legitima facultas), gemäß den eigenen Prinzipien selbständig zu handeln»[46]. Die Wertschätzung der menschlichen Kultur wird hier verbunden mit der Forderung, der menschlichen Person Freiheit und Selbständigkeit zuzugestehen. Auch dies ist ein Hinweis auf den normativen Pluralismus, der die menschliche Emanzipation als eine Freiheit «von aller – nicht rational reflektierten, nicht vernunftgemäß eingesehenen, nicht freiwillig anerkannten und nicht bewußt übernommenen – Fremdbestimmung»[47] versteht.

Die letzte Nummer, die der Papst aus der Pastoralkonstitution zitiert, handelt von dem grundlegenden Verhältnis von Theologie und Wissenschaft, wie es der Ausgangspunkt in der Enzyklika RH ist. Er

[42] Ebd.
[43] Zweites Vatikanisches Konzil. 4. Sitzungsperiode. Osnabrück 1966, S. 342.
[44] S. Anm. 31, S. 467 (Nr. 59).
[45] S. Anm. 43, S. 345 (Nr. 59).
[46] Ebd.
[47] A. Schwan, Wahrheit – Pluralität – Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freiheitlicher Politik. Hamburg 1976, S. 165.

bezieht sich dabei auf die Schwierigkeiten, die das Konzil erwähnt, was das «Verhältnis von Kultur und Christentum» angeht[48].

> «Diese Schwierigkeiten gereichen dem Glaubensleben nicht notwendig zum Schaden, sie können vielmehr den Geist zu einem genaueren und tieferen Glaubensverständnis anregen. Denn die neuen Studien und Erfindungen der Naturwissenschaften, aber auch der Geschichte und Philosophie, stellen neue Fragen, die sogar für das Leben Konsequenzen haben und auch von den Theologen neue Forschungen verlangen»[49].

Schwierigkeiten, die bei dem Verhältnis von Kultur und Christentum entstehen, werden nicht mehr einseitig der Welt angelastet, sondern als Vorteil interpretiert, sich intensiver um ein neues Glaubensverständnis zu bemühen. Das Neue, dem sich auch die Theologen in ihren Forschungen zu widmen haben, wird nicht unbedingt als Neuerung diskriminiert, wie das bei vielem Reformatorischen der Fall war, sondern als neue Entwicklung angenommen, die für das Leben der Menschen in der Welt von heute wichtige Auswirkungen hat. Hier wird die Theorie mit der Praxis gekoppelt, und wir werden darauf zu achten haben, inwieweit gerade die Praxis und damit auch der Begriff einer «praktischen Wahrheit» in das Blickfeld der theologischen Überlegungen treten. Dies wird weiter aufgegriffen, wenn im weiteren Konzilstext von der Seelsorge die Rede ist, in der «nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Erkenntnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, genügend anerkannt und angewendet werden (sollen), so daß auch die Gläubigen zu einem reineren und reiferen Glaubensleben geführt werden»[50]. Damit ist einerseits die enge Verbindung von Theologie und Wissenschaft hervorgehoben, andererseits aber auch beider Bezug auf die Wirklichkeit des Menschen in seiner täglichen und alltäglichen Praxis. Daher bietet es sich an, daß der Papst an den Schluß seiner Zitation einen Text erwähnt, der sich unmittelbar mit der Ausbildung der Priester befaßt. Wie sich die Praxis der katholischen Kirche darstellt, zeigt sich nicht so sehr an dem Denken und Tun der Päpste und der Hierarchen, auch nicht in erster Linie in den Forschungen der Theologen, sondern vielmehr in der seelsorglichen Tätigkeit der Geistlichen und Laien «vor Ort». Daher ist es sehr wichtig, wie und nach welchen Grundsätzen die angehenden Priester ausgebildet und auf ihre seelsorgliche Praxis vorbereitet wer-

[48] S. Anm. 31, S. 477 (Nr. 62).
[49] S. Anm. 43, S. 349.
[50] Ebd. S. 350.

den. Johannes Paul II. nennt also die Nummer 15 des Dekrets über die Ausbildung der Priester, die wir ihrer Bedeutung halber insgesamt zitieren:

> «Die philosophischen Disziplinen sollen so dargeboten werden, daß die Alumnen vor allem zu einem gründlichen und zusammenhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott hingeführt werden. Man stütze sich auf das stets gültige philosophische Erbe, berücksichtige aber auch die mit der Zeit fortschreitende philosophische Forschung, besonders soweit sie im eigenen Land Einfluß hat; ebenso den Fortschritt der modernen Naturwissenschaften. So sollen die Alumnen über die charakteristischen Erscheinungen der heutigen Zeit gut Bescheid wissen und auf das Gespräch mit den Menschen von heute entsprechend vorbereitet werden.
> Die Philosophiegeschichte soll so gelehrt werden, daß die Studenten zu den letzten Prinzipien der verschiedenen Systeme vordringen, den Wahrheitsgehalt festhalten, die Irrtümer aber in ihren Wurzeln erkennen und widerlegen können. Durch die ganze Lehrweise wecke man in den Alumnen den Drang, mit methodischer Strenge nach der Wahrheit zu suchen, in sie einzudringen und sie zu beweisen; gleichzeitig sollen sie die Grenzen menschlicher Erkenntnis bescheiden anerkennen lernen. Ganz besonders achte man auf den notwendigen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen (vera problemata vitae) und den Fragen, die die Studenten innerlich bewegen. Man soll ihnen auch dazu helfen, die Verbindung zu sehen, die zwischen den philosophischen Gedankengängen und den Heilsgeheimnissen besteht, die die Theologie im höheren Licht des Glaubens betrachtet»[51].

Es kann nicht hoch genug veranschlagt werden, daß das Konzil den philosophischen Richtungen und Systemen allgemein einen möglichen Wahrheitsgehalt zuerkennt, auch wenn die möglichen Irrtümer erkannt und widerlegt werden sollen. Um so mehr überrascht es deshalb, wenn das Konzil bei der Nennung des «stets gültigen philosophischen Erbes» die Enzyklika «Humani generis» Pius' XII. zitiert. Denn diese Enzyklika schränkt das Studium der Philosophie doch weitgehend ein, wenn sie von der philosophischen Ausbildung der künftigen Priester verlangt, daß sie «nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des Doctor angelicus»[52] zu praktizieren sei, wie es der Kanon 1366, 2 des Corpus iuris canonici verlange. Die Unvereinbarkeit aller Philosophien außer der scholastischen mit dem «katholischen Dogma» wird von Pius XII. behauptet, wenn er folgendes sagt:

[51] Ebd. S. 495/496 und Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Dekret über die Ausbildung der Priester. Lateinisch und Deutsch. Münster 1967, S. 48–51.
[52] Herder-Korrespondenz, 6. Jg., Heft 5 (Februar 1952), S. 219.

«Während man so unsere Philosophie (gemeint ist die scholastische) verachtet, rühmt man dagegen andere philosophische Systeme, sei es des Altertums oder der Jetztzeit, sei es der Völker des Morgen- oder des Abendlandes, in einer Weise, die nahezulegen scheint, es lasse sich jede Philosophie und Geistesrichtung, gewisse, allenfalls notwendige Richtigstellungen und Zusätze vorausgesetzt, mit dem katholischen Dogma vereinbaren. Und doch kann kein Katholik daran zweifeln, daß diese Ansicht durch und durch falsch ist, besonders wo Auffassungen in Frage kommen, wie die des Immanentismus, des Idealismus, des historischen oder dialektischen Materialismus oder auch der Existenzphilosophie, mag sie sich zum Atheismus bekennen oder zum mindesten gegen den Wert des metaphysischen Schlußverfahrens wenden»[53].

Wie anders liest sich da der Konzilstext, der die «Wahrheitssuche» in keiner Weise einschränkt, sondern alle philosophischen Richtungen und Systeme einbezieht und besonders die zeitgenössischen Philosophien erwähnt. Dagegen hat Pius XII. den Existentialismus eines Sartre und Camus oder die Existenzphilosophie eines Jaspers und Heidegger ausdrücklich zurückgewiesen. Die Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma ist nicht mehr das entscheidende Kriterium für die Wertschätzung einer Philosophie, vielmehr kommt es dem Konzil an auf den «notwendigen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen». Und es waren gerade die Philosophien der «Existenz», die die Probleme des heutigen Lebens in den Vordergrund stellten, wenn sie auch dabei zum Teil zu Ergebnissen kamen, die von christlichen Vorstellungen abweichen. Schon der Anfang der Pastoralkonstitution bringt diese Stimmung zum Ausdruck, wenn sie mit den Worten «gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis» beginnt: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute. Charles Moeller weist in seinem Kommentar zu diesem Anfang darauf hin, daß «man über eine ziemlich allgemeine und unpersönliche dogmatische Betrachtungsweise hinausgegangen (ist) auf ein existentielles – nicht existentialistisches – Anliegen des versammelten Konzils hin»[54]. Unter Berücksichtigung dieser existentiellen Einstellung wendet sich das Konzil den wirklichen Lebensproblemen zu und weiß, wie Anton Antweiler in seinem Kommentar zur Nummer 15 des Dekrets über die Ausbildung der Priester sagt, «daß Erkenntnis Ausdruck des Lebens ist, und wenn gefordert wird, den Zusammenhang mit den Lebensfragen zu wahren, so ist damit die Quelle möglichen Irrtums

[53] Ebd. S. 219/220.
[54] S. Anm. 31, S. 284.

ebenso aufgezeigt wie die Dringlichkeit des Forschens und die Verbindlichkeit der Wahrheit»[55]. Wahrheit und Irrtum sind hier nicht eine vom Leben abgehobene theoretische Leistung oder Fehlleistung, sondern Ergebnis oder Ausfluß einer gelebten Wirklichkeit, die nach unserer Auffassung auch ein biblisches Fundament haben, wenn man sich z. B. die Worte vor Augen hält: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» oder wenn Christus sagt: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»[56]. Die menschliche Praxis ist vor Irrtum nicht gefeit. Wahrheit gäbe es nicht, wenn es nicht den Irrtum gäbe. «Auch sollte man nicht übersehen, daß Irrtümer beträchtlich zur Wahrheit verhelfen können, so daß man geradezu die Wissenschaft als die Kunst definieren konnte, die richtigen Fehler zu machen. Das heißt, nicht nur vor dem Irrenden, sondern auch vor dem Irrtum sollte man Respekt haben – um der Wahrheit willen»[57]. Wahrheit ist demnach nicht ein einmalig erworbener theoretischer Besitz, sondern eine ständige praktische Aufgabe, die auf das dauernde Gespräch mit den Menschen angewiesen ist, um im Handeln wirklich und wirksam zu werden. Die von Johannes Paul II. zitierte und hier behandelte Textstelle fordert zu diesem Gespräch auf und macht in einer Anmerkung auf die Enzyklika Pauls VI. «Ecclesiam suam» aufmerksam, die dieses Gespräch als einen Dialog qualifiziert:

> «Die Kirche muß zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog. Dieser Gesichtspunkt ist einer der wichtigsten im heutigen Leben der Kirche; er ist, wie bekannt, Gegenstand eines besonderen und umfassenden Studiums des ökumenischen Konzils»[58].

Dies sagte Paul VI. 1964 in seiner ersten Enzyklika, die die von Johannes XXIII. begonnene Thematik weiterführte und die Ergebnisse ermöglichte, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Hinwendung zum modernen Pluralismus brachte.

[55] Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Dekret über die Ausbildung der Priester. Lateinisch und Deutsch. Münster 1967, S. 21.

[56] Matthäus 7, 20 und Johannes 14, 6.

[57] S. Anm. 55, S. 21.

[58] «Ecclesiam suam». Die Wege der Kirche. Erstes Rundschreiben Papst Pauls VI. vom 6. August 1964. Recklinghausen o.J., S. 27.

VI.

Damit sind wir wieder bei Johannes Paul II. angelangt, und zwar bei seiner Enzyklika «Redemptor hominis», in der er bei der Nummer 19 wichtige Konzilsstellen zitierte, um seine Meinung über das Verhältnis von Glaube und Kultur, Theologie und Wissenschaft und Kirche und Welt zu erläutern. Für uns war dies Anlaß, das Verhältnis von Christentum und Pluralismus zu behandeln und die Textstelle vorzubereiten, an der der Papst ausdrücklich von «Pluralismus» spricht. Um es vorwegzunehmen, wir werden enttäuscht werden, wenn wir erwartet haben, daß der Papst dort, wo er im lateinischen Text den Ausdruck «pluralismus» gebraucht, das meint, was wir unter Pluralismus verstehen, und hier besonders unter normativem Pluralismus. Die Übersetzung der «amtlichen deutschsprachigen Ausgabe» enttäuscht uns noch mehr, da sie das Wort Pluralismus gänzlich meidet und nur von einer gewissen «Vielfalt an Methoden» spricht. Es geht an dieser Stelle, wie wir es im vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, um das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft oder besser um menschliche Erkenntnis innerhalb des Glaubens.

> «In diesem Bereich menschlicher Erkenntnis, der sich beständig weiter erstreckt und sich zugleich verschieden auswirkt, muß auch der Glaube unermüdlich tiefer durchschaut werden, indem man die Größe des Geheimnisses der Offenbarung dartut und sich bemüht, die Wahrheit zu begreifen (veritatem comprehendere), deren Ursprung einzig und zuletzt Gott selbst ist. Wenn es erlaubt ist – was auch dringlich gewünscht werden muß –, bei der Durchführung dieser gewaltigen Arbeit auf diese Weise einen gewissen Pluralismus, wie man ihn nennt, zu beachten (quendam pluralismum, ut aiunt, attendere), darf man dennoch nicht bei der Vermittlung der Glaubens- und Sittenlehre (doctrina fidei et morum) von der grundlegenden Einheit abweichen (a fundamentali unitate digredi)»[59].

Immerhin wird beim Begreifen der Glaubenswahrheit ein Pluralismus zugestanden, wenn auch in der abwehrenden Form eines Bedingungssatzes. Aber diese Form wird dadurch etwas abgeschwächt, daß hervorgehoben wird, daß er dringlich gewünscht werden muß («quod etiam exoptandum est»). Diesem theologischen Pluralismus wird die fundamentale Einheit gegenübergestellt, von der in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht abgewichen werden darf. Es begegnet uns hier das uns bekannte dialektische Gegensatzpaar «Vielheit und

[59] AAS 71 (1979), 307/308 (Nr. 19) und s. Anm. 38, S. 85.

Einheit», das für die Pluralismustheorie grundlegend ist. Es ist natürlich, in der Theologie wie im Pluralismus Einheit und Vielheit gegeneinander abzugrenzen oder besser miteinander zu verschränken. Was im Pluralismus unverzichtbar als gemeinsame Basis angesehen wird, haben wir durch die Darstellung wichtiger Grundwerte aufgewiesen. Was die Einheit in der Theologie ausmacht, bleibt in dieser Papstäußerung im Formalen: «Es muß also die Theologie dem Lehramt auf das sorgfältigste als Helferin dienen» (Necesse igitur est theologiam Magisterio diligentissime operam adiutricem praebere)[60]. Die uns vorliegende Übersetzung kaschiert die deutliche Unterordnung der Theologie unter das Lehramt, wenn sie sagt: «Darum ist eine enge Zusammenarbeit der Theologie mit dem Lehramt unentbehrlich»[61]. Was in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und besonders bei der Vermittlung dieser Lehre den Einheitsfaktor ausmacht, ist nicht einfach zu bestimmen, vor allem dann nicht, wenn sie auf konkrete Verhältnisse angewendet werden soll. Wir lassen diese Frage offen, suchen aber weiter nach Merkmalen, die eine Verbindung von Glaubenswahrheit und pluralistischer Wahrheit kennzeichnen.

Wir glauben diese Gemeinsamkeit in dem Begriff der Würde des Menschen zu sehen. Dieser Begriff bleibt eine abstrakte Leerformel, wenn er sich nicht im praktischen Leben konkret erweist. Dennoch muß das Bewußtsein für die Würde des Menschen immer wieder gestärkt werden. Dazu kann die Kirche einen wichtigen Beitrag leisten, wie ihn auch Johannes Paul II. in seinen Ansprachen in der Bundesrepublik Deutschland geleistet hat. Bei seiner Ansprache vor Wissenschaftlern und Studenten in Köln am 15. November 1980 weist er auf den Zusammenhang von Glaubenswahrheit und menschlicher Wahrheit hin:

> «Die Einsicht in die personale Würde des Menschen und ihre maßgebende Bedeutung ist nicht erst durch den Glauben möglich. Sie ist auch der natürlichen Vernunft nicht verschlossen, die wahr und falsch, gut und böse unterscheidet und die Freiheit als Grundbedingung menschlichen Daseins erkennt. Es ist ein ermutigendes Zeichen, daß sie sich weltweit verbreitet; nichts anderes besagt ja der Gedanke der Menschenrechte, dem sich selbst jene nicht entziehen können, welche ihm in ihren Taten entgegenhandeln»[62].

[60] Ebd.
[61] S. Anm. 38, S. 85.
[62] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Band 25, Papst Johannes Paul II. in Deutschland. 15.–19. November 1980. Offizielle Ausgabe, S. 32.

Die Verwirklichung allgemein menschlicher und christlicher Wahrheit zeigt sich dort, wo die Menschenrechte geachtet werden. Wahrheit in diesem Sinne ist nicht so sehr ein Erkenntnisgegenstand, sondern praktischer Vollzug der Menschenrechte. Diesen Zusammenhang unterstreicht auch der Papst, wenn er die Begriffe Theorie und Praxis miteinander verbindet: «Die Erkenntnis der Wahrheit trägt ihren Sinn in sich selbst. Sie ist ein Vollzug humanen und personalen Charakters, ein menschliches Gut von hohem Rang. Die reine ‹Theorie› ist selbst eine Weise menschlicher ‹Praxis›: sie ist Schau, sie ist also ‹Theorie›»[63]. Dieses Wahrheitsethos soll den Wissenschaftler bestimmen, und wir könnten den Politiker miteinbeziehen:

> «Die freie und nur der Wahrheit verpflichtete Wissenschaft läßt sich nicht auf das Modell des Funktionalismus oder ein anderes Modell festlegen, welches das Verständnis der wissenschaftlichen Rationalität einschränkt. Wissenschaft muß offen sein, ja auch vielfältig, und wir brauchen nicht Furcht vor dem Verlust einer einheitgebenden Orientierung zu haben. Dies ist in der Dreiheit von personaler Vernunft, Freiheit und Wahrheit gegeben, in welcher die Viefalt konkreter Vollzüge begründet und gewahrt ist»[64].

Dies legen wir als ein Bekenntnis zum Pluralismus aus, wie wir es so in der Enzyklika RH nicht gefunden haben. Wenn der Papst dort eine gewisse Reserve gegenüber dem theologischen Pluralismus nicht verhehlen konnte, so hat er hier keine «Furcht» vor dem Verlust einer einheitgebenden Orientierung. Fragt man nach dieser Einheit im wissenschaftlichen Pluralismus, so nennt er die Dreiheit «personale Vernunft, Freiheit und Wahrheit». In dieser Einheit ist «die Vielfalt konkreter Vollzüge begründet und gewahrt». Pluralistischer könnte man es nicht formulieren. Vielfalt und Einheit spielen zusammen und sind in der Praxis miteinander verbunden. Persönliche Vernunft, Freiheit und auch Wahrheit erweisen sich als Werte im konkreten Lebensvollzug.

Zum Pluralismus als Vielfalt gehören Spannungen und Konflikte als natürliche Begebenheiten. Davon ist auch die Theologie als Glaubenswissenschaft nicht ausgeschlossen, wie wir es oben am «theologischen Pluralismus» von RH dargestellt haben. In seiner Rede vor den Wissenschaftlern wird Johannes Paul II. noch deutlicher, wenn er sagt:

[63] Ebd.
[64] Ebd. S. 32/33.

«Ich trage keine Bedenken, auch die Glaubenswissenschaft im Horizont einer so verstandenen Rationalität zu sehen. Die Kirche wünscht eine selbständige theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im ganzen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, daß Spannungen und auch Konflikte entstehen. Aber dies ist auch im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft niemals auszuschließen. Es hat seinen guten Grund in der Endlichkeit unserer Vernunft, die in ihrer Reichweite begrenzt und dazu dem Irrtum ausgesetzt ist. Dennoch können wir stets Hoffnung auf versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit eben dieser Vernunft bauen»[65].

Hier finden wir eine Reihe von Punkten, die wir unserem Verständnis von Pluralismus zuordnen können. Dazu gehört der Gebrauch der persönlichen Vernunft, d. h. die Rationalität, die auch der Theologie als Glaubenswissenschaft eigen ist. Hinzu kommt die Selbständigkeit der theologischen Forschung, die ihren eigenen Rang hat und sich daher vom kirchlichen Lehramt unterscheidet. Was Theologie und kirchliches Lehramt miteinander verbindet, ist der gemeinsame Dienst «an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes». Konflikte und Spannungen, die sich zwischen beiden ergeben können und sich ergeben, sind nicht Ausdruck bösen Willens oder absichtlicher Konfrontation, sondern Ergebnis der «Endlichkeit der Vernunft». Es ist gerade das Anliegen des Pluralismus, immer wieder auf die Begrenztheit menschlicher Bestrebungen und Verwirklichungen hinzuweisen. Pluralismus ist die Gegenstellung zu jeder Absolutsetzung; in diesem Punkt trifft sich der Pluralismus mit dem, was die Tl eologen den «escl atologiscl en Vorbel alt» nennen[66]. Konflikte und Spannungen gibt es auch zwischen Kirche und Wissenschaft generell, die ausgehalten werden müssen und nicht in der Weise gelöst werden können, wie es z. B. der Fall Galileo Galilei gezeigt hat[67]. Wenn der Papst von «versöhnender Lösung» spricht, dann sehen wir in diesem Wort ein Bekenntnis zum Kompromiß, der in der Pluralismustheorie als die wichtigste Lösungsmöglichkeit gilt. Den

[65] Ebd. S. 33.

[66] Der eschatologische Vorbehalt hat z. B. nach J. B. Metz die Aufgabe, jegliche menschliche Freiheit und Herrschaft angesichts der Absolutheit Gottes zu relativieren. Vgl. J. B. METZ «Politische Theologie» in der Diskussion, in: Diskussion zur «politischen Theologie». Hg. H. PEUKERT. Mainz-München 1969, S. 272/273.

[67] «Der Fall Galilei ... ist bis in unsere Tage das Musterbeispiel und das Symbol für die Mängel der Kirche in kulturellen Dingen geblieben» (Charles MOELLER, Der Aufstieg der Kultur, in: Die Kirche in der Welt von heute. Hg. G. BARAÚNA. Salzburg 1967, S. 322).

Weg dazu verbaut man sich leicht, wenn man den Kompromiß grundsätzlich als «faul» abqualifiziert. Es ist sicher schwierig, vom Kompromiß zu sprechen, wenn man an Auseinandersetzungen im theoretischen Bereich denkt, in dem die jeweiligen Dialogpartner auf ihren eigenen Wahrheitsbegriff festgelegt sind, von dem sie nicht abgehen können oder wollen, um sich nicht selbst aufzugeben. Das zeigen besonders die ökumenischen Gespräche zwischen den Christen, denen es schwerfällt, sich auf eine gemeinsame christliche Wahrheit zu einigen. Vielleicht kann man auch hier sagen: was Wahrheit ist, läßt sich eher im Tun als im Begriffebilden entdecken. Johannes Paul II. spricht der Vernunft die «Wahrheitsfähigkeit» zu, die wir in der Weise interpretieren wollen, daß wir von der Vernunft eine Einsicht des Menschen erwarten, die zu einem gemeinsamen Handeln führt, um den Menschen ein ihrer Würde gemäßes Dasein zu sichern und ihre Menschenrechte zu verwirklichen.

Für diese unsere Interpretation finden wir uns weiterhin durch folgende Sätze des Papstes in dieser Ansprache bestätigt:

> «Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert.
> Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Freiheit der Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches, personales Gut hat.
> Heute ist es die Kirche, die eintritt für den Fortschritt im Dienste einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihrer Würde bedarf»[68].

Wenn wir dies heute lesen, dann haben wir unsere Zweifel, ob dies für die katholische Kirche weltweit zutrifft; es trifft aber sicher zu auf die katholische Kirche in einigen lateinamerikanischen Ländern und besonders auf die katholische Kirche in Polen, deren Aufgabe seit dem August 1980 und hervorgehoben seit dem Kriegszustand vom 13. Dezember 1981 es ist, für Freiheit und Menschenrechte der polnischen Menschen einzutreten, und dies in einem Staat, der dem kommunistischen Machtbereich eingegliedert, aber wesentlich von west- und mitteleuropäischer Kultur und Tradition geprägt ist.

Wenn wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, der das Verhältnis von Pluralismus und Wahrheit zum Thema machte, dann können wir sagen, daß pluralistische Wahrheit eine Wahrheit ist, die im Dienste der Menschen steht, um ihnen zu einem menschenwürdigen

[68] S. Anm. 62, S. 33.

Dasein zu verhelfen. Wahrheit in diesem Sinne ist gelebte, praktische Wahrheit, die sich an den Menschenrechten orientiert. Christliche Wahrheit meint in unserem Verständnis eine Wahrheit, die Christus selbst ist und die nur in der Nachfolge Christi gelebt und gefunden werden kann. Die alles verbindende, grundlegende Wahrheit ist die Wahrheit von der unantastbaren Würde jedes Menschen. Dies ist auch das besondere Thema des gegenwärtigen Papstes. Es verbindet in seinem Anliegen Kirche und Welt, Pluralismus und Christentum. Die Wahrheit und Glaubwürdigkeit von Kirche und Christentum zeigt sich in diesem Engagement für die auf der Würde des Menschen basierenden Menschenrechte. Diese Rechte, sagt Otfried Höffe, gelten für den Papst

> «als das wesentliche Kriterium für alle politischen Programme, Systeme und Regime (Redemptor hominis, § 17). Sie gelten als der Maßstab der sozialen Gerechtigkeit im Leben der politischen Institutionen (ebd.; Generalaudienz vom 8. 11. 1978), als die Voraussetzung für den Frieden und die Verhinderung von Krieg, als die Barriere gegen Totalitarismus, Neokolonismus und Imperialismus»[69].

Der normative Pluralismus als Anleitung für wertgebundenes politisches Handeln kennt keine anderen Kriterien und Maßstäbe für die Erreichung dieser Ziele als die vom Papst proklamierten. Insofern sehen wir einen engen Zusammenhang von pluralistischer und katholischer Wahrheit.

[69] Otfried Höffe, Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte: Philosophische Überlegungen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 27 (1–2/1980), 36–55, hier S. 48/49.