

Peter Eicher

Die Würde der Theologie im Streit um ihren Pluralismus

«Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt wurde.»

1 Kor 2,12

1. Das geschlossene Haus

1855 wurde Augustin Bonnetty von der Index-Kongregation gezwungen, die Behauptung zu unterschreiben, daß die theologische Methodik von Thomas von Aquin, Bonaventura und der späteren Scholastiker «nicht zum Rationalismus führt»¹. Trotz dieses erzwungenen Geständnisses kann die katholische Theologieggeschichte der vier Jahrhunderte vom Tridentinum bis zum II. Vatikanum in ihren wesentlichen Zügen der neuzeitlichen Scholastik als eine umfassende *Rationalisierung* der hochmittelalterlichen Theologie verstanden werden. «Rationalisierung» heißt aber psychologisch die permanente Verarbeitung von verdrängten Schuldgefühlen, Wünschen und schmerzlichen Realitätserfahrungen im Sinne einer stark verinnerlichten Zensur; sozialwissenschaftlich meint «Rationalisierung» die umgreifende Verzweckung der kulturellen Alltagswelt, der wissenschaftlichen Erkenntnis und der sozialen Institutionen im Dienste ihrer zunehmenden administrativen Beherrschung. Sowohl im psychologischen als auch im sozialwissenschaftli-

chen Sinne wurde die Scholastik in der Neuzeit zum Hauptinstrument einer permanenten kirchlichen Rationalisierung. Stand an ihrem Anfang noch die im Tridentinum festgehaltene «Reinheit des Evangeliums selbst... als Quelle aller Heilswahrheit und Sittenordnung», so stand an ihrem Ende die kirchliche Glaubensdoktrin, die «nicht wegen der inneren Wahrheit ihrer Sache..., sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst» für wahr zu halten war²: Aus dem kirchlichen Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums wurde das religiöse Herrschaftswissen einer zentralistischen Kirchenleitung. Die scholastische Rationalisierung der hochmittelalterlichen Schriftauslegung wirkte dabei ebenso erfolgreich zur Verdrängung der elementaren Anfragen der Reformation und der neuzeitlichen Religionskritik wie zur kirchlichen Bürokratisierung des biblischen Zeugnisses³:

Gegen die Reformation argumentierte die lehramtlich autorisierte Kontroverstheologie gerade nicht – wie Luther in seinem entscheidenden Durchbruch forderte⁴ – auf dem hermeneutischen Boden der Schrift selbst. Vielmehr fixierte sie sich jetzt erst recht auf jene thomistischen, skotistischen und ockhamistischen Begründungszusammenhänge, welche die Reformatoren als nicht schriftgemäß verworfen hatten.

Gegen den Anspruch der neuzeitlichen Naturwissenschaften und der religionsphilosophischen Kritik der Aufklärung bezog sich die scholastische Apologetik nicht auf eine eigenständige Auslegung der soteriologischen Wahrheit der Schrift, sie verschanzte sich vielmehr in einer subtilen Formalisierung des metaphysischen Lehrgehaltes, den das Hochmittelalter in seiner *sacra scriptura* sich einst eigenständig und in offener Auseinandersetzung mit den Zeitfragen erarbeitet hatte. Aus der wesentlichen Unzeitgemäßheit des Evangeliums war so eine bloße Ungleichzeitigkeit geworden. Es ist bekannt, wie dabei die eschatologische Grundspannung der thomanischen Theologie, die in allen ihren Teilen der Schriftauslegung diente, zu einem selbständigen System von Natur und Übernatur verkam. Mit der abstrakt gefaßten «Natur» konnte der wissenschaftlichen und der philosophischen Aufklärung ihr partielles Recht gegeben werden; mit der davon unabhängig gedachten Gnaden- und Erkenntnisordnung der «Übernatur» schien gleichzeitig die höhere Weisheit und der höhere soziale Machtanspruch der römisch-katholischen Kirche gesichert.

Gegen die demokratische Emanzipation der Moderne schließlich, die durch die Vertragstheorien und durch die Lehre von der Volkssouveränität nicht mehr nur ihre Legitimität bewies, sondern auch faktische Legalität erlangte, konnte die hierarchische Struktur der hochmittelalterlichen Denkform als wirksames Instrument zur Verteidigung einer zunehmend zentralistischen und päpstlich-absolutistischen Kirchenleitung mißbraucht werden. Die scholastische Einheits-theologie trug so nach dem Tridentinum nicht wenig dazu bei, das demokratisch verfaßte Synodalwesen der alten Kirche zum Erliegen zu bringen.

Kurz: die scholastische Rationalisierung der hochmittelalterlichen Theologie zeigte sich als gefügiges Instrument für das defensive Arrangement, das die katholische Kirche in ihrem Verhältnis zur Moderne auszeichnete⁵. Aus der Wahrheit des biblischen Evangeliums von Gottes frei und gnadenhaft gewährtem Wort, das zu seiner Verkündigung und zu seiner glaubenden Annahme selbst die Anerkennung der formellen Freiheit aller seiner Adressaten voraussetzt, wurde eine religiöse Weltanschauung, die gleichsam als metaphysisches Gesetz von der Kirche zu verordnen war. Theologisch diskussionswürdig und theologisch diskussionsfähig blieben deshalb in einer solchen religiösen Einheitsmetaphysik nur noch die unbedeutenden Ränder des Systems, das *de fide* jede Theologie auf sich selbst verpflichtet.

Für eine selbstkritische Theorie der Theologie werden heute im Rückblick auf die neuzeitliche Scholastik zwei Einsichten entscheidend. Erstens ist der *Zusammenhang* dieser innereuropäischen Rationalisierung der Theologie mit dem universalen Unterdrückungsprozeß zu sehen, mit dem seit dem Ende des 15. Jahrhunderts das katholische Spanien, Portugal und Italien begannen, die überseeischen Kulturen Mittel- und Südamerikas, die Randzonen Afrikas und Teilgebiete Indiens nicht nur wirtschaftlich auszu-beuten, sondern auch kulturell von sich abhängig zu machen. Die scholastische Lehrform des katholischen Glaubens wurde ja nicht nur zur Voraussetzung der Inquisition, sondern auch zur Legitimation der außereuropäischen Kulturzerstörung.

Zweitens aber darf diese Rationalisierung zur katholischen Einheitstheologie nicht unabhängig vom neuzeitlichen Prozeß der Entzauberung der Welt gesehen werden⁶. In der (vor allem jesuiti-

schen) Scholastik wird die noch im Hochmittelalter wirksame Brüderlichkeitsethik in eine kasuistische Lebensbeherrschung verwandelt; der prophetisch, kontemplativ und kultisch angeeignete Glaube wird zu einer religiösen Alltagsmetaphysik verdinglicht; die eschatologische Vision der Geschichte zwischen Schöpfung, Erlösung und Gericht wird absorbiert durch eine zeitlose und doch auf die Gegenwart der Kirche konzentrierte Theologie; die Weisheit wird zum System, die substantielle Wahrheit zur funktionalisierten Doktrin, die Wahrheit der Verkündigung zur Lehre über die Verkündigung.

Als Ertrag dieser uniformen Parteiwissenschaft der Kirche zeigt sich im I. Vatikanum eine theistische Gotteslehre (ohne Trinität), eine autoritär veräußerlichte Offenbarungs- und Glaubenslehre (ohne Theologie des Wortes Gottes) und eine lehramtspositivistische Kirchendoktrin (ohne christologische und pneumatologische Vermittlung). Die mannigfach unterdrückten Erneuerungsbestrebungen der katholischen Theologie in der Neuzeit (historisch-kritische Exegese, Aufklärungstheologie, Geschichtstheologie, Ökumene) mußten gleichsam unter der Asche der Zeit warten, bis ihre Glut im Umkreis des II. Vatikanums die eigenständige theologische Verantwortung des Glaubens neu zu entzünden vermochte.

II. Die vorsichtige Öffnung

Auf mühsamen Umwegen hat die katholische Kirchenleitung im 20. Jahrhundert zur mehr *indirekten* Anerkennung jener Theologien zurückgefunden, welche sich nicht über eine schon kirchlich sanktionierte Doktrin, sondern in eigener denkerischer Verantwortung auf das biblische Zeugnis von Gottes lebendigem Wort beziehen. Auf einem *mühevollen Umweg*: denn die prinzipielle Anerkennung der eigenständigen Aufgabe der Theologie entsprang auch noch im II. Vatikanum nicht der Anerkennung ihrer unersetzbaren Wahrheitswürde, sondern der Einsicht in die Notwendigkeit ihrer relativen Freiheit zur Verteidigung der kirchlichen Lehre. Das päpstliche Lehramt hatte ja auch die Menschenrechte, die Religionsfreiheit und das Recht zur öffentlichen Meinung solange bekämpft, bis die Kirche diese Garantien der Liberalität selber in Anspruch zu nehmen gezwungen war, um in den faschistischen und stalinistischen Herrschaftsreichen selber noch überleben zu können. *Indi-*

rekt aber war der Weg zur Freigabe einer relativen theologischen Vielfalt in der katholischen Kirche, weil für die Kirchenleitung nicht die *Vielfalt der geschichtlichen Anerkennung* von Gottes Wort entscheidend war, sondern *die Sorge um die Einheit* einer nach dem Zweiten Weltkrieg revolutionär sich ausdifferenzierenden Weltkirche:

► Erst nachdem der große Krieg und die große Front der problemlos atheistischen Industriegesellschaft die christlichen Kirchen einander nähergebracht hatten, wurde das biblische Zeugnis von Gottes eigenem Wort als Grundlage und auch als Gericht aller kirchlichen Theologien von der katholischen Kirche wahrgenommen (vgl. *Dei Verbum* 24; Presb. ord. 19) und den Disziplinen der Theologie von daher eine «gebührende Freiheit» (Unit. red. 4) zuerkannt.

► Bis zur endgültigen Konsolidierung der Sowjetherrschaft hatte die vatikanische Diplomatie (Benedikt XV. 1914–1922 und Pius XI. 1922–1939) noch gehofft, angesichts der mit der russischen Oktoberrevolution von 1917 vollzogenen Trennung von orthodoxer Kirche und zaristischem Staat die Christen des Ostens für die päpstlich-römische Kirche «missionieren»⁷ zu können. Spätestens seit dem stalinistischen Terror mit seiner erheblichen Verschärfung der Kirchenverfolgung, die unterschiedslos die russisch-orthodoxe und die römisch-katholische Kirche traf, spätestens seit 1929 also kam es in der lateinischen Kirche zur verstärkten Wahrnehmung der ostkirchlich-patristischen Theologie als einer gemeinsamen Grundlage der Schriftauslegung (vgl. LG 23; Unit. red. 14), welche die westkirchlich-scholastischen Grenzen zu sprengen vermochte. Gegen den faktischen Pluralismus der Christenheit führt heute gerade die Einigungsbemühung zur inneren Erweiterung der römisch-katholischen Theologie.

► Nach dem umfassenden Verlust der öffentlichen Geltung aller religiöse Metaphysik mußte die Kirchenleitung, wenn sie an ihrem weltanschaulichen Anspruch festhalten wollte, auf Dauer eine neue Vermittlung von Glaubenszeugnis und wissenschaftlicher Welt suchen. Jetzt wird ihr die relative Autonomie der Theologie zum Instrument, um das kirchlich ausgelegte Evangelium auf die strukturell gottlose Gegenwart zu beziehen. Deshalb ermahnt sie die Theologie nicht mehr nur zu «neuen Untersuchungen», sondern auch dazu, «die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht zu vernachlässigen» (Gau-

dium et spes 62). Wie die Lehrzuchtverfahren auf allen Ebenen von Theologie und Verkündigung inzwischen zeigten, war damit jedoch noch nicht die prinzipielle Anerkennung der Wahrheitswürde der Theologie, sondern ihre relative Brauchbarkeit für die unabhängig von ihr feststehende Doktrin der Kirchenleitung gemeint. So gesteht auch Johannes Paul II. der Theologie zwar eine eigenständige *Funktion* gegenüber dem Lehramt zu, nimmt aber der von ihr herausgearbeiteten Wahrheit der Schrift im gleichen Atemzug wiederum jede Verbindlichkeit für die Entscheidungen des Lehramtes selbst⁸.

► Entscheidend wurde im II. Vatikanum für einen theologischen «Pluralismus» in der Kirche, daß sich der kulturelle Reichtum der von Europa kolonialpolitisch, missionarisch und eben auch theologisch unterdrückten Länder nicht mehr absorbieren ließ in den Kategorien der römisch-scholastischen Herrschaftsvernunft: Alle von der römischen Schule vorbereiteten Konzilsdekrete wurden vom Geist der Weltkirche problemlos vom Tisch gefegt. Sehr weit ging trotzdem das wirkliche Hören auf die Stimmen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas im Konzil noch nicht; denn noch immer beherrschte das Denkmodell der bloßen Erweiterung und Anpassung der traditionellen Theologie an den Geist und die Eigenart jeder Kultur die Köpfe der Konzilsväter. Aber die Tür zur Wahrnehmung einer ganz und gar nicht mehr scholastischen Theologie war nun einmal einen Spalt weit aufgetan. Da das Konzil im Gegenzug zum römischen Zentralismus die relative Eigenständigkeit der Bistümer und der regionalen Kirchen anerkannte, konnte auch erwartet werden, daß die Theologien dieser Kirchen der vielfältigen Anerkennung der einen Glaubenswahrheit eine mannigfache Sprache verleihen würden.

III. Der Exodus aus der akademischen Theologie

Weil die Theologie nichts anderes sein kann und auch nichts anderes zu sein braucht als Auslegung der Schrift für das Leben der Kirche in der Gesellschaft, deshalb bleibt sie in der beständigen Spannung zwischen dem biblisch verheißenden Worte Gottes und der geschichtlichen Realität der Gemeinden. Auch wenn die jeweilige Gegenwart den Zeitgenossen jeweils wie ein Tohuwabohu erscheinen mag, so kann doch die später von ihr erzählte Geschichte Grundlinien

einer verstehbaren Entwicklung anzeigen. Für die kurze Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg läßt sich eine zweifache Entwicklungslinie für die katholische Theologie nachzeichnen, die den Sinn der gegenwärtig aufbrechenden Vielfalt von Theologien verstehen läßt.

Die erste Linie kann die theologische «Rekapitulation der Neuzeit» oder schlicht die «Befriedigung des Nachholbedarfs an Modernität» genannt werden. Sie prägt die akademischen Theologien in den reichen Industriezentren besonders Deutschlands und der USA.

Diese Rekapitulation betrifft insbesondere die Exegese, die kaum etwas nicht wiederholt, was historisch-kritisch seit dreihundert Jahren in den evangelischen Kirchen schon durchgearbeitet worden war, wenn auch zumeist ohne die Berücksichtigung der ausweglosen Situation, in welche die religionsgeschichtliche Schule diese historisch-kritische Forschung schließlich geführt hatte.

Die systematische Theologie holt gleichzeitig Stück für Stück das Erbe der Neuzeit in den alten Kosmos des katholischen Bewußtseins zurück: Die transzendente Theologie vermittelt die Scholastik mit der neuzeitlichen Metaphysik bis zu Kant und Fichte, die phänomenologische Theologie der Herrlichkeit und die Geschichtstheologie verarbeiten idealistische und spätkantianistische Traditionen, die theologische Hermeneutik und die historische Schule führen den Historismus und die Hermeneutik des 19. Jahrhunderts eigenständig weiter⁹ usw.

Alle diese Theologien verbleiben jedoch innerhalb des universitären Bildungsbürgertums, welchem es auf den Konsens der Forschenden über die Lehre ankommt und nicht auf das eigene Bewußtsein des von ihr belehrten Volkes. Es braucht nicht eigens betont zu werden, wie stark die katholischen Theologien dabei heute als reich beschenkte Bettler vor dem großen Haus der evangelischen Theologien stehen.

Der entscheidende Umbruch, der heute in der katholischen Theologie stattfindet, bezieht sich jedoch nicht auf eine nochmals neue akademische Theologie, sondern auf die Veränderung der Grundstrukturen von Theologie überhaupt. Galt bisher nur der geschulte, männliche und dem Klerikerstand zugehörige Spezialist als theologisch kompetent, so bricht nun weltweit eine theologische Emanzipation des Volkes selber auf: Theologische Kompetenz kommt jedem Christen zu, der innerhalb seiner Gemeinde den

Anspruch des Evangeliums für die eigene Situation kommunikativ zur Sprache zu bringen vermag. Theologie wird zur alltäglich praktizierten Prophetie. Die veröffentlichte «Theologie der Befreiung» gibt davon nur wiederum einen zumeist noch akademisch mitbestimmten Reflex. Während für die akademische Reflexion die möglichst universale Vermittlung das Anliegen ist, wird für die *Theologie des Volkes* gerade das partikulare Zeugnis zum Anliegen. Aus der Perspektive der Theologie des Volkes erscheint jedoch die akademische Theologie gerade als Teil jenes Herrschaftssystems, welches das ökonomische, politische und intellektuelle Elend mit zu verantworten hat.

Für die *Theologie der Basis* werden auch in den Zentren der ökonomischen und politischen Macht deshalb ganz andere Unterscheidungen leitend als für die akademische Reflexionskultur. So zeigt die Kritik der männlichen Herrschaftsvernunft durch die *feministische Theologie* eine Entfremdung in den Glaubenszeugnissen selbst, die keine Spekulation männlicher Theologen sich bisher hätte träumen lassen, während die Laientheologie für die klerikale Entmündigung der Glaubenden gerade durch ihre permanente Zurücksetzung von seiten der Klerus-Theologen sensibilisiert wird. Die *politische Theologie* versetzt in dieser Situation, die kritische Basiskommunikation der Glaubenden auch für die akademische Elite der Kirche reflektiert zu vermitteln, um eine solidarische Praxis des eschatologisch orientierten Glaubens zu ermöglichen.

Ist dies alles als ein «theologischer Pluralismus» zu verstehen und zu rechtfertigen? Oder verlangt diese Vielfalt ein noch ganz anderes Verständnis von der Würde der Theologie in der Kirche?

IV. Was heißt «Pluralismus»?

«Pluralismus» meint nicht irgendeine Vielheit von Gruppen, Theorien und Interessen. Das Wort bezeichnet vielmehr eine Gruppe von Theorien zur Beschreibung und zur Rechtfertigung jener liberalen Demokratien, die ökonomisch nach dem Prinzip der freien Marktwirtschaft und politisch nach dem Mehrparteiensystem der souveränen Volksvertretung organisiert sind¹⁰. Die Theorie des «Pluralismus» legitimiert für die bürgerliche Gesellschaft den ökonomischen, sozialen und politischen Konkurrenzkampf von innerstaatlichen Gruppen, die einan-

der formal als gleichberechtigt anerkennen und sich auf der Grundlage von gemeinsamen Interessen und Vereinbarungen gegenseitig kontrollieren. Historisch setzt dieses liberale Ideal eines gesellschaftlichen *Konsenses* über die größtmöglichen Chancen zum *Dissens* die Entwicklung einer eigenständigen bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der modernen Nationalstaaten voraus¹¹.

Die Theorie des «Pluralismus» beschreibt nun nicht nur soziologisch wertfrei den für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Interessenkampf um «life, liberty and pursuit of happiness», sondern sie verteidigt politologisch auch durchaus normativ die spezifischen Freiheiten der offenen Gesellschaften: die Toleranz gegenüber allen Weltanschauungen (mit Ausnahme der antipluralistischen), das Leistungsprinzip, das jedem gleichermaßen den Erwerb von politischer, wirtschaftlicher und sozialer Macht verheißt (und faktisch die Starken rechtfertigt, die Schwächeren benachteiligt), den Zwang zur Konfliktbewältigung durch Kompromiß und öffentliche Diskussion (welche von den Konfliktfähigen beherrscht wird) und das Recht zur föderativen Verschiedenheit (das die Solidarität mit schwächeren Gruppen und Regionen noch nicht begründen kann). Im Blick auf den von vielen befürchteten, von vielen ersehnten Pluralismus in der Kirche sind gerade die inneren Schwierigkeiten der einzelnen Theoreme aufschlußreich:

Die amerikanischen Pluralismustheorien hatten sich seit Alexis de Tocquevilles Rechtfertigung der Demokratie in Amerika¹² nicht wie die liberalen Staatslehren in Europa gegen eine autoritäre Feudalgesellschaft durchzusetzen, sondern gegen die inhumanen Konsequenzen des eigenen Systems. Im *Laissez-faire-Liberalismus* führte das Modell einer angeblich freien Marktwirtschaft, welche den Staat nurmehr zum Regulator ihrer eigenen Interessen brauchte, mit Notwendigkeit zur politischen Herrschaft starker Interessenverbände, die gerade die eigene Voraussetzung, nämlich die Freiheit zum Wettbewerb aller Bürger, zerstören. Der diesem Konkurrenzkampf gegenüber kritische *korporative Pluralismus* wollte deshalb feste Interessengruppen institutionalisiert sehen, welche auch die benachteiligten Gruppen politisch vertreten könnten. Aber auch er konnte bisher den Egoismus der *pressure-groups* nicht verhindern, um den von der Konkurrenz Unterdrückten und um den

nicht konfliktfähigen Gruppen eine Stimme zu geben. Und so entwickelte sich schließlich das für die gegenwärtige Situation bezeichnende Konzept eines «öffentlichen Pluralismus» (Kelson)¹³, nach welchem wiederum die starke Leitung des Staates selbst (Kongreß, Supreme Court, Präsident) die Interessen marginaler Gruppen zu verteidigen hätte, so als ob Regierungspersonen im pluralistisch konzipierten Staat nicht *per definitionem* Interessenvertreter von starken Gruppen zu sein hätten. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, was solche Konkurrenzmodelle für die innerkirchliche Entwicklung langfristig zu bedeuten hätten... Die innere Ausweglosigkeit der pluralistischen Theorien zeigt sich auch für die neoliberale Politologie in der Bundesrepublik Deutschland: Sie kann das freie Spiel der Kräfte nur auf der Grundlage von verfassungsmäßig vorgegebenen *Grundwerten* und von einer starken *Regierung* fordern, welche die Feinde des Pluralismus selbst von der Konkurrenz um die Macht durch den Verfassungsschutz ausschließen¹⁴. Demokratie läßt sich ganz offensichtlich nicht pluralistisch begründen, sondern nur durch die Teilnahme an Grundwerten, die den Inhalt des Grundkonsenses bezeichnen.

Die gegenwärtig wohl einflußreichste Theorie der Sozialwissenschaften (vgl. Jürgen Habermas) entspricht der pluralistischen Begründung der deutschen Nachkriegsgesellschaft: Sie versteht alles wissenschaftliche Tun als ein kommunikatives Handeln, das seine Geltung in der Konkurrenzgesellschaft der Forschenden durch Argumente durchzusetzen hat¹⁵. Dabei haben Theorien Geltung, solange sie im Konsens der Forschenden nicht bestritten sind. Auch wenn es nach dieser Wissenschaftstheorie für alle Teilnehmer am wissenschaftlichen Diskurs notwendig ist, sich den Willen und die Fähigkeit zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit gegenseitig zu unterstellen, so führt doch auch diese Theorie in die Schwierigkeit jeder Pluralismustheorie. Sie kann weder begründen, warum ein faktisch geltender Konsens wahr sein soll, noch kann sie universale Kriterien für eine gelungene Übereinstimmung formulieren. Es entspricht deshalb der pluralistischen Wissenschaftstheorie, daß für sie theologische Argumente keine Geltung beanspruchen können, weil die Wahrheit des Glaubens, auf die sich Theologie bezieht, evolutiv überholt sei, d. h. nicht mehr öffentlich gelte. Hier wird vollendet, was die Aufklärung angesichts der staatsbedrohenden Konfessionskriege

schon grundlegte: Die dogmatischen Gehalte der Religion werden im Interesse des öffentlichen Handelns neutralisiert. Die Vorstellungen des Glaubens erscheinen im pluralistischen Staat als beliebig, das Glauben selbst kann deshalb nur noch pragmatisch, d. h. durch seine praktische Solidarität «bewahrheitet» werden.

Wenn sie sich nicht gründlich mißverstehen will, so kann die Theologie die ihr eigene Wahrheit nicht im pluralistischen Sinn der Konkurrenz um Geltung und öffentliche Macht und auch nicht im pragmatischen Sinn der Beliebbarkeit ihrer theoretischen Aussagen begründen. Wohl aber kann sie vom Pluralismus lernen, wie schwer es ist, Freiheit und Wahrheit, Vielfalt und Einheit, Toleranz und Achtung vor der schwächeren Stimme zusammenzuhalten. Diese befreiende Vielfalt der einen Wahrheit kann die Theologie nur erreichen, wenn sie sich innerhalb der Kirche und vor der Gesellschaft der Würde des ihr eigenen Themas bewußt wird: der Würde des Geschichte gewordenen Wortes Gottes selbst. Weil dieses eine Wort die vielfältige Anerkennung seiner erlösenden Wahrheit sucht, deshalb darf ihm die Theologie auf durchaus verschiedene Weise dienen. Weil sie aber *dieser* Wahrheit dient, geht sie im pluralistischen Konkurrenzbetrieb der Wissenschaft und der öffentlichen Meinung nicht auf. Die von der Kirchenleitung zu achtende Würde der vielen Theologien ist deshalb allein vom biblisch bezeugten Handeln des Wortes Gottes her zu begründen. Und diese Begründung verhält sich kritisch zum pluralistischen Wahrheitsverständnis.

V. Die Vollmacht der Lehre

Die Verkündigung des alt- und neutestamentlichen Evangeliums fordert keine blinde Unterwerfung, sondern ruft zum «Gehorsam gegen die Wahrheit» (1 Petr 1,22). Diese Einladung zum Leben aus Gottes lebendigem Wort will freilich nicht als ein Appell zur philosophischen Existenz und noch weniger als eine frühe Aufforderung zur Autonomie der Wissenschaft verstanden sein. Denn ein solches Leben gründet sich nicht auf die argumentativ erworbene Sicherheit im Umgang mit den mannigfaltigen Angeboten von menschlicher Weisheit; es verdankt sich vielmehr der einladenden Kraft des Wortes Gottes allein: «Seid ihr doch neu geboren nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen: durch

das lebendige Wort Gottes, das bleibt» (1 Petr 1,23).

Die Theologie, die sich auf dieses biblische Zeugnis von Gottes handelndem Wort bezieht, wird durch dieses ihr Thema in dreifachem Sinn an den Gehorsam zur Wahrheit erinnert:

► Im realen Verblendungszusammenhang der Geschichte macht die Verkündigung von Gottes gerechtem, barmherzigem und treuem Evangelium evident, wie sehr alle menschliche Vernunft im Interesse an sich selbst gefangen genommen ist von den Mächten dieser Weltzeit und also vom Ungehorsam gegenüber Gottes eigener Herrlichkeit (vgl. Röm 1,18–24). «Die Schrift», schreibt Paulus selbst, «hat alles der Sünde verfallen erklärt» (Gal 3,22; vgl. Röm 11,32). Nach diesem Zeugnis kann sich die Theologie nicht auf einen Konsens über das vielfältige Gott-Denken der Religionsgeschichte stützen, um die ihr gemäße Wahrheit für alle zur Geltung zu bringen. Theologie beginnt vielmehr mit dem «Wort der Versöhnung», nach welchem «Gott uns mit sich selber versöhnt durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt» (2 Kor 5,18f). Weil sich alle Theologien auf das soteriologische Bekenntnis beziehen, können sie ihre Weisheiten letztlich nur in der Form der Bitte – «laßt euch versöhnen mit Gott» (2 Kor 5,20) – und in der Form der Dankbarkeit vor dem Forum der Öffentlichkeit verantworten: «Auf daß die überschwingliche Gnade durch den Dank vieler Gott mächtig preise» (2 Kor 4,15). Die Bitte um Vergebung und der Dank für die Versöhnung überwinden in der Wurzel den falschen Streit um die rechte Theologie: in *diesem* kommunikativen Handeln des Glaubens ereignet sich die rechte Einheit der kirchlichen Wahrheit.

► Wenn die Theologie von Gottes Handeln redet, wie es die Schrift bezeugt, dann ist damit jedoch nicht die mythologische Vorstellung gemeint, nach welcher Gott in empirisch faßbarer Kausalität in das Geschehen der Welt eingreift. Gott handelt vielmehr durch sein Wort schöpferisch, richtend, verheißend und erlösend. Wenn Gott jedoch nicht ohne sein Wort handelt, dann kommt er selbst nur zur Erfahrung, wo er in seinem Wort gehört und anerkannt wird. Was schon im alttestamentlichen Evangelium gegenüber dem unsichtbaren Worte Gottes gilt, das gilt erst recht von der Verkündigung des Mensch gewordenen Wortes: Den verkündigten Jesus Christus hören, anerkennen und auf seinem Wege gehen, ermöglicht das glaubende Handeln der

Gemeinden, die aus dem Geist des Wortes Christi geschaffen sind: «Wer sein Wort tut, in dem ist in Wahrheit die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind. Wer behauptet, er bleibe in ihm, muß so, wie jener gewandelt ist, auch selber wandeln» (1 Joh 2,5f). Das Wort, das durch den ihm eigenen Geist das Handeln der Glaubensgemeinschaft bestimmt, redet jedoch nicht an den verschiedenen Gemeinden und darin an allen einzelnen vorbei, und es kommt auch nicht ohne ihre eigene Auffassung zur Sprache. So wie es zu seiner Wahrnehmung des bekennenden und einleuchtenden Handelns jener Gemeinschaft bedarf, die sich durch dieses Wort versöhnen läßt, so bedarf jeder einzelne in dieser Gemeinschaft der selbständigen An-Erkenntnis seiner Wahrheit, um glauben zu können.

► Schon im Evangelium selbst wird aber unterschieden zwischen diesem *prophetischen Zeugnis* von Gottes Geschichte gewordenem Wort und der Lehre über dieses Wort¹⁶. Zwar wird die missionarische *Verkündigung* (*kérygma*) von der von ihr unterschiedenen Lehre (*didaskalia*) nirgends getrennt, aber es bahnt sich doch zunehmend eine Differenzierung dieser beiden Grundfunktionen von Gemeinde an: Schon Paulus, der sich nicht nur als Apostel und Prophet, sondern offenbar auch als Lehrer verstand (vgl. Röm 6,17; 16,17), unterscheidet die verschiedenen Geistesgaben der Lehre – also das «Wort der Weisheit» und das «Wort der Erkenntnis» sowie die «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,8.10) – von den Charismen der Prophetie, der Heilung und des Zungenredens. Der eine Geist gibt jedem «nach seiner Eigenart» zum Nutzen aller (aaO. 11,8). Dies will aber auch schon besagen, daß nicht nur der eine Geist Jesu Christi auf sehr verschiedene Weise wirkt und auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt wird, sondern daß in der Vielfalt der Gemeinde auch die eine «Analogie des Glaubens» (Röm 12,6), d. h. die *eine* Glaubensregel, recht gelehrt sein will. Sie erlaubt erst zu sagen, was den Geist Christi von der Weisheit dieser Welt unterscheidet. Wenn Matthäus dabei den Lehrern seiner Gemeinde einschärft, sie sollten sich gerade nicht «Rabbi» nennen lassen, «weil einer euer Lehrer ist, ihr alle aber Brüder seid» (Mt 23,8), so wird deutlich, wie um die rechte Lehre des einen Meisters in der Gemeinde gerungen wird: Die vier Evangelien sind (immerhin 20 Jahre nach dem *corpus paulinum*) selber Ausdruck des Bemühens um die *eine* wahre Lehre in der Vielfalt

ihrer Wirkungen und Auffassungen. Auf *verschiedene* Weise kommt der *eine* Lehrer zur Sprache, weil er ja nicht an der Anerkennung der Glaubenden vorbei sie zur Wahrheit ihres Lebens in der Gemeinschaft mit Gott führen kann und will, sondern für seine Botschaft auf die *Zustimmung* des Glaubens wartet. Die Zustimmung des Glaubens geschieht aber notwendigerweise in der äußerst vielfältigen Situation der Hörer des Wortes. Das Evangelium ist ja nicht nur von Gott gegeben, sondern es kommt auch beim Menschen an. Und so wie es unverfügbar gegeben ist, so trifft es in seiner Ankunft auf Menschen, die in der äußersten Mannigfaltigkeit der Geschichte voneinander verschieden sind. Die *eine* Lehre des Evangeliums kann nur in ihrer Verschiedenheit Lehre des *Evangeliums* sein.

VI. Die Freiheit der Theologie

Gottes Wort hat seine eigene Würde. Wo es zum Objekt der Wissenschaft oder zum Mittel für kirchliche und gesellschaftliche Zwecke gemacht wird, da hört es auf, der Weg zu sein, der die Wahrheit des Lebens ist (vgl. Joh 14,6f). Weil Gottes Wort im glaubend erschlossenen Zeugnis der Schrift allen, die es anerkennen, Anteil an seinem eigenen Leben gibt, kann es niemals Mittel für geschichtliche Zwecke werden: Ihm entspricht nicht die instrumentelle Vernunft (das *uti*), sondern die Freude an der Wahrheit (das *frui*), die ja auch die Seligkeit einschließt, um dieser Wahrheit willen verfolgt zu werden (vgl. Mt 5,10). Um keinen Preis kann die Theologie diese ihre Selbstachtung, die der Würde ihres Themas entspricht, preisgeben, nicht aus kirchlichen, nicht aus wissenschaftlichen und nicht aus gesellschaftlichen Gründen.

► Die Verantwortung für die Gemeindeleitung und das pastorale Lehramt ist vom Charisma der Theologie selber prinzipiell zu unterscheiden. Denn es ist etwas anderes, argumentative Begründungszusammenhänge für die Erkenntnis der Glaubenswahrheit vorzutragen, und etwas anderes, über die *Konsensfähigkeit* solcher argumentativer Wahrheit in der Glaubensgemeinschaft zu entscheiden. Es ist etwas anderes, den Gehalt des geltenden Kirchenglaubens theologisch-kritisch auf seine Entsprechung zur Wahrheit von Gottes Wort zu prüfen, und etwas anderes, den überkommenen Glauben zu verkünden und zu lehren. Theologie kann nicht befohlen oder durch einen amtlichen Auftrag

erzeugt werden: Sie ist ganz und gar ein Charisma, eine unverfügbare Gabe des Geistes, die vom kirchlichen Theologen letztlich nur selbständig wahrgenommen werden kann. Die Aberkennung dieses Charismas durch Lehrzuchtverfahren löscht diese besondere Gabe des Geistes nicht aus, aber sie beschränkt seine Wirkung für die Gemeinde.

► Die Würde der Theologie verdankt sich nicht nur ihrem Thema, sondern auch der ihr eigenen Verantwortung als Wissenschaft. Auch wenn heute, nach fast einem Jahrhundert Wissenschaftstheorie, ein materialer Konsens über das, was Wissenschaft heißt, definitiv nicht mehr zu finden ist, können doch formale Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit genannt werden, welche als Charakteristika auch für die eigene Würde allen wissenschaftlichen Tuns geltend gemacht werden müssen.

Zentral für alle Wissenschaften bleibt dabei ihre negative Ausgrenzung gegenüber jedem administrativen Zwang: Wissenschaftliche Aussagen und Techniken können allein durch Begründungen, niemals aber durch äußere Sanktionen Geltung erlangen oder verändert werden. Selbst der Konsens, den die Wissenschaftler suchen und den das Lehramt festhält, kann nicht der formale Grund der wissenschaftlichen Wahrheit sein; vielmehr bleibt die Wahrheitsintention die Voraussetzung für jeden Konsens. Die Erkenntnis der Wahrheit von Aussagen bleibt letztlich der einzige Grund, weshalb ihm wissenschaftlich zugestimmt werden kann, werde «Wahrheit» auch ontologisch, pragmatisch oder kommunikationstheoretisch ausgelegt. Die Theologie kann dabei ihre frei zugemutete Wahrheit nicht kontrafaktisch unterstellen, vielmehr lebt sie aus der *Teilnahme* an der im Glauben eschatologisch offenbaren Wahrheit.

Der Anspruch auf Wahrheit macht jedoch vor keiner institutionellen Beschränkung halt: Er sucht vielmehr von sich selber her die unbeschränkte Öffentlichkeit. Die Wissenschaften suchen diese Öffentlichkeit nicht nur, um sich zur Geltung zu bringen, sondern wegen der ihr eigenen Fehlbarkeit, die der ständigen Revision ihrer Urteile bedarf. Was also schlechthin nicht kritisierbar formuliert wird, kann kein wahrer Satz im Sinne der Wissenschaft sein.

Es gibt keinen Grund, die Theologie von dieser Wahrheitswürde der Wissenschaften auszunehmen, im Gegenteil: Ihr Thema, Gottes Wort, duldet keine institutionellen Zwänge, es

macht sich nicht abhängig vom Konsens, sondern fordert frei zur Konsensbildung über die Glaubenswahrheit von Gottes Wort heraus. So verpönt in der katholischen Kirche der Rekurs auf die öffentliche Meinung auch noch sein mag: Die Scheu vor der öffentlichen Argumentation spricht niemals für die Wahrheit, sondern bloß für die Angst vor ihr.

► Es liegt unter der Würde der Theologie, von der Gesellschaft und von der Kirchenleitung nur für sich selbst Toleranz zu verlangen. Wenn sie dem für sich selbst sprechenden Worte Gottes Raum geben will, dann hat die Theologie für die Lehrfreiheit *aller* einzutreten, also auch jener, die dieses Wort nach ihrer Einsicht mißverstehen oder energisch kritisieren zu müssen glauben (Katholiken, die prinzipiell gegen die Lehrfreiheit von Marxisten kämpfen, bestreiten die Voraussetzung ihres eigenen Tuns). Im Kampf um die Wahrheit des Evangeliums entspricht der Würde der Theologie allein das öffentlich vorgebrachte Argumentieren, das auf die Selbstevidenz des frei sich durchsetzenden Wortes Gottes vertraut.

► Schließlich «pflegen sich viele über die Frage zu wundern...: Warum gibt es so viele Neuheiten in der Kirche Gottes? Warum entstehen in ihr so viele Gruppen?» Darauf gab Anselm von Havelberg 1145 eine Antwort, die auch für die Pluralität der akademischen und ganz und gar nicht mehr akademischen Formen der Theologie heute zu hören sich lohnt: «Der Körper der Kirche, der wahrhaft vom Heiligen Geist belebt wird..., bleibt immer einer in einem Glauben, aber er ist auf vielfältige Weise zu unterscheiden in der mannigfaltigen Verschiedenheit des Lebens»¹⁷. Von dieser «*multiplex vivendi varietas*» im Aufbruch der Basistheologien haben jedenfalls die akademischen Einheitstheologien erst noch alles zu lernen; denn nicht nur Kirchenleitungen, sondern auch Theologien sind «*semper reformandae*».

¹ DS 2814.

² Vgl. DS 1501 und 15265 mit DS 3008.

³ Vgl. P. Eicher, Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977) 73–164, 483–547; ders., Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) 90–102, 178–183; La théologie comme science pratique (Paris 1982) 105–120, 212–218.

⁴ Vgl. H.O. Pesch, Hinführung zu Luther (Mainz 1982) 38, 48–79.

⁵ Vgl. K. Gabriel, F.X. Kaufmann, Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980); P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen: K. Rahner / H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 96–137.

⁶ Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1972) 536–573 (Zwischenbetrachtung); J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1978); P. Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik (München 1983).

⁷ Vgl. H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans, 1917–1975 (München 1975).

⁸ Zur Anerkennung einer relativen Selbständigkeit der Theologie vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A, Sekr. d. Deutschen Bischofskonf. (Hg.), Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15–19. Nov. 1980 26–34, 169–174; Zur Ansprache vor der Internat. Theologenkommission vgl. Oss. Rom. vom 7.10.81.

⁹ Zum Versuch eines Überblicks vgl. P. Eicher, Theologie, aaO. 169–210; Théologie, 201–252. Zur Weiterführung der Hermeneutik vgl. bes. C. Geffré, Le christianisme au risque de l'interprétation (Paris 1983).

¹⁰ Zur Einführung vgl. J. Wahl, The Pluralistic Philosophies of England and America (London 1925); H. Kariel, The Decline of American Pluralism (Stanford 1961); K. Rahner, Schriften zur Theologie X (Einsiedeln 1970) 11–160; Internationale Theologenkommission (Hg.), Die Einheit des Glaubens und der theologischen Pluralismus (Einsiedeln 1973); H. Kremendahl, Pluralismustheorie in Deutschland (Leverkusen 1977); G. Lindgens, Katholische Kirche und moderner Pluralismus (Stuttgart 1980); H. Oberreuter (Hg.), Pluralismus, Grundlegung und Diskussion (Opladen 1980).

¹¹ Zum Begriff der bürgerlichen Gesellschaft vgl. M. Riedel, Gesellschaft, bürgerliche: Geschichtliche Grundbegriffe II (Stuttgart 1973) 719–800; CONCILIUM 15 (1979/5); W. Conze, Bürgertum, Neuzeit: Theologische Realenzyklopädie VII (Berlin/New York 1980) 346–354; W. Müller, Bürgertum und Christentum: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 18 (Freiburg/Basel/Wien 1982) 5–58; P. Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik (München 1983).

¹² Vgl. W. Steffani, Vom Pluralismus zum Neopluralismus: H. Oberreuter, aaO. 37–108, 41f.

¹³ W. A. Kelso, American Democratic Theory – Pluralism and its Critics (Westport, Connecticut, USA, London 1978) endet mit dem Fazit: «The pluralistic interplay of groups may not be self-sustaining, but if it is properly regulated, it may be far superior to the alternatives...» (270).

¹⁴ Dies rechnet die konservative Kritik auch der liberalchristlichen Pluralismustheorie vor; vgl. B.v. Greiff, Pluralismustheorie und Status quo, Kritik an A. Schwan: Merkur 33 (1979) 1063–1077; A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19 (Freiburg/Basel/Wien 1981) 143–211.

¹⁵ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie (Frankfurt a.M. 1978); J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt a.M. 1981); zur theologischen Kritik vgl. P. Eicher, Bürgerliche Religion, aaO. Studie VII.

¹⁶ Vgl. H. Schürmann, Orientierungen am Neuen Testament (Düsseldorf 1978) 116–156; F. Hahn, Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie: W. Kern (Hg.) Die Theologie und das Lehramt (Freiburg/Basel/Wien 1982) 63–115).

¹⁷ «Solent plerique mirari et in quaestione ponere: ...Quare tot novitates in Ecclesia Dei fiunt? Quare tot ordines in ea surgunt?» (Dialogi I, PL 188, 1141 C). Diese Frage nach der Vielfalt der neuen Orden beantwortet er pneumatologisch: «Quod unum corpus Ecclesiae uno Spiritu Sancto regitur et gubernatur... Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu Sancto vivificatum... semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate» (ibid. 1143 D/1144 C); vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche: Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 c (Freiburg/Basel/Wien 1971) 81.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 o. Prof. für systematische Theologie an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (Hg.) (München 1979); Der Herr gibts den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) – La théologie comme science pratique (Paris 1982); Das Evangelium des Friedens (Hg.) (München 1982); Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik (München 1983); zahlreiche Aufsätze zu religionswissenschaftlichen, philosophischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Fragen. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.