

Mehr Theologie wagen?!

1. Situationsanalyse: Zwischen allen Stühlen

Will man heute den Standort von Theologie angemessen beschreiben, legt sich eine Metapher eindeutig nahe: Theologie sitzt zur Zeit zwischen allen Stühlen. »Zwischen allen Stühlen« ist im Deutschen die sprichwörtliche Umschreibung einer unbequemen Lage; sie kann als erster Hinweis auf die heute durchaus kritische, situative Verortung der Theologie dienen, aber sie ist zugleich eine zutreffende Standortbestimmung. Zwischen! Zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit, zwischen praktischem Glaubensvollzug und theoretisch-wissenschaftlicher Reflexion ... – eben: Zwischen.

Ein erstes »Zwischen«: Die Wahrnehmung und Beurteilung der Theologie als Wissenschaft zum Beispiel an den Hochschulen und Universitäten, aber auch in Kirche und Gesellschaft sind stets vom Gesamtklima der Einschätzung in Bezug auf Religion in der sie umgebenden Gesellschaft betroffen. Und doch trifft Theologinnen und Theologen dieses Klima in besonderer und je nach Ausgangsposition durchaus unterschiedlicher Weise. Weil Theologie über die Praxis des Glaubens nachzudenken hat und dies in spezifischer Weise als Wissenschaft tut, steckt sie in einer gewissen Klemme. Da ist zunächst das, was man unter dem Schlagwort der »Krise des Christentums in Europa« versteht. Also das seltsame Phänomen des »alten Europa«, das fast im Gegensatz zu anderen Teilen der Welt zunehmend religiös unmusikalisch geworden scheint. Da ist aber auch das offensichtliche Gegenteil dazu: Die Welt »brennt« vor religiösen Ideen; freilich in für unsere Augen und Denkgewohnheiten völlig exaltierten, extremen, ja insbesondere gewaltträchtigen Formen. Wollte man die Grundsignatur der Religionskritik des 21. Jahrhundert auf den Punkt bringen, so ist

es wohl gerade diese: dass das Macht- und Gewaltpotenzial von Religion offen wahrgenommen und kritisiert wird und damit zu einem Hauptargument des sich eher lautstark als inhaltsschwer in Szene setzenden religionskritischen Atheismus stilisiert wird. In den Diskussionen, wie sie gerade in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren um den Islam, die Religionslehrerinnen- und Imam-Ausbildung etc. geführt wurden und werden, lässt sich diese Problematik und die damit verbundene Emotionalität geradezu beispielhaft ablesen.

Ein zweites »Zwischen«: Die Theologie an den Hochschulen sitzt auch wissenschaftstheoretisch zwischen allen Stühlen. Von den einen wird sie der Voreingenommenheit, Ideologie und damit der Unwissenschaftlichkeit verdächtigt, und man würde sie am liebsten aus dem Kanon der Universitätsfächer in den kirchlichen Binnenraum verbannen. Von den anderen aber wird sie der mangelnden Bindung an »die Sache selbst« bezichtigt; sie sei unerschwellig kirchen- und/oder hierarchiefeindlich, zu wenig konform, zu wenig rechtgläubig, zu ungebunden im Umgang mit der Wahrheit – einer Wahrheit, die so manche sicher und fest in ihrem Besitz wähen. Es ist schon eine seltsame Allianz, die der Theologie hierbei entgegentritt.

Da ist die eine Option, die meint, Glaube sei doch nichts, womit man auf dem Markt der Sinnangebote hausieren gehen sollte. Und was heißt überhaupt »Wissenschaftlichkeit«? Nicht Wissenschaftlichkeit hat die Hauptnorm der Theologie zu sein, sondern die Sache, die Wahrheit selbst. Letztlich kann die Wahrheit aber doch nur geglaubt und nicht gewusst werden. Dieses Phänomen ist übrigens kein rein katholisches, sondern ein überkonfessionelles. Auf beiden Seiten des reformatorischen Grabens melden sich auch in Deutschland mehr oder minder lautstark Kreise zu Wort, die zum einen die Verweltlichung einer in die staatlichen Universitäten eingebundenen Theologie beklagen und daher zum anderen deren erneute Verkirchlichung fordern – wie immer diese dann aussehen soll. Die sich hinter solchen Überlegungen verbergende Art der impliziten Verweigerung wissenschaftlichen Denkens in Glaubensdingen hat übrigens eine treffende Bezeichnung. Sie lautet: Fundamentalismus.

Dagegen wirkt die andere Option nur auf den ersten Blick progressiver. Es ist jene, sich gesamtgesellschaftlich durchaus als verstärkt meinungsbildend inszenierende Meinung, die davon ausgeht, dass der Gedanke an eine für alle verbindliche Wahrheit nicht mehr zu jenem Bild des Menschen passt, das die späte Moderne sich von ihm gemacht hat. Zum einen gelten den Vertretern dieser Option Wahrheitsansprüche als solche als gefährlich, vor allem weil jedes sich im Besitz der absoluten Wahrheit Wähnen zum Ausschluss des Gegenteils neigt; bis hin zu dessen Ausmerzung und ja Vernichtung: »Dieser absolut genommene ‚Wahrheitsbegriff‘ löst alle Hemmungen. Er kreierte ein von Barbarei gestütztes gemeinsames, entgrenztes Über-Ich. Es lebt von der Selbstbestätigung, vom Triumph, dem Gefühl der siegreichen Glaubenserfüllung inmitten des Blutrausches«, schrieb Tilman Moser vor ein paar Jahren in der Süddeutschen Zeitung.

Die Behauptung von Wahrheit ist also immer gewaltträchtig. Zum anderen wird überhaupt angezweifelt, dass ein solcher Wahrheitsanspruch überhaupt vertreten werden kann. Denn es kann doch als Tatsache gelten, dass der Mensch die Wahrheit an sich nicht erkennen, geschweige denn auch noch (gepachtet) haben kann. Wahrheit, die gibt es nur als Plural von mitunter einander widersprechenden »Wahrheiten«, vermittelbar und erklärbar sind unsere Überzeugungen nicht, weil sie nicht überzeugen können und wollen. Wozu auch: Es sind Meinungen, über die man sich mehr oder minder heftig streiten kann – von der Wahrheit selbst, so es sie denn geben sollte, sind alle gleichweit entfernt. In gegenseitiger »Toleranz« (woher immer man sie auch begründen mag) können »wir« unsere je eigenen Wahrheiten nur nebeneinanderstehen und uns gegenseitig am Leben lassen. »Alternative Fakten« nennt man das wohl, und ob die dann so friedensstiftend sind, zweifle ich angesichts der letzten Monate durchaus an.

Indes ist bei näherem Hinsehen recht schnell zu entdecken, dass dieser so tolerant anmutende Pluralismus letztlich der gleichen Grundstruktur des Denkens unterliegt wie sein Gegenüber – der Fundamentalismus: Über (Glaubens-)überzeugungen offen nachzudenken, sie auf ihre Plausibilität zu prüfen, Ansprüche auf ihren Grund zu hinterfragen, Rechenschaft abzulegen, all das wird aus

je eigenen Gründen abgelehnt. Antimoderner Fundamentalismus und spätmoderner Relativismus erweisen sich hier aber letztlich als ungleiches Zwillingsspaar, das gemeinsam das Erbe der »Dialektik der Aufklärung« angetreten hat. Gleichermaßen verweigern sie die intellektuelle Referenz, das heißt die vernünftige Reflektion und Begründung der eigenen Überzeugung – die einen, weil sie dies für nicht (mehr) möglich, die anderen weil sie es (noch nie) für notwendig erachtet haben. So desavouieren beide die Wahrheitsfrage und ersetzen sie durch strategisches Handeln. So reichen sich die Ritter der letzten Wahrheit und die Jünger der Belieblichkeit letztlich einträchtig die Hände. Eine solche Situation bedarf aber nicht weniger, sondern mehr Theologie. Darum gilt der alte Werbespruch: Noch nie war sie so wertvoll wie heute.

2. Noch nie war sie so wertvoll wie heute

Wir haben in den letzten Jahrzehnten als Christinnen und Christen in Deutschland durchaus gelernt, dass es nicht so einfach ist, in einer multikonfessionellen Perspektive für den Glauben einzustehen, unsere Überzeugungen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, die Werte, für die wir einstehen, in einem Miteinander verschiedener Argumente positiv zu vermitteln, also all das zu tun, was Glaube und Glaubensüberzeugung nicht einfach zur Privatsache erklärt, sondern auch eine gesellschaftliche Relevanz zuschreibt. Und wir sind seit gut zwei Jahrzehnten dabei, dieses Lern- und Erfahrungsfeld auch auf andere Religionen hin zu erweitern. Dabei haben wir hier in Deutschland ein auch im internationalen Vergleich gut dastehendes Modell des Miteinanders von Religionsgemeinschaften und säkularer Gesellschaft entwickelt, das dem säkularen Staat wie den Religionen einiges abverlangt; nicht nur aufgrund des hierzulande geübten, »kooperativen« Verständnisses des Verhältnisses von Religion und Staat – die berühmte »hinkende Trennung«. Es ist die spezifische Geschichte, die zu einem besonderen Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften geführt hat. Weder das laizistische Modell Frankreichs noch das zivilreligiöse der USA ticken auf diese Weise.

Denn unter dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat marginalisiert das laizistische Modell Frankreichs letztlich Religion und schneidet sich damit von den Ressourcen und Kompetenzen jener »gesellschaftlichen Gruppen« ab, die auf dem Gebiet »der Konturierung des Sinnhorizontes des Gemeinwesens [...] besondere Kompetenzen erworben haben«. Demgegenüber stellt in den USA das gleiche Prinzip zwar »die entscheidende Möglichkeitsbedingung für die Entfaltung des pluralen religiösen, [...] – zunächst: christlichen – Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert«. Sie bezieht aber ihre Fähigkeit zur Toleranz aus dem Verzicht, sich intellektuell und auch religionskritisch mit dem Thema auseinanderzusetzen. Sie nutzt die Ressource des Weltwissens der Universität und damit das Forum der Vernunft nicht wirklich. Aber unter das Niveau des zeitgenössischen Fragens und Denkens darf der Glaube nicht sinken, sondern muss lernen, gerade hier »Rede und Antwort zu stehen«.

So ist es gerade die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung, die bei uns die Theologien und damit auch »Religion« in der Öffentlichkeit vor ganz andere Herausforderungen gestellt hat, als dies anderswo der Fall war. Die christlichen Kirchen in Deutschland sind sich der damit in eins gehenden Herausforderungen wie des damit verbundenen Nutzens sehr wohl bewusst: »Beide großen Konfessionskirchen wollen durch die akademische Bildung die kritische Selbstreflexion ihrer Funktionsträger stärken, den rationalen Umgang mit den überlieferten christlichen Traditionen fördern und fundamentalistischen Lesarten der überkommenen Glaubensvorstellungen wehren. Die erfolgreiche Vermittlung des christlichen Glaubens sowie die gelingende christliche Sozialisation, so die Vorstellung, hängen entscheidend von der Fähigkeit der Lehrenden zu kritischer Selbstreflexion der eigenen Glaubensüberzeugungen und Sinnentwürfe ab.«

In Aufnahme dieser Überlegungen von Jürgen Habermas¹ hatte im Jahr 2010 der Wissenschaftsrat bei seinen *Empfehlungen* schon

¹ Vgl. zum Beispiel Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, und seine Beiträge: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, in: *ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 106–118;

zu Beginn seiner Ausführungen Wert auf die Feststellung gelegt: »Religion, religiöse Orientierungen und religiöse Institutionen sind eine Ressource, auf die das demokratische Leben in der Bundesrepublik Deutschland in vielfältiger Weise zurückgreift. Das Ringen um gesellschaftliche Anerkennung vollzieht sich in Deutschland im Rahmen öffentlicher Selbstverständigungsdebatten, die einerseits klar zwischen religiöser und weltlicher Sphäre differenzieren, andererseits aber ganz wesentlich vorgeprägt sind durch eine enge Verbindung zwischen beiden Sphären«². Darum hat in der Folge gerade der moderne demokratische Rechtsstaat »ein vitales Interesse daran, religiöse Orientierungen seiner Bürger und Bürgerinnen für die Stabilität und Weiterentwicklung des Gemeinwesens fruchtbar zu machen. Moralische Empfindungen, für deren Formulierung Religionen differenzierte und kulturell tief verankerte Ausdrucksformen entwickelt haben, stoßen auch dort auf Resonanz, wo die Gesellschaft sich als säkular versteht, und werden in den allgemeinen gesellschaftlichen Verständigungsprozess einbezogen«³.

Dabei sind die besonderen epistemologischen wie hermeneutischen Herausforderungen, die sich damit an jede Religionsgemeinschaft und ihre Theologie stellen, durchaus im Blick: »Die Integration der Theologien [...] konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen. Dies kann am besten unter den an Universitäten geltenden Bedingungen wissenschaftlicher Kommunikation und Erkenntnisproduktion gelingen. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.«⁴ Freilich betont der Wissenschaftsrat an diesem Punkt zu Recht den entscheidenden Nut-

Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, a. a. O., S. 119–154; Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, a. a. O., S. 216–257.

2 Wissenschaftsrat (Hg.), Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010, S. 9.

3 A. a. O. S. 56.

4 A. a. O., S. 57.

zen für die Religionsgemeinschaften selbst: »Die Kirchen haben ein Interesse daran, religiöse Orientierungen und die damit verbundenen moralischen Empfindungen in den allgemeinen wissenschaftsgeleiteten Verständigungsprozess der Gesellschaft zu integrieren. Die Universitäten bieten den Theologien einen Ort, um in wissenschaftlich-methodischer Form eine Übersetzung dieser Grundorientierungen in eine nicht allein nur der eigenen religiösen Gemeinschaft zugänglichen Sprache zu leisten. In der Binnenperspektive arbeiten Theologien an einem in sich konsistenten Verstehen der tradierten Überzeugungen. Das schließt auch Modifikationen sowie Hinweise auf geschichtliche Entwicklungen dieser Überzeugungen mit ein und kann eine Kritik von Teilen der tradierten Überzeugungen zur Folge haben. Diese Kritik kann, muss aber nicht zur Relativierung von Teilen der tradierten Überzeugungen führen.«⁵ Kommunikations-, Kritikfähigkeit, aber auch Selbstvergewisserung der Theologie sind die notwendigen Forderungen wie Konsequenzen dieser dialogischen Beziehung von Staat und Religionsgemeinschaften. Die Religionsgemeinschaften beziehungsweise Kirchen haben dabei ein ganz eigenes Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, auch wenn das gerade ihren Theologien und ihren einzelnen Mitgliedern, sei es den hauptamtlichen oder sei es den sogenannten »ehrenamtlichen«, eine erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Dass dies bei uns in dieser Weise – also auch staatlich gewünscht und gefördert – geschehen kann, ist ein Pfund, mit dem wir wuchern können und sollen, denn das ist allemal eine Ressource, die wir gewinnbringend für alle einsetzen können. So wird hier die missliche Lage »zwischen allen Stühlen« manchmal zum Standortvorteil.

Das war der notwendige Blick nach draußen, um mit dem mir gestellten Thema »Mehr Theologie wagen« angemessen umzugehen. In meinen letzten Ausführungen ist aber schon angeklungen, dass Kirche und Glaube selbst ein vitales Interesse an wissenschaftlicher Durchdringung des Glaubens, an Theologie und damit

5 Ebd.

an reflektierter Theologischer Kompetenz haben müssen. Warum ist das aber eigentlich so? Warum genügt nicht einfach »schlichter Glaube«?

3. Warum zum Glauben auch das Denken gehört

Kein geringerer als Johannes Paul II. hat vor nunmehr fast 20 Jahren Theologie und Kirche folgende Sätze ins Stammbuch geschrieben:

»Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden.«⁶

Und so erinnert der Papst die Theologie an eine in manchen Kreisen allzu gern verdrängte Aufgabe, Glaube und Denken zusammenzubringen. In den Worten seines Nachfolgers Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, klingt das dann so:

»Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis. Er verehrt jenes Sein, das allem Existierenden zugrunde liegt, den »wirklichen Gott«. Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.«⁷

Zum Glauben gehört also Denken unaufgebbar dazu. Ja, es geht nicht ohne. So muss man von Anfang an auch über die Verkündigungsmöglichkeiten der christlichen Botschaft Rechenschaft ablegen. Soll die Botschaft ankommen, muss sie auch verstanden werden. Schon im Neuen Testament ringen daher zwei »Modelle« miteinander. Das eine stammt von dem »Anpassungskünstler« des Urchristentums schlechthin: Paulus. Er, der den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, ja am liebsten allen alles werden wollte

6 *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika *Fides et Ratio* (14. September 1998), Nr. 48.

7 *Josef Ratzinger*, *Die Christenheit, die Entmythologisierung und der Sieg der Wahrheit über die Religionen*, Vortrag anlässlich eines Kolloquiums der Pariser Sorbonne zum Thema: »2000 ans après quoi?«, gehalten am 27. November 1999.

(vgl. 1 Kor 9,22), setzt hier auf den grundsätzlichen Widerspruch der Botschaft vom Kreuz (vgl. 1 Kor 1,18). Er weist jeden Versuch zurück, das Christusereignis der Weltweisheit anpassen zu wollen. Ein anderer biblischer Schriftsteller ist da weit optimistischer: »Im Anfang war das Wort« (der »Logos«, wie das griechische Original formuliert) – mit diesem schlichten Satz eröffnet Johannes den gesamten Horizont des damaligen Denkens als den allein angemessenen Ort seiner Botschaft. Unter das Niveau dieses Denkens darf die Christusbotschaft nicht sinken, sondern sie muss genau hier »Rede und Antwort stehen«. Christliche Theologie ist daher von Anfang an einfach nicht nur die »bessere Theologie«, sondern auch die bessere Philosophie, nicht nur das angemessenere Glauben, sondern eben auch das klügere, bessere Denken. Das Christentum kennt daher wie das Judentum von Anfang an eine offene Beziehung zwischen theologischer Wahrheit und Wahrheit der Welt, zwischen Glauben und Denken; zwischen glaubendem Herz und gesundem Menschenverstand. Denn das jüdisch-christliche Glaubensverständnis ist immer ein ganzheitliches. Es ist eine Verstand und Herz, Geist und Seele umfassende Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott.

Lange Zeit bleibt diese Harmonie zwischen Glauben und Denken innerhalb der Theologie unhinterfragt. Erst im Mittelalter werden Verschiebungen sichtbar, die für die weitere Entwicklung von grundlegender Bedeutung sind. Es ist eine Zeit, in der Bildung hochgeschätzt wird und sich zum religiös unabhängigen, gesellschaftlichen Wertemaßstab entwickelt. Man sucht nach Wissenswertem, das auch außerhalb der theologischen Bildung insbesondere in den aufblühenden »Kathedralschulen« und ihrem »klassischen« Bildungsprogramm vermittelt wird. Eine von der Theologie eigenständige Methode des Denkens gewinnt Gestalt. Wie verhält sich nun »religiöses« Glaubenswissen und »säkulares« Weltwissen? In der Folge findet eine – damals hilfreiche, im späteren Verlauf aber fatale – Unterscheidung statt: Glauben übersteigt die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft, so die zunächst einleuchtende Lösung. Freilich nun wird das Sich-Mitteilen Gottes nicht mehr als eine Körper und Geist, Leib und Seele umfassende persönlichen Anrede des Menschen verstanden, sondern

verkürzt sich zu einer Enthüllung von göttlichen Lehren, dem der Mensch sich und seinen Verstand unterwerfen muss. Glaube verkommt zum Für-wahr-Halten von übernatürlichen Glaubenslehren und Moralvorschriften. Ein solches Glaubensverständnis verleugnet die wichtige Aufgabe einer persönlichen Verantwortung des Glaubens. In einem solchen Modell beschränkt sich das Tun der Theologie auf die Legitimation des kirchlichen Überliefers und Absicherns von übernatürlichen göttlichen Wahrheiten und Glaube auf das Für-wahr-Halten solcher, überlieferter Glaubenswahrheiten. Das Ergebnis ist aber ein Relevanzverlust des Glaubens für das normale Leben; Glaubenswissen ist Sonderwissen; übernatürlich wird zu »überflüssig«. So ist es kein Wunder, dass sich im Laufe der Zeit eine vom Glauben völlig losgelöste menschliche Vernunft, ja ein im umfassenden Sinn »säkulares« Weltbild entwickelt. Und dies isoliert schrittweise Glaube und Denken voneinander. Ein solches Nebeneinander wird dann im Zeitalter der Aufklärung, das ja auf die Autonomie des Menschen setzt, zu einem Gegeneinander. Der Preis, den der Glaube hier zahlt, ist hoch!

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wendet sich das Blatt in der Theologie. Sie öffnet sich wieder der Frage nach der Vermittlung von Denken und Glauben. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit des Sich-Mitteilens Gottes – so die Grundthese – beantworten sich auch und gerade als Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit *für den Menschen*. Warum ist das so? Jedem Gehorchenmüssen des Menschen auf eine Anrede Gottes muss ein Horchen-, das heißt Hören-Können des Menschen notwendig vorausgehen. Das Sich-Mitteilen Gottes kann nur dort wirklich ankommen, wo es auf ein auf ihn gerichtetes »Ohr« des Menschen trifft, so beschreibt dies zum Beispiel Karl Rahner. Mit einer solchen Orientierung auf das Selbstverständnis des Menschen hin verkauft sich Theologie aber nicht an den Zeitgeist. Im Gegenteil! Damit beerbt sie sowohl den kritischen Realismus eines Paulus wie den Vernunftoptimismus eines Johannes. Der Glaube wird eine Rechenschaftsabgabe vor dem Gerichtshof dieser Vernunft nicht scheuen oder als Zumutung zurückweisen. Denn er weiß: Gerade diese Verantwortung ist eine gottgegebene Eigenschaft

und darf nicht verleugnet werden. Damit sind »Aufklärung« und »Säkularisierung« keine Gegner, sondern legitime Kinder, ja Erben der jüdisch-christlichen Tradition. »Unvernunft, faules oder frei schweifendes Denken, perverse Lust am Irrationalen als solchem gar – *credo quia absurdum!* – wäre das Letzte, womit [dem] Gegenstand [der Theologie] gedient und was ihr erlaubt wäre. Im Gegenteil: der Theologe kann gar nicht genug Vernunft haben, bewähren und an den Tag legen.«⁸

4. Warum Theologie treiben nicht nur Aufgabe der Glaubens- kongregation ist

Wenn die Aufgabe der Theologie nun klar beschrieben, sie als unverzichtbar deutlich geworden ist, stellt sich nun die Frage: Und wer betreibt nun Theologie? Wer hat sich dieser Aufgabe anzunehmen? Wieder zunächst die Antwort, dann die Erklärung. Die Antwort lautet: Seid dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das die Aufgabe von allen! Warum?

Im Laufe der Arbeit an der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* kristallisierte sich für die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus, dass neben der allgemeinen Einführung (Kapitel I, Artikel 1–8) zur *theologischen* Grundlegung von Kirche auch das zweite Kapitel unter dem Titel *Das Volk Gottes* einen grundlegend-einführenden Charakter erhalten sollte. Vor den Ausführungen über die zu unterscheidenden Teile dieses Volkes – *Die hierarchische Verfassung* und *Die Laien* – sollte unter dem Titel *Volk Gottes* zunächst einmal das angeführt werden, was wirklich alle gleichermaßen anging. Die gemeinsame Würde des gesamten Gottesvolkes ist Thema dieses Kapitels. »So sollten einerseits die Laien von bisherigen *Objekten* der kirchenamtlichen Betreuung endlich auch als gleichberechtigte *Subjekte* aufgewertet werden, andererseits sollten sich die Amtsträger erst einmal auf der gemeinsamen Ebene mit allen Glaubenden, allen Hörenden, feiern, bezeugenden und gesandten Gliedern der Kirche zusammen-

8 Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 72010.

finden.«⁹ Denn Gottes Geist prägt sich in seinem Volk nicht zuerst durch ein ständisches, organisches Überordnen und Unterordnen aus, sondern durch die gemeinsame Pilgerschaft aller, derer die Jesus Christus nachfolgen, die einander im Glauben stärken sollen, die in der Hoffnung miteinander verbunden sind, die alle gemeinsam Keimzelle und Werkzeug der Erlösung sind (vgl. *Lumen gentium* 9). So wird nun zum ersten Mal in der Theologiegeschichte auch die theologische Würde der sogenannten »Laien« ausführlich begründet und verbindlich definiert. *Lumen gentium* 12 belegt dies durch die konziliare Lehre vom unfehlbaren, besser: unverirrbareren Glaubenssinn der Gemeinschaft der Glaubenden, dem *sensus fidelium* oder *sensus fidei*. Er wird hier vom Konzil ausdrücklich und betont ins Recht gesetzt. Der *sensus fidelium* wird fernerhin zum regulativen Strukturprinzip der katholischen Kirche.

Diese Konsensbindung kirchlicher Lehre wird indes nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv in den Blick genommen: »Gegen die Verengung des Glaubenssinns zu einem bloßen Reflex der Hierarchie bestehen die Väter des Konzils auf dessen Eigenständigkeit. Es gibt eine echte Unfehlbarkeit der Kirche in *crecendo*, ja diese scheint sogar als Grundlage der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt. [...] Der Glaubenssinn steht [...] zwar in Verbindung mit dem Lehramt – eben wegen des einen und gleichen Geistes, der in allen wirkt –, kann aber von diesem nicht aufgesogen oder aufgehoben werden.«¹⁰ Dabei ist die Reziprozität des Verhältnisses von besonderer Bedeutung.¹¹ In den Worten von

9 *Wiederkehr*, S. 296.

10 *Wolfgang Beinert*, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte – Ein Überblick, in: *Dietrich Wiederkehr* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes? (= *Quaestiones Disputatae*, 151), Freiburg 1994, S. 66–131, S. 102 f.

11 »Rezeption« ist [...] ein reziproker Vorgang und hat auf seine Weise teil an der *Communio*-Struktur der Kirche [...] Rezeption kirchlicher (lehramtlicher) Verkündigung ist daher in keinem Fall nach dem Modell von Sender und Empfänger zu denken, sondern, idealtypisch, eher nach dem diskurstheoretischen Modell des »herrschaftsfreien Dialogs«. [...] Wenn reziprok, dann haben nicht nur die Rezipierenden vom (Lehr)Amt zu lernen, sondern ebenso umgekehrt«, *Otto Hermann Pesch*, *Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption – Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen*, in: *Theodor Schneider* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Band 3, Freiburg 1994, S. 261–287, S. 285 f.

Papst Franziskus: »Der *sensus fidei* [der Glaubenssinn] verbietet, starr zwischen *Ecclesia docens* [der lehrenden Kirche] und *Ecclesia discens* [der lernenden Kirche] zu unterscheiden, weil auch die Herde einen eigenen ‚Spürsinn‘ besitzt, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschließt.«

So wird aus einer bisher eher im Hypothetischen verbleibenden, »passiven« Unfehlbarkeit, dem passiven »Glaubenswissen« der Kirche (ohne das – so wusste selbst schon das Erste Vatikanische Konzil – auch der Papst nicht unfehlbar lehren kann) als Ganzer ein aktives Medium der Glaubensüberlieferung. Die Gläubigen sind aktive Subjekte in der Definition des Glaubens, in der Glaubensweitergabe etc. Damit ist das gegenseitige Aufeinanderverwiesensein, aber auch der potenzielle Antagonismus von hierarchischem Lehramt und Glaubenssinn aller Gläubigen explizit festgeschrieben. Die Kirche, das sind »alle Gläubigen, das ‚Volk Gottes‘, von dem vor der Hierarchie die Rede ist und sein muß. Und überdeutlich formuliert man [...], daß es sich um den Glaubenssinn der Gläubigen ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ handelt.«¹² Daher ersetzt das Zweite Vatikanische Konzil die bisher übliche »schroffe Hervorkehrung der ‚Ungleichheit‘ durch die Betonung der Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in Bezug auf das Heil und die Gliedschaft in der Kirche: »[...] Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht« (vgl. *Lumen gentium* 32).

Gerade die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* bietet mit ihrem neureflektierten Glaubensbegriff, aber auch mit dem Rekurs auf die Gemeinschaft der Kirche als alle umfassende Überlieferungsgemeinschaft des Glaubens die Möglichkeit eines vertieften Blicks. Glaube wird als kommunialer und kommunikativer Prozess dargestellt, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werdenden, synchron und diachron verteilten Instanzen, die in normalen wie in Konfliktsituationen wirksam werden. Denn das »Lehramt« »ist grundlegend nicht eine römische Behörde mit angegebbarer Adresse in Rom, auch nicht die Dienstpflicht einzelner

12 Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, S. 185.

Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‚Amt der Gesamtkirche‘. Die Kirche als ganze schuldet der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium, das ist ihr ‚Amt‘ der Lehre.«¹³ Nicht mehr nur Lehramt, Hierarchie, Bischöfe, sondern alle Gläubigen sind Trägerinnen dieser Überlieferung (vgl. *Dei Verbum* 10). Sie sind dies nicht mehr in passiver Weise, sondern in der aktiven, lebendigen Weise ihres Glaubens- und Lebenszeugnisses. Das Lehramt ist ein wichtiges, aber eben nur ein Element in diesem alle umfassenden, lebendigen Überlieferungsvorgang. »Tradition« ist das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Heiligen Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche in seinem dreifachen Vollzug: Liturgie – Zeugnis – Dienst an der Welt (leiturgia – martyria – diakonia). »Tradition« ist Lebensvollzug der ganzen Kirche in all ihren Dimensionen. Und dort, wo Offenbarung nun nicht mehr als die Mitteilung von Wahrheiten, sondern als die in Worten und Werken ja in Christus selbst bewirkte Heilsgemeinschaft mit Gott bezeichnet wird, da kann die Weitergabe dieser Offenbarung nicht mehr bloß eine autoritäre Überlieferung einer Lehre sein, sondern es ist die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche. Das bedeutet aber: »Es kann keine gültige lehramtliche Verkündigung geben, die sich um das Glaubensbewußtsein der Gläubigen nicht kümmert.«¹⁴

Aus der inhaltlichen Verschiebung folgt daher die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen. Denn der »Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig [...], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des

13 *Otto Hermann Pesch*, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes – Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: *Hermann Häring/Karl Josef Kuschel* (Hg.), *Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*, München 1993, S. 88–128, S. 116 f.

14 *Pesch*, *Konzil* (= Anm. 11), S. 185. Zu dieser Betonung gehört indes der Hinweis: Das ‚Amt‘ gehört allen, wer es aber ausübt, das ist in die Hände der Kirche, also wiederum aller, gelegt, die in ihrer Gesamtheit ja auch als die ins Amt Rufenden verstanden werden.

Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)«¹⁵. Ein solches Verständnis duldet nun aber nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung. Denn wenn »einmal alle Glaubenden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ eingesetzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Machtverteilung verändern«¹⁶. Angesichts dieser Neuorientierung gewinnen Ideen wie »Dialog«, »Subsidiarität« und »Teilhabegerechtigkeit« eine theologische Tiefendimension. Niemand ist zur Passivität verdammt, denn alle sind in der aktiven, lebendigen Weise ihres Glaubens- und Lebenszeugnisses beteiligt; oder wie Franziskus sagt: »Der synodale Weg beginnt im Hinhören auf das Volk, das ‚auch teilnimmt am prophetischen Amt Christi‘ gemäß einem Prinzip, das der Kirche des ersten Jahrtausends wichtig war: ‚*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet* – Was alle angeht, muss von allen besprochen werden‘.« Um das aber angemessen zu können, gilt: Wissen ist Macht! Ergo: Alle sind zum Theologie-Treiben aufgefordert und befugt, und diese Kompetenz muss geschult, gepflegt und ausgebildet werden. Diese Erkenntnis ist es, die letztlich vor 50 Jahren die Theologischen Kurse ins Leben gerufen hat, und sie sind damals wie heute ein wichtiger Baustein der Theologie des Volkes Gottes. Die Bedeutung dieser Einsicht ist angesichts der heutigen Herausforderungen kaum zu überschätzen. Das sollen meine abschließenden Bemerkungen erläutern.

15 Hermann-Josef Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (= *Quaestiones Disputatae*; 179), Freiburg 1999, S. 133 f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. a. a. O. S. 134).

16 Dietrich Wiederkehr, *Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik*, in: ders. (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes* (= *Quaestiones Disputatae*; 151), Freiburg 1994, S. 182–206, S. 183.

5. Warum die Welt eine anständige Theologie und die theologische Kompetenz vieler nötig hat

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema »Kirche« auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung/Rückzug nach innen, sondern Selbstfindung durch Öffnung nach außen – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche einer »Kirche in der Welt von heute« umschreiben. Gerade die Pastorkonstitution des Konzils *Gaudium et spes* macht diese Aussenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche »macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema«¹⁷.

Für eine angemessene Deutung dieser Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils muss die sie tragende (gnaden-)theologische Grundoption ins Auge gefasst werden. Sie lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der innerhalb der katholischen Theologie bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahner verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial dem traditionell scholastischen Axiom der Gnadenlehre an, wonach die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe zugleich als Existenzial. Das aber bedeutet: »Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner *Existenz* immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz.«¹⁸ Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, bringt »Rahners Gnadenlehre [...] ein Ver-

17 Hans-Joachim Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (= Quaestiones Disputatae; 207), Freiburg u. a. 2004, S. 185–209, S. 188.

18 Peter Hardt, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: Siegfried Kleymann u. a. (Hg.), Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 168–178, S. 172.

trauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist«¹⁹ und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet. Darin begründet sich die Rede von den »anonymen Christen« ebenso wie eine veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, zu den anderen Konfessionen, zu den anderen Religionen, bis hin zu den Nicht-Glaubenden. Sie stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören. (vgl. *Dignitatis humanae* 2; *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 22).

Daher wechselt die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt »da draußen« als relevanten *locus theologicus*²⁰. Kirche hat sich die Sorgen und Nöte derer da draußen so grundlegend zu eigen gemacht, dass sie zu ihren eigenen Sorgen und Nöten werden. Es gibt keinen weltlosen kirchlichen Binnenraum der ewigen Heilswahrheiten mehr; dieser Binnenraum wird aufgesprengt. Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Um diese Aufgabe heute noch zu erfüllen, ist eine Theologie notwendig, die »am Puls der Zeit« ist. Die methodischen Vorgaben dafür legt unter anderem die Pastorkonstitution – ganz im Sinne Johannes XXIII., der zur Konzilseröffnung das Unternehmen des Konzils so umschrieb: »Der überreiche und kostbare Schatz des überlieferten Glaubens muss so erforscht und so ausgelegt werden, wie es unsere Zeit verlangt [...], damit er die vielfältigen Bereiche des menschlichen Wirkens erreicht.«²¹ Daher bietet der Beginn der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* eine überzeugende Hermeneutik: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Men-

19 Ebd. 173.

20 Vgl. Hans-Joachim Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie, in: HThKVatII Band 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, S. 186–200, S. 198.

21 Papst Johannes XXIII., Rede zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils ‚Gaudet Mater Ecclesia‘, vom 11. Oktober 1962.

schen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände« (*Gaudium et spes* 1). Angesichts dieser Weichenstellung des Konzils muss die zunehmende kirchliche »Berührungsangst« vor dem modernen Menschen beunruhigen, die mit einer Selbst-Ghettoisierung des Religiösen in eins zu gehen droht.²² Dem ist entgegenzusteuern!

Darum erfüllen Theologie und theologische Bildung die Aufgabe, »zweisprachige« Grenzgängerinnen zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Glaube und Wissenschaft heranzubilden. Denn allein diese zweisprachigen Grenzgängerinnen sind dazu imstande, die »Pathologien der Religion« wie die »Pathologien der Vernunft« zu identifizieren und zu kritisieren, auf die zu Recht gerade Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas so nachdrücklich hingewiesen hat.²³ Das heißt, gerade die ihr ganz eigene Reflexionskompetenz zwischen drinnen und draußen erweist eine gute theologische Bildung als bestes Instrument der Ideologiekritik – gegen die Ansprüche einer übergriffigen, abgeschotteten, sich selbst missverstehenden Religion fundamentalistischen Stils und gegenüber einer Politik, Gesellschaft oder Wirtschaft mit pseudoreligiösen oder gar metaphysischen Ansprüchen. Theologische Bildung hat ihre Aufgabe kritikfähig zu machen, nach innen und nach außen. Warum eine offene Gesellschaft nicht darauf verzichten kann, hatten wir schon gesagt.

22 Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, S. 115.

23 Vgl. *Josef Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: *Jürgen Habermas/Josef Ratzinger*, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, S. 39–60: »Wir hatten gesehen, dass es Pathologien in der Religion gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss [...]. Aber in unseren Überlegungen hat sich auch gezeigt, dass es (was der Menschheit heute im allgemeinen nicht ebenso bewusst ist) auch Pathologien der Vernunft gibt, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atombombe, Mensch als Produkt. Deswegen muss umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen. Wenn sie sich völlig emanzipiert und diese Lernbereitschaft, diese Korrelationalität ablegt, wird sie zerstörerisch« (S. 56).

Wo aber Kirche glaubt, auf diese Funktion verzichten zu können, einer kritisch-selbstkritischen Theologie und theologischer Bildung in der Kirche Heimatrecht verweigert, sie kirchlich »ortlos« sein lässt, riskiert sie ihre eigene Identität. Denn eine »Kirche ohne Selbstkritik und die Bereitschaft, sich weiterzuentwickeln, ist ein kranker Körper«²⁴.

Theologische Bildung und Kirche sind daher konstitutiv füreinander. Denn gerade die Wertschätzung der Theologie spiegelt auch die Offenheit der Kirche gegenüber der Welt, ihren Fragen und ihrer Suche nach Antworten. Der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Darum geht Theologie nicht nur auf den Marktplatz, weil sie das, worauf es ankommt, bereits in Besitz hat und nur noch meistbietend an den Mann/die Frau bringen will, sondern weil sie dort auch zu suchen und zu finden bereit ist. Wer in Dialog treten will, muss zunächst einmal zuhören lernen. Der Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt (vgl. *Gaudium et spes* 42 und 43), denn Dialog ist nie eine Einbahnstraße, sondern ein gegenseitiges aufeinander Hören und voneinander Lernen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (*Gaudium et spes* 40). Dieser entscheidende Perspektivenwechsel des Konzils, in dem die Welt auch der Kirche etwas zu sagen hat, wird zum heuristischen Grundprinzip von Theologie und Kirche, wenn es gilt, die »Zeichen der Zeit« im Licht des Evangeliums zu deuten (*Gaudium et spes* 4). Wiederum in den Worten von Papst Franziskus: »Nur in dem Maß, in dem diese Organismen mit der ‚Basis‘ verbunden bleiben und vom Volk, von den Problemen des Alltags ausgehen, kann eine synodale Kirche allmählich Gestalt annehmen: Diese Instrumente, die sich manchmal mühselig dahinschleppen, müssen als Gelegenheit zum Zuhören und zum Teilen erschlossen werden«.

In diesem Zuhören-Können auf die »Fremdprophetie« zeigt sich die entscheidende Herausforderung für Kirche und Theologie auf Zukunft hin: »Die Kirche, die eine missionarische Jüngerin

24 Papst Franziskus, Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom 22. Dezember 2014.

ist, muss in ihrer Interpretation des offenbaren Wortes und in ihrem Verständnis der Wahrheit wachsen. Die Aufgabe der Exegeten und der Theologen trägt dazu bei, dass ‚das Urteil der Kirche reift‘. Auf andere Weise tun dies auch die anderen Wissenschaften. [...] Die verschiedenen Richtungen des philosophischen, theologischen und pastoralen Denkens können, wenn sie sich vom Geist in der gegenseitigen Achtung und Liebe in Einklang bringen lassen, zur Entfaltung der Kirche beitragen, weil sie helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen. Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln. [...] Zugleich erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt. Denn im Glaubensgut der christlichen Lehre ‚ist das eine die Substanz [...] ein anderes die Art und Weise, diese auszudrücken.‘ ... Denken wir daran: ‚Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben‘.«²⁵

Dafür und dazu aber braucht es viele theologische Köpfe und jede Menge offener Ohren, um der Welt zuhören und um die Wahrheit als Ganze wenigstens ansatzweise erfassen zu können. Um zu erspüren, wo es lang geht. Die Erzdiözese Freiburg hat es sich in den letzten 50 Jahren einiges kosten lassen, um das zu erreichen. Das hat sich bereits und wird sich auf Zukunft hin auch auszahlen.

25 *Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 194), Bonn* ²2013, Nr. 40 f.