

In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten

Der prekäre Ort der Dogmatik heute

Hans-Joachim Sander, Salzburg

In der Darstellung der katholischen Theologie kommt einiges an ein Ende, und die katholische Dogmatik ist entsprechend von diversen Erfahrungen eines „Nachher“ geprägt. Für sie geht es darum, ob es überhaupt, und wenn ja, wie es für ihr Projekt weiter gehen kann. Das fällt nicht gerade leicht, weil die selbstverständlichen Orientierungen früherer Aufbrüche an ihr Ende gekommen sind. Diese Aufbrüche haben der systematischen Theologie einst Kraft gegeben. Sie ließen eine helle Zukunft erwarten, weil sie mit neuen thematischen Terrains verbunden waren. Damals konnte man auf eine breitere Beachtung der ureigenen Anliegen investieren und auf die gesicherte Existenz von Sinngebungen vertrauen. Was man durch sie sagen konnte, galt für die eine breitere Hörerschaft als tauglich. Aber diese Erwartungen sind mit der Kirchenkrise und Glaubensverdunstung, die über die Dogmatik hinaus zu verzeichnen ist, dahin geschmolzen. Heute fragt sich mehr und mehr, ob man nicht eher um die dogmatische Zukunft fürchten muss als sich voller Hoffnung an sie heran zu wagen. Zudem sind die universitären Situationen des Faches prekär geworden und das ist mehr als nur das Spezialproblem von rechtlich privilegierten Fakultäten, die beständig an Hörerinnen und Hörern schmaler werden. Es ist ein Zeichen für das „fin de siècle“, das die Disziplin der katholischen Dogmatik auch nach der Jahrtausendwende einholt. Die Zeiten sind grau geworden, und man kann sich schon ernsthaft fragen, ob von der katholischen Dogmatik derzeit mehr als graue Selbstdarstellungen zu erwarten sind. Aber wer sich selbst grau macht, muss sich in einer bunt gewürfelten Welt nicht wundern, dass er oder sie dann nicht mehr ernst genommen wird.

In solchen Situationen liegen Rückbesinnungen nahe, immerhin steht im Konzert der theologischen Disziplinen besonders die Dogmatik für eine alte und auch altbewährte Tradition ein. Aber ein Zurück in die Dogmatik vor den früheren Aufbrüchen verspricht noch weniger Gutes, weil allein schon deren dogmatische Sprache nur mehr für das Glaubensghetto einer sowieso immer schon überzeugten Schar bürgen kann. Zwar wird auch diese Schar kleiner, aber nach der Grammatik dieser Sprache ist das eher eine Bestätigung, als dass es kritisch bemerkt werden müsste. Selbstgefällige Selbstbestätigungen taugen für die Lehre des katholischen Glaubens jedoch schlichtweg nicht; sie hat einen universalen Anspruch über den Kreis der bereits Überzeugten hinaus und lebt von dem festen Glauben, allen etwas sagen zu können, was die jeweilige humane Situation zum

Besseren verändert. Es geht ja schließlich um nichts Geringeres als um eine universale Heilsbotschaft. Wenn dieses Heil schon nicht mehr im inneren theologischen Zentrum glaubhaft und diskurswürdig vertreten würde, wie sollte es dann zu einer Sprache finden, die im Zeichen der jeweiligen Zeit bestehen und entsprechend für allgemein überzeugende Wahrheiten des christlichen Glaubens bürgen kann?

Für die Dogmatik kommt also weder der disziplinäre Katzenjammer über das Kunterbunt der schwieriger gewordenen Zeiten noch der intellektuelle Masochismus eines Kleiner-Herde-Syndroms in Frage. Es gibt durchaus Alternativen. Sie kommen ausgerechnet dann in den Blick, wenn nicht verschwiegen wird, in welcher Weise man sich im Zustand eines Nachher befindet. Das erste Nachher betrifft die Methode.

Nach dem Auslaufen der Hermeneutik – das Methodenproblem

Angesichts einer Dogmatik, die sich auf eine Philosophie der Vorzeit beschränkte und gegen jegliche systematische Verbindung von Dogma und Geschichte verwahrte, war der Schritt in die Hermeneutik der Texte der Tradition eine geistige Befreiung. Er löste eine rege Aufbruchstimmung aus und brachte eine überzeugende Reihe von Ergebnissen. Ohne Dogmengeschichte lässt sich nicht mehr ausmachen, was in den Texten und Entscheidungen mit hoher dogmatischer Autorität überhaupt gesagt werden soll. Um an die Realität des Gesagten heranzukommen, ist der Schritt in den Sinn des Ausgesagten notwendig. Es war Neuland, primär diesen Sinn zu erheben, um den Glauben darzustellen. Die Sichtweisen änderten sich und manche Argumentationsnöte lösten sich von selbst. Man musste nicht mehr mit intellektueller Nibelungentreue eine Apologetik betreiben, die nach außen nicht vermittelbar war, sondern konnte erklären, warum gar nicht anders gesagt werden konnte, was in der Tradition eben so gesagt wurde.

Man kann diesen hermeneutischen Aufbruch mit der ersten Phase einer Bergwanderung vergleichen. Auf dem Weg hinauf bis zum Pass gibt es fortlaufend neue Perspektiven, die eine innere Bereicherung über das mit sich bringen, was an Realität zu sehen ist. Und es herrschte in der Regel gutes Wetter bei diesen hermeneutisch-dogmatischen Wanderungen. Die Texte waren reichlich vorhanden, an interessiertem Publikum bestand kein Mangel und es gab oft neue Erkenntnisse zu publizieren. Seit mindestens zwei Theologen-Generationen ist es unstrittig, diesen Weg zu gehen. Mittlerweile scheint die Wanderung jedoch die Passhöhe genommen zu haben. Und jenseits davon haben Landschaft und Wetter gewechselt. Es gilt, den Kompass zur Hilfe zu nehmen. Es gibt durchaus noch ganz andere Wege den gleichen Berg hinauf und entsprechend kann man auch heute noch neue Teilperspektiven entdecken; aber der Zenit der Ergebnisse

scheint überschritten. Der Erwartungshorizont ist auch nicht mehr so groß. Man ging vielmehr auf breiter Front daran, die neu gewonnenen Perspektiven zu sichern. Das führte zu dem großen Angebot an Handbüchern und Gesamtdarstellungen, die alle der Hermeneutik als tragender Methode verpflichtet sind, auch wenn sie unterschiedlich akzentuierte Landkarten über den zurückgelegten Weg zeichnen.

Angeichts der zerklüfteten Landschaft nach der Passhöhe stellt sich die Frage, was diese Sicherungen für den weiteren Weg abwerfen. Die Landschaft ist nämlich unübersichtlich geworden, der Sinn früherer Texte garantiert nicht schon die orientierende Bedeutung in dem neuen Terrain. Dessen Themen stehen nicht einfach in einem gemeinsamen Horizont mit den erhobenen Sinnerspektiven; nach dem Pass ist der Horizont ein anderer. Und es scheint derzeit so, dass ein wirklicher Horizont gar nicht zu entdecken ist. Ein Konglomerat von brechenden Linien versperrt die abgeklärte Schau. Ebenso wenig stellt wie früher ein prä-hermeneutisches Tal eine gemeinsame sumpfige Sohle dar, aus der man sich auf jeden Fall herauszuarbeiten hätte. Es ist deshalb fraglich geworden, ob die weiteren Wege mit denselben Instrumenten zu finden sind, welche das Vorgehen auf einen potentiell gemeinsamen Sinn einnorden. Der Regelfall bleibt durchaus immer noch die Hermeneutik, aber sie lässt sich nicht mehr offensiv betreiben. Sie erscheint vielmehr wie eine notwendige Lockerungsübung, um an einem neuen Wandertag die müden Glieder leistungsfähig zu machen. Aber schon der Mutterboden der Kirche hat bei dieser dogmatischen Wanderung gewechselt.

Nach den Rezeptionen des Konzils – das Kirchenproblem

Das jüngste Konzil der katholischen Kirche war jene Passhöhe, ohne die die Dogmatik nicht in die höheren Regionen überzeugender Antworten gekommen wäre. Sie war unter allen Umständen zu erreichen. Es ist primär und geradezu allein dem päpstlichen Willen verdankt, die Kirche auf den intellektuellen Stand der modernen Dinge zu bringen. Ohne Johannes XXIII. wäre es weder zustande gekommen noch seine Durchführung bis zum Ende unvermeidlich gewesen. Es hat bereits von daher einen Autoritätscharakter sui generis.

Die ersten Jahrzehnte nach diesem Konzil waren von den Auseinandersetzungen zwischen der Majorität der Modernisierungskräfte und der Minorität der Beharrungsmächte gekennzeichnet, die bereits seine Durchführung geprägt hatten. Dieser Streit bestimmte sowohl die erste Euphorie, die schon bald nach dem Konzil verflog und mit ihren Aufbruchstimmungen die diversen Regionalkonzilien oder Synoden prägte. Dieser Streit ging dann in die Phase, in der man von zentralen Stellwerken aus versuchte, gegen den Strom der Zeit zurückzukehren; es war jene kirchliche Entwicklung, die Karl Rahner eine winterliche Zeit

genannt hat. Hier gab es sogar einen Moment, in dem um die reale Verpflichtung der Kirche auf dieses Konzil gefürchtet werden musste. Aber es ist eine geradezu glückliche Fügung, dass der Machtanspruch des famosen Erzbischofs Lefebvre so unverhohlen selbstgefällig war. Als er sich und die Seinen definitiv von der Kirche trennte, wurde das letzte Konzil zu einem Faktor, der endgültig nicht mehr zu umgehen war, gleich ob er nun von kirchlichen Entscheidungsträgern gemocht wurde oder nicht, und auch gleich, ob er nun von theologischen Geistern vernebelt wurde oder nicht.

Spätestens mit dem Heiligen Jahr 2000, den Religionsgebeten von Assisi und der konsequenten Menschenrechtspolitik von Johannes Paul II. ist diese, in ihrer Pendelbewegung wahrscheinlich sogar unausweichliche Rezeptionsphase des Konzils vorbei. Keine dieser Ereignisse und Strategien war jenseits der konziliaren Basis zu gewinnen, auch wenn diese beeindruckenden Phänomene der *ecclesia ad extra* der Vertaktung mit der *ecclesia ad intra* noch harren. Es ist die große strategische Option der Lehre des Konzils, beide Perspektiven zu verbinden, und insofern besteht nach wie vor ein Nachholbedarf im Hinblick auf die Rezeption von einzelnen Konzilslehren. Was der pastorale Gehalt aller Glaubensaussagen bedeutet, ist erst in Ansätzen bekannt und deutlich geworden; eine selbstverständliche Tradition kann man das noch nicht nennen.

Jedoch hat sich dieses Problem von der aktuellen Auseinandersetzung um die kirchliche Darstellung des Glaubens in die theologischen Zirkel verlagert. Der Streit um das Konzil und die dogmatische Valenz pastoraler Realitäten bestimmt nicht mehr die innerkirchliche Auseinandersetzung. Damit ist die Rezeption des Konzils nüchterner und zugleich dogmengeschichtlicher geworden. Die Welt von heute ist zudem nicht mehr die Welt des Konzils, und diese Differenz wird immer deutlicher spürbar. Entsprechend verschiebt sich der primäre Fokus von der Binnenbestimmung auf die neue Lage, in der sich die Kirche jetzt befindet. Die erste Rezeption des Konzils hat eine Pluralität von Kirchenentwürfen hervorgebracht, von denen die unterschiedlichen *communio*-Ekklesiologien am wichtigsten sind. Diese Rezeption wurde auch von einem charismatischen Aufbruch begleitet, in dem sich diverse Laienbewegungen hervorgetan haben, und sie hat einen Respekt vor Basisbewegungen erzeugt, von denen die Großfamilie der Befreiungstheologien lebt. Die plurale, religionsfreundliche, aber glaubensdesinteressierte Mentalität, die sich mittlerweile gesellschaftlich durchgesetzt hat, ist von den *communio*-Visionen, charismatischen Erlebniswelten und *grass-roots*-Optionen nicht mehr so einfach zu fassen. Hier zeigt sich, wie sehr man heute in einer Situation nach dem Konzil existiert. Es fragt sich, was vom Konzil bleibt, und wie seine Lehren heute unter diesen neuen Umständen zur Sprache zu bringen sind. Die Antwort darauf ist nicht mehr mit dem Konzil allein zu beschreiben, sondern verlangt eine ressentimentfreie Wahrnehmung der neuen Lage. Die Positionen des Konzils sind dabei eine taugliche Ausgangsbasis, aber bieten nicht

schon die Lösungen der neuen Fragen. Das wird am deutlichsten bei der Anfrage, die von der Religion gestellt wird.

Nach der Unschuldsvermutung der Pluralität – das Religionsproblem

Der Aufbruch des Konzils und die Rezeptionsphase dieses Aufbruchs gingen beide von einem Dialog zwischen den Religionen aus, der ein fruchtbares Neuland für die Gegenwart des Glaubens betrat. Die alte und brisante Gegnerschichte zu anderen Religionen sollte zur Vergangenheit gestellt werden. Mit *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* sind die anderen Religionen und das Menschenrecht der Religionsfreiheit lehramtlich positiv begriffen. An die Stelle der umkämpften Wahrheitsfrage rückte der Beitrag, den religiöse Kulturen für die Entwicklung der Menschheit leisten können. Damit wurde erstmals für die katholische Kirche ein religiöser Dialog auf einer aufgeklärten Basis möglich. Er hat sich insbesondere für das Verhältnis zum Judentum ausgezahlt. Aus der alten Ablösungsvorstellung, mit der man den politischen Ausmerzungsstrategien nicht entschlossen genug entgegentreten konnte, fand man heraus und gewann ein realistisches Verhältnis, das auf Seiten der Kirche mittlerweile sogar der eigenen Schuldgeschichte gegenüber den Juden ins Auge sehen kann. Das ist ein Stand, hinter den die dogmatische Theologie nicht mehr zurückfallen kann. Auch die religiöse Wahrheitsfrage ist von der historischen Schuldfrage nicht mehr abzulösen.

Aber mit der gleichen Perspektive eines humanen Fortschritts, der auf dem Boden des religiösen Ausgleichs möglich wird, ist das alte Aufklärungsproblem des Idealismus gegeben. Religionen, die sich in den Grenzen der Vernunft bewegen, werden als prinzipiell gutartige Kulturgrößen angesehen. Das strukturelle Problem ist jedoch, dass eine Religion sich nicht notwendigerweise vernünftig verhalten muss, um in einer machtvollen Weise Religion zu sein und eine Kultur zu prägen. Vielmehr stehen alle Religionen auf ihre je eigene, religionsgeschichtlich spezifische Weise vor dem Problem der Gewalt, die von ihnen gesellschaftlich und kulturell, personal und politisch ausgehen kann. Die Schuldgeschichte der Kirche gegenüber den Juden ist insofern religiös signifikant und in ihrem Gewaltgehalt leider kein christliches Spezifikum. Obwohl in der Abendsonne der Moderne das jüngste Wiedererwachen der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion positiv gesehen wird und in der religiösen Pluralität ein kultureller Wert zum Vorschein kommt, erweist sich diese Pluralität hochgradig von Gewalt besetzt. Religionen und Religionsgemeinschaften sind für gruppeninternes und gesellschaftlich externes Gewaltverhalten nicht nur einfach anfällig; sie werden wegen ihrer inneren Machtansprüche strukturell mit diesem Problem belastet. Spätestens mit dem 11. September 2001 hat das auch einen globalisierten Ausdruck gefunden.

Das verändert den Status des religiösen Dialogs. Von einer kulturell förderlichen Angelegenheit ist er zu einer gesellschaftspolitischen Notwendigkeit geworden. Aber er hat eine ganz andere Bedeutung, als ihm jene wohlmeinende Erwartung unterstellt, dass erst der Friede der Religionen einen Weltfrieden erzeugt. Eine globale Weltfriedensperspektive ist für die Religionen viel zu groß, allein schon ihre Pluralität steht dem entgegen. Ein solcher Ausblick von einer gleichsam höheren Warte lenkt geradezu vom eigentlichen Problem mit der Religion ab. Die Friedenpotenz von Religionen besteht aus der prekären Fähigkeit, die eigenen Gewaltgeschichten miteinander zu bearbeiten und in politischer Hinsicht ihrer eigenen Schuld ins Auge zu sehen. Wenn in dieser Weise an der religiösen Pluralität gearbeitet wird, dann wäre das ein signifikanter Beitrag zu einem weltweit benötigten Frieden und nicht nur eine globale Idee von friedlichen Konferenzen. Aber dieser Beitrag kann nur geleistet werden, wenn man die Unschuldsvormutung gegenüber den Religionen hinter sich lässt. Ihre Pluralität ist säkular nicht zu bändigen; deren Gewaltpotential stellt selbst eine religiöse Herausforderung dar. Die mittlerweile veränderte gesellschaftliche Situation zeigt, wie dringend es mittlerweile geworden ist, sich dem zu stellen.

Nach dem Ende des alten Europa – das Gesellschaftsproblem

Das Zweite Vaticanum war das erste Konzil der Weltkirche und zugleich das letzte, das noch allein mit den Mitteln der europäischen Theologie gemacht werden konnte. Seine Vorgehensweise in Sachen Religion ist entsprechend vorrangig vom europäischen Geist geprägt und nimmt dessen Aufklärungsabsichten ernst. Dieser Geist ist jetzt ins Gerede gekommen; er sieht seit neuestem alt aus. Sein zerfurchtes Antlitz repräsentiert, was hinter den europäischen Gesellschaften liegt. Dass er so schnell gealtert ist, erklärt sich nicht allein dadurch, dass man es in der früheren Neuen Welt politisch müde ist, auf die ewigen Ausgleichsdebatten eines halbherzigen politischen Unionsprozesses der Europäer zu warten. Es erklärt sich auch nicht durch die politische Zweitrangigkeit, zu der sich das alte Europa durch seine Kriege der letzten hundert Jahre selbst verdammt hat. Es erklärt sich dadurch, dass sich eine Lösung für ein bedrängendes Gesellschaftsproblem überholt hat, die im alten Europa entdeckt wurde. Der Geist von „Old Europe“ steht nicht zuletzt für eine Trennung von Kirche und Staat; dieses Europa propagierte die Privatangelegenheit Religion, um den Glauben aus dem Staat herauszuhalten. Das hat sich bewährt, weil damit einst die europäischen Religionskriege beendet werden konnten und weil man es damit verstand, sich in keine neuen Glaubenskriege mehr zu verwickeln.

Aber diese Lösung unterschätzt die gesellschaftliche Eigendynamik von Religion, die eben nicht einfach nur alt bleibt, sondern neu werden kann. Ohne die nicht stumm zu stellende öffentliche Kraft von Religionsgemeinschaften wäre

weder der Zusammenbruch des alten Ostblocks in Polen begonnen worden noch die deutsche Vereinigung so leicht zustande gekommen. Religion ist mehr als eine Privatsache, die in Sachen Staat außen vor bleiben kann. Sie ist auch als diese Privatsache eine nachhaltige gesellschaftliche Macht.

Hielt man die Gottesstaatsrealitäten und -visionen in den islamischen Gesellschaften noch für einen Ausdruck eines dortigen kulturellen Mittelalters, so ist spätestens mit dem unverhohlenen Weltordnungskrieg der USA im Irak deutlich geworden, dass sie Vorboten einer sich verändernden Welt waren. Mit Religionsideen und aufgrund von religiösen Überzeugungen wird in einer neuen Weise Politik gemacht, die wenig mit den Absichten der neueren politischen Theologie zu tun hat, aber durchaus viel mit der alten politischen Theologie der Souveränität. Wer souverän werden will, muss heutzutage nicht unbedingt den Ausnahmezustand in den engen Grenzen eines Staates durchsetzen. Souverän kann man in globalen Maßstäben werden, wenn man eine Ausnahmeregelung für sich erzeugt, die eine religiöse Überzeugung in säkularer Weise universalisiert. Entsprechend lässt eine souveräne Weltpolitik der Menschenrechte und wirtschaftlichen Freiheiten, die von religiösen Überzeugungen geprägt und durchzogen ist, das alte Europa wirklich alt aussehen. Es hat angesichts dieser Potenz nur noch die Wahl, dafür politischen Flankenschutz zu geben oder sich auf sein gesellschaftliches Biedermeier zu beschränken. Beides ist unter den Bedingungen der Globalisierung nicht sehr anziehend.

Vielmehr zeigt sich: Religion ist eben nicht notwendigerweise ein Antipode zur Revolution, der staatlich eingedämmt werden muss. So wurde der religiöse Machtanspruch in Old Europe begriffen und umgestaltet. Religion kann auch ein revolutionärer Faktor sein, mit dessen Hilfe anderen die Herrschaft einer neuen Ordnung der Dinge oktroyiert werden kann. So wurde sie schon zu Zeiten von Old Europe in der Neuen Welt begriffen. Religion kann die Argumente für eine politische Strategie liefern, um anderen jene gesellschaftliche Freiheit zuzumuten, der diese sich aus welchen Gründen auch immer verweigern, die jene Religion aber selbst für ihre Ausbreitung benötigt. Der gesellschaftliche Zumutungsgehalt religiöser Überzeugungen ist eine politische Kraft, die nicht primär nach der Wahrheit dieser Überzeugungen fragt, sondern nach der Durchsetzbarkeit der Gesellschaftsordnung, in der sich diese Zumutungen entfalten können. Für diese neue und gesellschaftlich bedeutsame Macht von religiösen Missionen hat die systematische Theologie speziell des deutschsprachigen Bereichs noch keine Konzepte entwickelt. Sie war bisher Repräsentantin einer anderen Machterfahrung.

Nach dem Machtverlust des christlichen Glaubens – das Theologieproblem

Theologie hat im deutschsprachigen Bereich einen privilegierten Wissenschaftsstatus. Sie wird auch in Fakultäten gelehrt, die zu staatlichen Universitäten gehören und die nicht selten sogar die Gründungsgröße solcher Universitäten darstellen. Sie führt also nicht die Nischenexistenz universitärer Orchideenfächer, sondern steht für einen gesellschaftlichen Orientierungsanspruch und für einen wissenschaftlichen Qualitätsanspruch. Das letztere verlangt nach einer interdisziplinären Ausrichtung, die auf der Basis der universitären Verortung viel leichter gelingt, als es außeruniversitären Institutionen möglich wäre. Allein schon um der Sprachfähigkeit einer Theologie willen, die in den heutigen wissenschaftlichen Entwicklungen mitreden können will, lohnt es sich, die universitäre Verortung zu verteidigen und kreativ zu gestalten.

Aber das wird zunehmend schwieriger, weil der gesellschaftliche Bildungsanspruch für die Theologie ausgedünnt ist. Dieser Anspruch ist kirchlicher Natur und resultiert aus den Orientierungen, die in den deutschsprachigen Nachkriegsgesellschaften von den Kirchen erwartet wurden und um deretwillen die kirchlichen Darstellungsmöglichkeiten von Staats wegen privilegiert worden sind. Die Konkordatsrechte, die sich auf die theologischen Fakultäten beziehen, gehören dazu. Diese Konkordate sind als Rechtsgrößen derzeit nicht in Gefahr, es werden sogar gegenwärtig noch neue theologische Lehrstühle auf dem Boden noch nicht ganz umgesetzter Konkordate eingerichtet. Aber die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche schwindet; in pluralistischen Gesellschaften gelten kirchliche Orientierungen als eine Größe unter vielen anderen. Mit dem gesellschaftlichen Einflussverlust der Kirche beginnt der Boden zu schwanken, auf dem der universitäre Bildungsauftrag der Theologie beruht. Die schwindende Nachfrage nach Ausbildungen, die zu binnenkirchlichen Berufen befähigen, kommt dazu. Der Spardruck auf die theologischen Fakultäten steigt spürbar und kann nur bedingt abgemildert werden.

Das erfordert ein Umdenken auf Seiten der Theologie, insbesondere auf Seiten der Theologie, die für den innerkirchlichen Glaubensvollzug steht, also der Dogmatik. Sie kann sich nicht mehr einfach auf den doppelten Boden der staatskirchenrechtlichen Rückversicherung verlassen, sondern muss ihre traditionellen *sujets* von der Bedeutung jener Probleme her absichern, die es hier und heute gibt und in denen sich die Rede von Gott erschließen kann. Dieses Umdenken ist nicht nur von der Situation der gesellschaftlichen Machtverhältnisse her geboten, sondern hat auch eine eigene strategische Seite. Der Gott, den die Theologie zur Sprache bringen muss, kann nicht mehr aus einer Position gesellschaftlicher Mehrheitsmeinung angesprochen werden, sondern unter Berücksichtigung des genannten Einflussverlustes. Die Macht dieses Gottes, die sich in der Autorität einer lehramtlichen Sprache auf eine ganz eigene Weise spiegelt, ist mit

der Ohnmachtserfahrung zusammen zu benennen, die mit der Pluralisierung der gesellschaftlichen Orientierungen einher geht.

Es gilt damit für Dogmatik zu beweisen, dass sie aus dem innersten Kern ihrer christologischen Positionen ein Integral für ihre Aussagefähigkeit gewinnen kann. Dort wird nicht weniger als die schöpferische Allmacht Gottes und die menschliche Ohnmacht eines Gekreuzigten polar zueinander gestellt, ohne dass sie sich vermischen oder sich trennen ließen. Von diesem Ort her kann die Dogmatik auch in der bedrängenden heutigen Situation Zeichen der Zeit erkennen, die sie auf eine andere Weise sprachfähig machen. In dieser Hinsicht existiert sie heute nicht nur in diverser Hinsicht *nach* gewohnten und bekannten Konstellationen, sondern ebenso *vor* ungewohnten, aber gewichtigen neuen Konstellationen.

Vor einer anderen Macht – die prekäre Menschenrechtspolitik von heute

Wenn die Analyse über das Ende von Old Europe und den Beginn eines neuen Politikverhältnisses von Religionen stimmt, dann kommt ein neues Thema auf die Theologie zu. War sie bisher bemüht, die säkular gezeugten Menschenrechte mit dem religiös verorteten Gottesdiskurs zu versöhnen, so wird sie künftig auf dem Boden ihrer Sprache über Gott die verschwiegenen Machtansprüche benennen, die in einer globalen Politik der Menschenrechte stecken. Das ist kein Antidiskurs zu den Menschenrechten, sondern fokussiert die Menschenrechte auf die Opfer hin, die sie nötig haben, und auf die Täter hin, die sich ihrer nur strategisch bedienen. Ein solches Vorgehen verwahrt sich allerdings gegen eine Menschenrechtsagenda, die selbst nur neue Opfer fordert und die Dominanzgelüste von neuen Tätern steigert. Der Streit um die Art und Weise, wie Menschenrechte durchgesetzt werden können, ist dann ein Zeichen der Zeit, das der Bedeutung des Evangeliums einen neuen gesellschaftlichen Ort ermöglicht. Es fragt sich dann, in welcher Weise das Opfer Jesu am Kreuz menschenrechtsfähig wird und den Menschenrechten eine heilvolle Bedeutung geben kann.

Vor einer anderen Differenz – der prekäre Religionsdialog von heute

Wenn die Pluralität der Religionen nicht nur eine kulturelle Bereicherung mit sich bringt, sondern auch die Gefahr gesellschaftlicher Gewalt in sich birgt, dann stellt sich die Frage nach der wahren Religion in einem neuen Licht. Der christliche Glaube beansprucht, die endgültige Offenbarung benennen zu können. Er muss dann so etwas wie der Ort sein, an dem sich Wahrheit und Falschheit in Sachen Religion unterscheiden lässt. Aber diese Unterscheidung muss selbst gegen die Gewalt gefeiert werden, die in der religiösen Pluralität lauert. Das wird

nicht dadurch gelingen, dass alle anderen Religionen dem christlichen Maßstab unterworfen werden, die eigene Religionsgemeinschaft aber davon enthoben bleibt.

Der systematische Weg verläuft umgekehrt. Auf dem Boden der christlichen Fähigkeit, dem Gewaltpotential der eigenen Religion zu wehren, entsteht für die anderen Religionsgemeinschaften die Notwendigkeit, selbst auf dieses religiöse Niveau zu kommen, auf dem die eigene Gewaltgefahr benannt und gebannt werden muss. In dieser Weise kann die christliche Offenbarung ein Kristallisationskern für den Weg der Religionen zur wahren Religion werden. Das setzt einen Dialog unter Religionsgemeinschaften in Gang, der nicht bei den Gemeinsamkeiten stehen bleibt, sondern gerade die prekären Differenzen unter den Religionen zum Hauptthema erhebt. Religion kann erst dann die wahre Religion genannt werden, wenn sie der Gewalt unter Menschen und der Gewalt in ihr selbst entgegentreten kann. Religion kann erst dann die wahre Religion genannt werden, wenn sie eher zu Opfern an der eigenen gesellschaftlichen Macht bereit ist, als Abstriche vom öffentlich vertretenen eigenen Wissen um die humane Wahrheit des Friedens zu machen. Mit den päpstlichen Zeichen, die auf den beiden Religionstreffen in Assisi gesetzt wurden, hat die Dogmatik dafür sogar bereits einen ordentlichen lehramtlichen Ausgangspunkt.

Vor einer anderen Pastoral – die prekäre Kirchenpolarität von heute

Wenn die Kirche sich nicht mehr allein von dem her begreifen kann, was ihren inneren Bereich ausmacht, sondern sich in die pastorale Differenz von *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra* gestellt sieht, um die Bedeutung ihrer Lehren benennen zu können, dann entsteht ein neuer *locus theologicus* für die Dogmatik. Es gilt, die Lehren des Glaubens in diese Differenz zu stellen, ohne dass jene Aussagen an dieser Spannung von Innen und Außen zerspringen und ohne dass sie diese überspringen. Dafür sind neue methodische Maßnahmen notwendig. Es gilt, eine Darstellung des Glaubens zu entwickeln, die zur Differenz und zur Differenzierung zwischen Innen und Außen fähig ist. Für den kirchlichen Auftrag der Dogmatik bedeutet das ein eigenes *sujet*: die Pastoral eines Missionsverständnisses, das nicht mehr einfach von Innen nach Außen vorgeht und die schon bekannten Wahrheiten an Menschen weitergibt, die sie noch nicht oder noch nicht genügend kennen. Vielmehr erfordert diese Pastoral die Kunst, auf dem Boden der Freude und Hoffnungen, Trauer und Ängste in dem zu missionierenden Außen das eigene Innen entdecken zu lernen. Es bedeutet, theologisch mit dem geistlichen Vermächtnis des Konzilspapstes Johannes XXIII ernst zu machen, der sagte, dass wir erst am Anfang stehen, das Evangelium zu verstehen. Das wird ohne ein Umdenken im Kernbereich der Rede von Gott nicht gelingen.

Vor einer anderen Gottessprache – die prekäre Theologie von heute

Wenn die Rede von Gott zunehmend nicht mehr auf eine gesellschaftlich einflussreiche Religionsgemeinschaft bauen kann, um ihre Bedeutung zu präsentieren, sondern in einer Religionsgemeinschaft verortet ist, die sich offensiv ihrem eigenen Einflussverlust stellt, dann entsteht ein ungewohnter Ort, um von Gott zu sprechen: die Sprachlosigkeit, die mit dieser Ohnmachtserfahrung unweigerlich einhergeht. Sprachlosigkeit kann für intellektuelle Projekte wie die Dogmatik zerstörerisch sein oder kreativ. Eine kreative Sprachlosigkeit macht sich auf die Suche nach einer neuen Sprache; sie setzt an dem an, worin es die Sprache verschlägt. Nur diese Option kommt für die Dogmatik in Frage. Es ist für sie dabei entscheidend, dass die Religionsgemeinschaft der Kirche sich offensiv dieser Sprachlosigkeit stellt. Gerade das, was prekär ist, ist für die Kirche weiterführend.

Hier kommt der Dogmatik sogar eine Schlüsselstellung zu, weil sie es von ihrer Tradition her mit Auseinandersetzungen um den Glauben zu tun hat, in denen eben einer solchen Sprachlosigkeit nicht ausgewichen wurde. Man hat vielmehr so lange gestritten, bis die Fehler in der Darstellung dessen offenkundig wurden, was über Christus, die Gnade, die Schöpfung, die Wahrheitsfähigkeit päpstlicher Aussagen, die übernatürliche Offenbarung, über die Kirche in der Welt von heute behauptet wurde. Dieser Streit ist die notwendige Voraussetzung, um ein bestehendes Sprachproblem zu überwinden. Es hängt deshalb nicht zuletzt an der Dogmatik selbst, ob sie aus einer zerstörerischen in eine kreative Sprachlosigkeit in Glaubensdingen hineingelangt. Sie darf lediglich nicht der eigenen Sprachlosigkeit ausweichen.

Zu diesem Prozess gehört ein eigentümlicher Charakter, der die Rede von Gott selbst auszeichnet. Wenn diese Rede offensiv den Modus der Sprachlosigkeit aufgreift, dann wird sie leise werden, um ihre Wahrheit über Gott finden und mit einer neuen Sprache überzeugend vertreten zu können. Das aber ist nicht der schlechteste Weg für Theologie und Kirche. Die leise Überzeugungskraft zeichnet nämlich den Gott der Bibel und den Gott des Reiches Gottes Jesu aus. Elia wird vor der Höhle mit einem „verschwebenden Schweigen“ (Buber) konfrontiert, auch Mose erhält keine Theophanie, mit deren Namen er sich brüsten kann, die Propheten werden bei ihren Gottesbotschaften mit Leid und Drangsal konfrontiert. Was Jesus über das Reich Gottes berichtet, setzt an den unscheinbaren, kleinen, leicht zu übersehenden Ereignissen der Natur und des Lebens an und eben nicht an den donnernden Ereignissen der Geschichte. Er lässt sich auch nicht von den lauten Anfeindungen von Besessenen, von hochfahrenden Jüngerstreitigkeiten um Rangordnungen oder Messiasutopien, von triumphalen Verehrungen seiner selbst oder triumphierenden Verhandlungen über ihn beirren, um sein Leben ganz auf dieses geschichtlich verschwiegene Reich Gottes zu setzen. Er traut der leisen Gegenwart Gottes, die sogar die Macht des Todes bricht. So gesehen, bleibt der Dogmatik nichts anderes zu tun, als in der prekären Lage von heute sich selbst den Gott zuzumuten, aus dem ihre eigene Tradition herkommt.