

und damit stets denselben instabilen Kommunikationsbedingungen unterliegt – doch darf man umgekehrt auch nicht übersehen, dass die Derrida'sche Strategie zugleich die Instabilität aller reifizierten Kategorien eindrucksvoll erweist und dort ein Mittel an die Hand gibt, wo diese zu einem repressiven Instrument werden wollen. Die Demonstration der schieren *Möglichkeit* des Form-Materie-Kollapses stellt einen inkommensurablen Strategiewechsel dar, der geeignet ist, vorgängige Formen von Auseinandersetzung zu transzendieren und als unveränderlich gedachte Antagonismen zu relativieren. Freilich ist es gerade diese Inkommensurabilität, die die Strategie aus Sicht der antagonistischen Strategien als eine Weigerung erscheinen lässt, nach den Spielregeln zu spielen – und dies zurecht, denn genau darum handelt es sich.

§ 12 Historische Wahrheit: Das Vaticanum II

Wir wollen zuletzt einen in dieser Konstellation zunächst überraschenden Komplex besprechen. Das Zweite Vatikanische Konzil fand freilich zur selben Zeit statt, in der sich die Überlegungen Derridas zum FMK zumindest anbahnten, doch werden beide selten im selben Atemzug genannt. Im Kontext unserer Analyse der strategischen Figur des Form-Materie-Kollapses bietet sich das Vaticanum II jedoch als Untersuchungsgegenstand an, da sich in verschiedenen Debatten, die bei der Entstehung insbesondere der Dogmatischen Konstitutionen geführt wurden, Strategien wiederfinden, die sich mit dem Instrumentarium fassen lassen, das wir soweit erarbeitet haben. Dies ist weniger überraschend, als es den Anschein haben mag, bedenkt man, dass die Figur des FMK, wie wir gesehen haben, bereits seit einiger Zeit kursierte und die fraglichen Debatten stark von Theologen beeinflusst waren, die mit den geistesgeschichtlichen Entwicklungen ihrer Zeit wohlvertraut waren.

Zunächst gilt es zu beobachten, dass der Katholizismus *als solcher* bereits sich einer Problematik gegenübersteht, die wir im ersten Kapitel kennengelernt hatten: der Frage nach universaler Identität. Es liegt bereits im Begriff des Katholizismus, dass er universal – allumfassend – sein muss, will er seinem Anspruch gerecht werden. Das Neue Testament unterschied sich hier wesentlich vom Alten Testament – der Gott des Judentums erwählte sich ein Volk, das das Seine war, wiewohl die Völker durch es Segen haben sollten.¹³⁴ Christus dagegen starb für *alle* Menschen, für alle Völker und die ganze Menschheit. Der Katholizismus hat daher von jeher eine anthropologische Komponente beinhaltet, die den Menschen als Glied der Menschheit und diese als ganze durch Christus erlöste kannte. Das Problem der universalen Identität stellt sich stets auf mehreren Ebenen und auf der *logischen* Ebene löste der Katholizismus das Problem durch die Figur des *mystischen Leibs* Christi. Das logische Problem universalen Identität hatten wir in der Fragestellung kennengelernt, wie Identität konzipiert werden kann, wenn es aufgrund der Universalität kei-

nen kontrastierenden Gegenpol gibt. Im Unterschied zur streng individualistischen Heilsvorstellung des Protestantismus gründete nun der Katholizismus stets auf der Vorstellung, dass der Mensch nur als Glied eines Leibes, der Gemeinde nämlich, erlöst werde. Zum Kristallisationspunkt dieser Vorstellung wurde die katholische Idee der *Kirche*. Dieser Begriff ist, wie Henri de Lubac im Vorfeld des Konzils prominent festhielt, stets in zweifachem Sinne zu verstehen: als die *sichtbare* Kirche, d. i. die soziale Organisation von Menschen, und als der *mystische Leib* Christi.¹³⁵ Dieser ist es, der durch das Kommen Christi logisch mitkonstituiert – und daher prädestiniert – ist und in diesem soll die ganze Menschheit errettet werden. Das logische Problem universaler Identität löst sich damit in die *personale* Identität Christi auf: die Menschheit wird *divina institutione formati* als Ganze als der mystische Leib Christ konstituiert und in dieser Figur ist sie universal wie sie zugleich eine Identität sich erhält. Nun setzt auf einer zweiten Ebene eine Identität einen materialen Gehalt voraus, und dieser speiste sich für den Katholizismus stets aus der Partikularität des raumzeitlichen und einmaligen Erscheinens der Person Jesu Christi und der Tradition der Kirche. Weit von jedem Vernunftsdeismus entfernt, stellt sich der Katholizismus einerseits als eine *Offenbarungsreligion* dar, zu dessen zentralen Inhalten seit frühen Anfängen *andererseits* die Idee der historischen Identität in der Tradition gehörte, die besonders frappant in der Symbolik der Apostolischen Sukzession dargestellt wurde. Der Katholizismus scheint so zunächst in seiner geradezu wagemutigen Konstellation von historischem Partikularismus, institutionalisierter Identität, materialem Gehalt und anthropologischem Universalitätsanspruch das resultierende Problem universaler Identität durch das Dogma vom *Corpus Mysticum* zu lösen: die Menschheit bildet als Ganze einen Leib und dieser ist der Leib Christi. In der Konzeption seiner materialen Gehalte freilich scheint die klassizistische Lösung durch: sie sind offenbarte *Wahrheit*.

Nun stellt sich auf einer dritten Ebene dem Katholizismus das empirische Problem der Faktizität: es sind nicht alle Menschen Christen und die, die es sind, sind nicht einmal alle Katholiken. Diese faktische Divergenz der Religionen war es gewesen, die den aufklärerischen Rückzug ins Formale veranlasst hatte. Die traditionelle Antwort des Katholizismus war die Idee der *Mission* gewesen: es gehört zur Aufgabe der sichtbaren Kirche, den Völkern – alias Heiden – ihre materialen Gehalte in Gestalt des Wortes Christi zu verkünden und sie durch die Taufe dem mystischen Leib anzugliedern. Es gab sicherlich eine Zeit, in der dieses Ziel erreichbar oder sogar zum Greifen nahe schien, doch gaben die zähen Fortschritte mit der Zeit eher Anlass zur Resignation als zur Hoffnung. Auch schien die Taktik der Mission im Kontext der Auseinandersetzung mit den Folgen der Reformation geradezu unangebracht zu sein, nicht zuletzt weil die zu missionierenden ja bereits getauft und damit Glieder des Leibes Christ waren. Auch waren bestimmte Aspekte der protestantischen Theologie nicht völlig von der Hand zu weisen. Die ökumenische Situation stellte damit neben der Frage nach dem Seelenheil der Angehörigen anderer Religionen

ein weiteres fundamentales Problem der Ekklesiologie dar. Beide schienen insbesondere die Vorstellung des einen Leib Christi – *erit unus Christus amans seipsum* – in Frage zu stellen, die man guten Gewissens als den Kern der katholischen Ekklesiologie begreifen kann. Zugleich stellte der Protestantismus einen weiteren Aspekt der materialen katholischen Identität in Frage, da der Grundsatz des *sola scriptura* die konstitutive Rolle der kirchlichen Tradition radikal bestritt.

Vor diesem Hintergrund müssen nun die Konstitutionen des Vaticanum II betrachtet werden. Freilich darf man hierbei nicht übersehen, dass diese Texte das Resultat hunderter Redaktionen sind und sich darin verschiedene Kompromisse finden, die zwischen verschiedenen Positionen innerhalb des Konzils verhandelt werden mussten. Es wird nach dem Gesagten nicht mehr überraschen, dass wir uns vornehmlich auf die Konstitutionen *Lumen Gentium* über die Kirche und *Dei Verbum* über die Offenbarung beziehen werden. In beiden Fällen ist ein sehr merklicher Einfluss der sogenannten *Nouvelle Théologie* der 30er-Jahre zu beobachten, die sich kritisch mit der prävalenten Neuscholastik und damit mit dem Wiedererstarken der christlichen Metaphysik auseinandergesetzt hatte. Unter den sogenannten *Periti* des Konzils fanden sich mit Yves Congar und Henri de Lubac auch zwei der wichtigsten Vertreter der *Nouvelle Théologie*, deren Vorarbeiten man sicherlich nicht außer Acht lassen darf.

Wendet man sich nun zunächst der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* zu, die in den Jahren 1962–1964 entstand und am 21. November 1964 promulgiert wurde, so wird dort das Problem der Katholischen Identität in all seinen Spiegelungen verhandelt: in der Frage nach der Relation von ›sichtbarer‹ Kirche und Leib Christi, in der ökumenischen Problematik und der Frage nach der Mission. Einen zentralen Hintergrund für die Ausführungen des Konzils stellt die antagonistisch konzipierende Enzyklika *Mystici Corporis* Pius' XII von 1943 dar. Diese hatte explizit festgehalten, dass der Leib Christi und die *römisch-katholische* Geschichte identisch seien. Dies fügt freilich der katholischen Lösung der universalen Identität eine neue Komponente, nämlich die Identifizierung der *Catholica* mit der konkreten römischen Kirche, hinzu. Joseph Ratzinger hat darauf hingewiesen, dass diese Enzyklika im Kontext der »Zuspitzung, welche die Lehre dieses [sc. des *ersten* vatikanischen] Konzils dem Begriff des Katholischen gegeben hat«,¹³⁶ gelesen werden muss. Das Vaticanum I hatte die *Catholica* kurzerhand mit der römischen Kirche »im Sinn des päpstlichen Jurisdiktionsprimats«¹³⁷ gleichgesetzt. *Mystici Corporis* wiederum identifizierte sie mit dem Leib Christi selbst. Dies hatte freilich radikale Konsequenzen für die oben aufgeworfenen Fragenkomplexe im Hinblick auf die katholische Identität, insbesondere auf die Frage der Ökumene: »Denn wer nicht zur römisch-katholischen Kirche gehört, gehört ›reapse‹, in Wirklichkeit, überhaupt nicht zur Kirche.«¹³⁸ Durch diese antagonistische Konzeption der *Catholica* als der *sichtbaren, konkreten, römischen* Kirche wurde das Problem der Ökumene gewissermaßen schlicht gelegt. Ist der Leib Christi letztlich nichts anderes als die römisch-ka-

tholische Kirche, so beantwortet sich die Frage, wer ein Glied dieses Leibes ist, sehr wohlfeil durch Blick in das Kirchenregister. Die Protestanten insbesondere erhalten so kaum mehr einen anderen Status als die *gentiles*: sie sind nicht Teil der römischen Kirche, also sind sie überhaupt kein Teil der Kirche und konsequenterweise müssten sie Gegenstand der Missionsbemühungen werden. Die Mission selbst erhält den Status einer heilsnotwendigen Handlung, denn erst durch die Mission können die Völker in den Leib Christi eingegliedert und damit gerettet werden.

Nun waren aber die dogmatischen Konsequenzen dieser sehr kurz greifenden Aussage des »est«, der Identifikation des Leibes Christi mit der römischen Kirche, letztlich untragbar. Zumindest was den Status der ja immerhin *getauften* Protestanten anbelangte, war offenkundig, dass sie in irgendeinem Sinn zur Kirche gehören mussten, doch blieb, wie Ratzinger formuliert, der resultierende Sachverhalt der faktisch vorliegenden Kirchenspaltung, die nicht schlicht geleugnet werden konnte, in den Enzykliken Pius' XII »theologisch völlig im Nebel«. ¹³⁹

Die ekklesiologischen Konzeptionen dieser Enzykliken im Anschluss an die Primatslehre des Vaticanum I kann man daher insofern als antagonistische Konzeptionen begreifen, als sie die konkrete Identität der römisch-katholischen Kirche als einzigen Ort des Heils und daher konsequenterweise die Heiden und weitgehend auch die nicht katholischen Christen als außerhalb des Leibes Christi stehend begriffen. Die Idee der universalen Identität in der Figur des mystischen Leibes, die dem Katholizismus wesentlich zugrunde liegt, wurde so zugespitzt auf eine Missionsstätigkeit der einzig im Besitz des Heiles befindlichen *konkreten* römischen Kirche.

Diese Konzeption wurde durch *Lumen Gentium* relativiert. Die Idee der katholischen Universalität hatte im Vorfeld prominent Henri de Lubacs Buch *Catholicisme* in Erinnerung gerufen. De Lubac wies unter Rekurs auf patristische Texte erneut auf den Umstand hin, dass »die übernatürliche Einheit des mystischen Leibes Christi eine primäre, natürliche, die Einheit des Menschengeschlechtes voraus[setzt]«, ¹⁴⁰ die sich bereits in der Legende Adams, der »auf dem Kalvarienberg begraben und mit dem Wasser, das aus der Seite Jesu floß, getauft wurde«, ¹⁴¹ und der paulinischen Figur der »neuen Schöpfung« findet.

Vor dem Hintergrund dieser Einheitsvorstellung der in Christus erretteten Menschheit scheinen freilich die vorkonziliaren Ekklesiologien unbefriedigend, da sie die Frage nach dem Status der nicht katholischen Christen zumindest ungelöst ließ und die nach dem Heil der Heiden kurzerhand negativ beantwortete. Letztere warf de Lubac mit einer geradezu wagemutigen Formulierung erneut auf:

»ist es auch offensichtlich falsch, von einer wirklichen Entbehrung, einem Zweifel, einer Angst des in die Herrlichkeit eingegangenen Christus zu reden, so wäre es immerhin möglich zu denken, daß ihm auch im Himmel, so lange das ihm vom Vater anvertraute Werk nicht vollendet ist, noch Raum für Hoffnung bliebe.« ¹⁴²

Denn freilich: wenn Christus zum Heil aller starb, ist ein Mangel an Einheit der Menschheit ein Mangel der Einheit seines Leibes – und es ist schlechterdings unvorstellbar, dass ihn dies gleichgültig ließe. Insbesondere scheint damit aber die Exklusion der Heiden, die nie das Evangelium empfangen und damit unverschuldet ungetauft blieben, aus seinem Leib ein theologisches Skandalon zu werden.

Vor diesem komplexen Hintergrund entwickelt *Lumen Gentium* zunächst eine theologisch angemessenere Sprache für die Relation von römisch-katholischer Kirche und dem mystischen Leib: das »est« der Enzyklika *Mystici Corporis* wird durch ein – scholastisch anmutendes – »subsistit in« ersetzt. Die »einzige Kirche Christi«¹⁴³ wird so begriffen als »verwirklicht in der katholischen Kirche«.¹⁴⁴ Dieses »subsistit in«, dessen Übersetzung stets problematisch sein wird und das daher auch ebenso gut als ›Verwirklichung‹ übersetzt werden kann, darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, da es das »est«, die *Identifizierung* der katholischen Kirche mit dem Leib Christi, implizit verwirft. Darüber hinaus stellt die Konstitution explizit fest, dass dies nicht ausschließt, »daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.«¹⁴⁵ Dies verwirft dogmatisch durchaus weitgehend einen etwaigen Exklusivitätsanspruch der katholischen Kirche auf Wahrheit und zwar um der Einheit des Leibes Christi willen – und dies schlägt sich konsequent in den fortführenden Formulierungen der Konstitution in Bezug auf die Ökumene und die Mission nieder.

Freilich hält die Konstitution explizit daran fest, dass die »pilgernde Kirche zum Heile notwendig«¹⁴⁶ sei, doch wird diese Heilsnotwendigkeit der Kirche anschließend stark differenziert. Einzig in Bezug auf die, die von der katholischen Kirche wissen und doch keines ihrer Glieder sein wollen, wird so vorsichtig wie irgend möglich ausgesagt, dass sie nicht gerettet werden »könnten« (*possent*) und nur für die Apostaten wird diese Aussage noch verschärft. In Bezug auf die nicht katholischen Christen hält die Konstitution fest, dass sich ihnen die katholische Kirche »aus mehrfachem Grunde verbunden«¹⁴⁷ wisse. Zuletzt wird zwar einerseits der Auftrag der Mission ausdrücklich erneuert,¹⁴⁸ zugleich wird aber festgehalten, dass insbesondere Juden und Muslime, allgemeiner aber alle, die »Gott aber aus ehrlichem Herzen such[en]«,¹⁴⁹ vom Heilswillen umfasst werden. Dies affirmiert die Idee der Katholizität *kat'exochen* und relativiert zugleich die stark dem 19. Jahrhundert zugehörigen Tendenzen, die sichtbare römische Kirche mit der *Catholica* zu identifizieren in noch stärkerem Maße.

Eine weitere Ausprägung dieser Rekonzeptualisierung der universalen Identität findet sich in der Figur des »Glaubenssinnes« der Gläubigen, d. i. in der Aussage, dass die »Gesamtheit der Gläubigen« im Glauben nicht irren könne.¹⁵⁰ Dies greift eine alte Idee auf, die zunächst auf der Idee des Beistands durch den Heiligen Geist und später auf der Figur des *sensus fidei*, die insbesondere im 19. Jahrhundert zu großer theologischer Beliebtheit gelangt war, beruhte. Die Unfehlbarkeit, die das Vatica-

nun I dem Papst zugewiesen hatte, wird so durch das Vaticanum II auf die ganze Christenheit ausgedehnt, was das weitere Problemfeld der Relation von institutionalisierter Kirche und Laien anreißt und auch dort letztere gegenüber ersterer aufwertet, was sicherlich eine Grundtendenz des gesamten Konzils darstellt.

Für die Frage der Identität des Leibes Christi ist nun freilich neben der formalen ekklesiologischen Abgrenzung die Frage nach den materialen Gehalten des Glaubens zentral. Diese wird sehr dringlich durch die Konstitution *Dei Verbum* über die Offenbarung aufgeworfen, die im November 1965 nach vierjähriger Entstehungsgeschichte promulgiert wurde. Auch für diese Konstitution kann man wichtige Einflüsse in den Thesen der *Nouvelle Théologie* sehen, insbesondere in den Abhandlungen Yves Congars zur Rolle der Tradition. Die Kategorie der Tradition stellt gewissermaßen *das* zentrale Problem der Auseinandersetzungen über die Offenbarung insbesondere vor dem Hintergrund der ökumenischen Situation dar. Der materiale Gehalt des christlichen Glaubens ist offensichtlich begründet auf der Frohbotschaft Jesu Christi, doch beginnt bereits hier das Problem der Überlieferung, da Jesus bekanntlich keine Bücher geschrieben hat, die seine Botschaft enthielten und an die Nachwelt vermitteln könnten. Dementsprechend mussten seine Worte und Taten durch andere festgehalten und weitergetragen werden, was freilich zunächst in mündlicher Form und sehr bald in schriftlicher Form geschah. Daraus ergeben sich rein logisch bereits zwei mögliche ›Quellen‹, aus denen man von der Offenbarung Christi erfahren kann, und unter diesem Titel – *fontes revelationis* – wurde die zugrundeliegende Problematik terminologisch über die Jahrhunderte verhandelt. Zum Problem wurde deren Relation in ganz neuem Maße durch die Reformation und Luthers Grundsatz des *sola scriptura*, der These also, dass der gesamte Inhalt des christlichen Glaubens in der Bibel allein zu finden sei. Auf diese These reagierte die katholische Kirche im Konzil von Trient mit der Formel *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, die nachfolgend häufig als ein – ursprünglich so formuliertes – *partim – partim* interpretiert wurde, das festzuhalten schien, dass die Offenbarung ›teils‹ in der Schrift und ›teils‹ in der Tradition der Kirche enthalten ist. Diese Formel wiederum war stets eines der zentralen Probleme aller ökumenischen Bestrebungen, da sie nach der gängigen Interpretation einen unauflösbaren Kontrast zum *sola scriptura* bildete – denn entweder war die Bibel ›vollständig‹ oder sie war es nicht.

Die zugrundeliegende Fragestellung verschärft sich dadurch, dass ein reines *sola scriptura* logisch völlig widersinnig ist – was die protestantische Theologie zu den paradoxesten Positionen getrieben hat –, denn die *scriptura* selbst wurde ja nicht etwa vom Himmel in Luthers Arme geworfen, sondern ist selbst Resultat eines Prozesses, der unter der Kategorie der *Kanonisierung* gefasst wird.¹⁵¹ Die zentrale Schwierigkeit liegt in dem Umstand, dass nach dem Tode Jesu nicht etwa vier Evangelien, sondern hunderte von Texten teils abstrusen Inhalts verfasst wurden, die man gerne pejorativ als ›apokryph‹ bezeichnet. Die *scriptura*, die nach Luthers Überzeugung ohne jeden Rekurs auf die Tradition geeignet sein soll, die Offenbarung Christi

zu vermitteln, ist selbst nun das Resultat eines Überlieferungsprozesses innerhalb der frühen und mittelalterlichen Kirche, der stets auch Elemente der Redaktion und Selektion enthielt. Die katholische Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der Kanonisierung gestaltet sich verhältnismäßig einfach, da die Idee der Tradition und insbesondere die Figur des die Kirche leitenden Heiligen Geistes zu ihrer Farbenstrophe zählt. Das *sola scriptura* kann daher zumindest nicht, was die Kanonisierung selbst angeht, ohne ein Maß an Konzession an die Tradition durchgehalten werden. Dies freilich verweist nun unmittelbar zurück auf die Frage nach der formalen Identität der katholischen Kirche, die in der Frage nach der inspirierten Tradition iteriert wird. Die Formel des Konzils von Trient erweist sich in dieser Hinsicht nun nachgerade als problematisch, da sie nach gängiger Auffassung nahelegt, dass die ›Teile‹, von denen sie (nicht) spricht, disjunkt sind. Neben der ökumenischen Frage wirft dies unmittelbar die Frage nach der Relation dieser Teile in materialer wie formaler Form auf.

Nun hatte im Vorfeld der Tübinger Theologe Josef Rupert Geiselman darauf hingewiesen, dass das Konzil von Trient *ja gerade nicht* die Formel des *partim – partim* gewählt hatte, und daraus abgeleitet, dass so die Möglichkeit eines ›katholischen *sola scriptura*‹ habe offengelassen werden sollen, oder in theologischer Terminologie die Möglichkeit einer ›materialen Schriftsuffizienz‹ zumindest nicht negiert habe werden sollen. Er postulierte daher im Anschluss an die Tübinger Schule eine Formel des *totum in sacra scriptura – totum in traditione*. Die zugrundeliegende Idee muss so verstanden werden, dass das *Gesamte (totum)* der Offenbarung *sowohl* in der Schrift *als auch* in der Tradition zu finden seien. Das Vaticanum II übernahm diese Formel zwar nicht völlig, doch wurde die nie zu entleugnende Formel des *partim – partim* verworfen zugunsten der These, dass Tradition und Schrift »[d]emselben göttlichen Quell entspringend, [...] beide gewissermaßen in eins zusammen und dem selben Ziel zu [fließen]«. ¹⁵² Die Figur des einen Quells ¹⁵³ stellt zum einen klar, dass die Schrift und Tradition keine *komplementären* Elemente sind, was die tridentinische Formel wenn nicht nahegelegt so doch lizenziert hatte, und andererseits erhält sie, sicherlich vermittelt durch Congars Wiederaufnahme der Tübinger Theologie, die Rolle der Tradition, deren Bedeutung – nicht nur für die Kanonbildung – betont wird. Die möglicherweise entscheidende Konzession an die Tradition und wichtigste Konzeptualisierung liegt aber in der Formulierung, dass die »apostolische Überlieferung [...] in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [kennt]: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen«. ¹⁵⁴ Ratzinger hat dies zu Recht als ein »dynamische[s] Verständnis der Tradition« ¹⁵⁵ bezeichnet und auch einen Zusammenhang zu dem »Verstehensproblem, dessen Sichtbarwerden in den letzten Jahrzehnten das reinliche Gegenüber von Objekt und Subjekt aufgelöst hat«, ¹⁵⁶ hergestellt. Das hier aufgerufene, wahrscheinlich am paradigmatischsten durch Gadamers *Wahrheit und Methode* (1960) instanziierte Bewusstsein der Standortgebundenheit allen Verstehens

ist freilich besonders angetan, die Rolle der Tradition zu unterstreichen und rückt die protestantische Vorstellung des *sola scriptura* in die Nähe der von Gadamer denunzierten Vorstellung der Überbrückung des Zeitenabstands im Verstehen. In der These des Konzils und der darin enthaltenen Transzendierung der Relation von Subjekt des Verstehens – Kirche – und seinem Objekt – frohe Botschaft – wird so die Figur der Tradition auf pointierte Art rekonzeptualisiert und hier scheint sie auf bezeichnende Art den oben skizzierten Thesen vom Glaubenssinn der Gläubigen und auch von der Subsistenz des mystischen Leibes in der katholischen Kirche zu korrespondieren.

Das Vaticanum II kann dergestalt verstanden werden als eine Variation der Figur des FMK durch die katholische Kirche, die sich mit dem Problem der universalen Identität auf eine Art und Weise konfrontiert sah, die sie bis dahin nicht gekannt hatte. Die Antworten, die das Konzil entwarf, lassen sich insbesondere anhand einiger Achsen mit der bekannten strategischen Wendung in Verbindung bringen. Das ist zum einen die Figur der *Historisierung von Wahrheit*, wenn nicht in der viel diskutierten Formel des *aggornamento*, dann doch zumindest in der Gestalt des Glaubenssinnes der Gläubigen und der *Dynamisierung* des Traditionsbegriffes. Letztere lässt sich ebenso verstehen als eine Instanz jener Transzendierung der Subjekt-Objekt-Relation, die in so vielen Diskursen des 20. Jahrhunderts thematisch wurde. Vor allem aber lässt sich anhand unserer Diskussion der Problematik der ekklesiologischen Identität einmal mehr eine Geschichte nachzeichnen, die uns inzwischen geläufig ist. Die klassische katholische Perspektive war von der Idee der einen Wahrheit gezeichnet gewesen, die unmittelbar den Missionsgedanken nach sich zog. Die christliche Metaphysik hatte diese Wahrheit in begriffliche Schemata gegossen, die den Anschein abgeschlossener konzeptioneller Bollwerke erweckten, die für die Ewigkeit gebaut waren. Die antimodernistischen Bemühungen um das Vaticanum I herum lassen sich insbesondere im Vergleich mit dem Vaticanum II als Schritte zu einer antagonistischen Konzeption in unserem früher skizzierten Sinne auffassen,¹⁵⁷ die das Vaticanum II durch einen Strategiewechsel überwand, der sich zumindest in Teilen in den Kontext der Debatten über den Form-Materie-Kollaps einfügt,¹⁵⁸ und das sicherlich nicht zuletzt aufgrund der Problematisierung des Neuthomismus und der christlichen Metaphysik innerhalb und außerhalb der *Nouvelle Théologie*.

Die in diesem Kapitel skizzierten Theorien und geistesgeschichtlichen Umwälzungen sind freilich auf den ersten Blick so heterogen, dass es einiger Abstraktion bedarf, sie unter einem einheitlichen Nenner zu sehen. Es ist oft darüber gestritten worden, ob es etwa etwas wie eine ›Postmoderne‹ gegeben habe, und es sind unzählige Definitionen dieser ›Epoche‹ gegeben worden. Es soll hier keineswegs eine weitere hinzugefügt werden. Was aber einen einheitlichen Zug sehr vieler theoretischer Konstruktionen des mittleren 20. Jahrhunderts darzustellen scheint, lässt sich durch die Idee des Form-Materie-Kollapses (FMK) näher umreißen. Heideg-

gers ›Dekonstruktionen‹ der Metaphysik resultierten häufig in der Ersetzung eines Substantivs durch ein Verb, wie etwa in der legendären Formulierung vom ›nichtenden Nichts‹.¹⁵⁹ Das mag kein Zufall sein, denn was alle Kritiken an den metaphysischen Konzeptionen gemein hatten, war der Hinweis auf deren *Statik*: die Metaphysik kann dynamische Kategorien prinzipiell nicht fassen. Sicherlich kann sie Veränderung beschreiben, doch kann sie nicht die Veränderung der Wahrheit selbst konzipieren. Sie kennt verschiedene Begriffe, doch nie die Veränderung von Begriffen in der Zeit. Sie versteht nicht, dass ihre Kategorien zugleich durch Menschen erst geschaffen werden und auf deren Leben zurückwirken. Sie kennt keine Interaktion von Subjekt und Objekt. Diese Charakterisierung trifft nun, das ist wichtig zu sehen, keineswegs nur auf die Metaphysik zu. Sie kennzeichnet den Weg zu denken, der Menschen am leichtesten fällt. Es ist sicherlich diesem Umstand zuzuschreiben, dass die Bemühungen, den FMK zu formulieren, einerseits enorme Zeit benötigten und andererseits sich zunächst nur in sehr abstrakten Worten mit den metaphysischen Kategorien von Form und Materie auseinandersetzen. In unserem thematischen Kontext wird leichter verständlich, was die fundamentalen Konsequenzen der Hinterfragung dieser allzu menschlichen Art zu denken, die man ›metaphysisch‹ nannte, waren und welche neuartige Strategie sie ermöglichten. Sowohl die klassizistische als auch die antagonistische Strategie hatten gemein, dass sie ein festes Schlachtfeld kannten, verhärtete Fronten von Identitäten und den Hauch von Ewigkeit. Die Strategie des Form-Materie-Kollapses, so sehr man dem Vorwurf der ›Unproduktivität‹ und des ›Relativismus‹,¹⁶⁰ den man ihr so oft gemacht hat, zustimmen muss, hatte doch eines bewirkt: ihre schiere *Möglichkeit* zeigte auf, dass die Fronten nicht prinzipiell unveränderbar waren. Identität ließ sich nunmehr begreifen als ein zu hinterfragendes und mehr noch: die Regeln der Auseinandersetzung, die ihre Form abgesteckt hatten, waren als uneinholbar erwiesen worden. Dies ist in sich weder gut noch schlecht. Aber es hatte sich etwas *geändert*, das seit Urzeiten für *ewig* gegolten hatte.

