

Verlorene Strahlkraft

THEOLOGIE KONTROVERS »«

Verlorene Strahlkraft

Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist

Herausgegeben von Thomas Marschler und Klaus von Stosch



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Emilija Randjelovic/Thinkstock

Satz: dtp studio eckart | Jörg Eckart

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38046-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83046-4

Inhalt

Einleitung	7
------------------	---

I. Zeugnisschwaches Christentum?

In Freiheit das „Leben in Fülle“ bezeugen	11
<i>Saskia Wendel</i>	

Bekenntnis – Grundwort des Glaubens	25
<i>Thomas Marschler</i>	

II. Die Begegnung mit dem Glaubenszeugnis des Islam

Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?	41
<i>Felix Körner</i>	

Im Alltag und in den Abgründen des Lebens. Nuancen des christlichen Zeugnisses	52
<i>Jozef Niewiadomski</i>	

Mission unter Muslimen? Eine Positionsbestimmung aus katholischer Sicht	69
<i>Klaus von Stosch</i>	

Wie soll „christliches Glaubenszeugnis“ gegenüber Muslimen heute aussehen?	84
<i>Christian W. Troll</i>	

III. Christliches Zeugnis in einer säkularen Welt

Leidenschaftliches Zeugnis! Reflexionen auf ein Leitmotiv nachvolkskirchlichen Christseins	103
<i>Martin Dürnberger</i>	
Glaubenszeugnis gegenüber nichtreligiösen Menschen?	116
<i>Jörg Splett</i>	
Das Leben teilen und feiern – mit Christen und Nichtchristen	130
<i>Reinhard Hauke</i>	
Wir brauchen Klöster als Orte der Gotteserfahrung. Das Beispiel des Stiftes Heiligenkreuz	139
<i>Karl Wallner</i>	
Autorenverzeichnis	155

Einleitung

Christliches Glaubenszeugnis hat in der Gegenwart einen schweren Stand. Fast könnte man meinen, dass es seine Strahlkraft verloren hat. Auf der einen Seite muss es sich in einem zunehmend säkularen Umfeld gegen den Verdacht erwehren, mit seinen Wahrheitsansprüchen und ethischen Prinzipien den Rationalitätskriterien der Moderne nicht mehr zu entsprechen. Auf der anderen Seite sieht es sich durch einen selbstbewussten Islam herausgefordert, dessen Bekenntnisdynamik ungebrochen zu sein scheint und dessen Präsenz in traditionell christlichen Ländern Europas längst zum politischen Dauerthema geworden ist. Muss sich christlicher Glaube in dieser Situation auf die eigene Identität zurückbesinnen, um wieder missionarische Wirksamkeit entfalten zu können? Oder liegt seine Zukunft in einer Praxis, die entschiedener als bisher gesellschaftliche Pluralität und individuelle Freiheit ernst nimmt? Diesen Fragen möchte sich der vorliegende Band stellen, indem er unterschiedliche Positionen aus der katholischen Theologie miteinander ins Gespräch bringt.

In seinen Beiträgen werden zu fünf verschiedenen Leitfragen jeweils zwei deutlich unterschiedliche Antworten aus dem Spektrum der gegenwärtigen deutschen Theologie nebeneinandergestellt, um so die Spannweite katholischer Identität in der Gegenwart anzudeuten und die breite Vielfalt der Positionen sichtbar zu machen. Die Texte gehen in der Regel nicht direkt aufeinander ein, sind aber bewusst kontrovers angelegt, um zum Nachdenken darüber anzuregen, wie das christliche Glaubenszeugnis seine verlorene Strahlkraft wiedergewinnen kann.

Auf einer prinzipiellen Ebene versuchen sich Saskia Wendel und Thomas Marschler zunächst dem übergreifenden

Thema des Buches anzunähern: Wie hat christliches Glaubenszeugnis heute auszusehen? Danach wird diese Frage im Blick auf die Herausforderung des Islams zugespitzt. Felix Körner und Jozef Niewiadomski diskutieren, ob Christen und Muslime an denselben Gott glauben. Klaus von Stosch und Christian Troll streiten darüber, ob das christliche Glaubenszeugnis auf die Konversion von Muslimen abzielen hat. Im dritten Teil des Buches geht es um das Glaubenszeugnis der Christen gegenüber nichtreligiösen Menschen. Während Martin Dürnberger und Jörg Splett diese Frage grundsätzlich theologisch bedenken, bemühen sich Reinhard Hauke und Kurt Wallner im Ausgang von persönlichen Erfahrungen um konkrete pastorale Konzepte. In allen Fällen treten klare Unterschiede und Gegensätze zwischen den Autoren zu Tage, und doch erscheinen uns die Beiträge zugleich so gestaltet zu sein, dass sie gemeinsam etwas vom Reichtum und der Vielfalt des Katholischen sichtbar machen. Gerade die produktive Füllung dieser Vielfalt durch profilierte Konzepte unterschiedlicher Provenienz könnte dem Glaubenszeugnis wieder mehr Strahlkraft geben und die ganze Weite der Katholizität der Kirche sichtbar machen.

Wir hoffen jedenfalls, mit diesem kleinen Band eine lezenswerte Streitschrift vorzulegen, und danken Herrn Clemens Carl vom Verlag Herder für seine Anregung zu dem Projekt und seine hilfreiche Begleitung des Entstehungsprozesses. Herrn Jan Christian Pinsch danken wir für seine Hilfeleistungen auf redaktioneller Ebene. Vielleicht kann das Büchlein dazu beitragen, dass in der katholischen Theologie auch über Schul- und Lagergrenzen hinweg wieder mehr miteinander um die zentralen Fragen unseres Glaubens und der kirchlichen Zukunft gerungen wird.

Augsburg/Paderborn im April 2018
Thomas Marschler und Klaus von Stosch

I. Zeugnisschwaches Christentum?

In Freiheit das „Leben in Fülle“ bezeugen

Saskia Wendel

1. Christliches Glaubenszeugnis – ein „rettender“ Identitätsmarker in Krisenzeiten?

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“, schrieb einst Friedrich Hölderlin und dachte dabei auch, noch ganz im Mainstream seiner Zeit, an die göttliche Offenbarung. Heutzutage sind die Vorstellungen darüber, worin das Rettende besteht, in unserem gesellschaftlichen Kontext plural. Es scheint aber eine bleibende Konstante zu sein, dass in Krisenzeiten das Bedürfnis nach dem Rettenden wächst, und das ist oft gleichbedeutend mit dem Bedürfnis nach Sicherheit und Bestand. Eine ebenso bleibende Konstante ist es, dabei auf Diskurse zurückzugreifen, die die anvisierte Bestandssicherung leisten sollen, und dies umso mehr, wenn das Gefühl wachsender Gefahr an das Gefühl von Identitätsverlust gebunden ist. Als rettend gilt dann der Bezug auf eine Identitätserzählung, die das Verlorene wiederherstellen, so auch die Krise entschärfen und letztlich die subjektiv empfundene Gefahr bannen kann. Geschaffen wird auf diese Weise neben dem Gefühl von Sicherheit und Bestand auch ein Gefühl von Zugehörigkeit, Beheimatung und Orientierung, und all das reduziert die als bedrohlich empfundene Komplexität an Veränderungen und schafft Ordnung und Struktur in der „neuen Unübersichtlichkeit“ globalisierter Gesellschaften. Die Erzeugung von Zugehörigkeit geht oftmals mit derjenigen einer Unterscheidung von Innen und Außen, Selbstheit und Andersheit, Vertrautheit und Fremdheit einher – bis hin zur Unterscheidung

von Freund und Feind. Als identitätsstiftende Marker gelten in der Regel Diversitätskategorien – Ethnie, Geschlecht, sozialer Status. Eine ebenso konstante Begleiterscheinung des Empfindens von Risiken, Krisen und Gefahren ist das Aufkommen struktur- und kulturkonservativer Verfallserzählungen, insbesondere die Behauptung eines sittlichen Verfalls der Gesellschaft als Ganzer wie auch der einzelnen Bürger(innen), von Dekadenz und Niedergang, Beliebigkeit und Willkür, die Markierung der angeblichen Permissivität moderner Gesellschaften nebst der Aufforderung zur Bereitschaft, sich (wieder) an Traditionen, an angestammte Werte und Normen zu binden und so die Ordnung und Struktur wiederherzustellen, die man als die erwachsende Rettung mitten in der wachsenden Gefahr ansieht – die mehrfach beschworene Suche nach einer sogenannten Leitkultur gehört dazu.

In diesem Szenario von angeblicher Gefahr und Rettung spielt auch der Rekurs auf Religion eine wichtige Rolle, insbesondere dann, wenn ihr die Funktionen Komplexitätsreduktion, Kontingenzbewältigung und Gesellschaftsstabilisation zugeschrieben werden; im Verbund mit dem Rekurs auf die Konstruktionen einer quasi naturwüchsigen Nation und eines ehemals christlichen Abendlandes wird dem Christentum diese Funktion zugesprochen. Der Ruf nach einem Wiedererstarren des christlichen Zeugnisses hängt zu einem nicht unwesentlichen Teil auch damit zusammen. Im spezifisch katholischen Kontext begegnen manchmal auch Versuche, das Bedürfnis nach sicherheitsspendendem christlichen Glauben und das anvisierte starke Zeugnis nach außen auch gleichsam von innen her durch ein theoretisches Fundament an „Glaubenswissen“ sowie durch Orientierung an der überlieferten, vom kirchlichen Lehramt zu schützenden und zu bewahrenden Lehre abzusichern, die im Glauben gehorsam anzunehmen, weiterzugeben und zu bezeugen sei.

Problematisch ist hier nicht die politische Funktion, die dem Christentum in diesem Zusammenhang zugesprochen wird; das Christentum hat seit seinen Anfängen eine politische Bedeutung. Problematisch ist vielmehr zum einen die Bestimmung der politischen Funktion des Christentums als ausschließlich identitätsstiftender und -stabilisierender Diskurs, und dies derzeit sogar weniger im Dienst der Bewahrung des Bestehenden, sondern der Verklärung des Vergangenen, und zum anderen der Bezug auf einen durch das Freund/Feind-Schema bestimmten Begriff des Politischen. In diesem Kontext wird der Bezug auf „Glaubenszeugnisse“ prekär, zumal dann, wenn sie als „Stärkung“ des „Eigenen“ gegenüber dem „Anderen“ fungieren sollen. Hier ist nicht nur theologische Distanz, sondern deutlicher theologischer Einspruch geboten. Diese politischen Vorbemerkungen sind keineswegs nebensächlich, wenn es um Überlegungen zum Glaubensverständnis geht. Die *analysis fidei* ist wie die Theologie als Ganze keine politikfreie, neutrale Zone, und das vor allem dann nicht, wenn es um die Praxis des Bezeugens des Glaubens *ad extra*, in der Öffentlichkeit, zu tun ist.

2. Glaubenspraxis – das „Leben in Fülle“ bezeugen

In biblischer Hinsicht ist Glaube ein Doppeltes: eine Einstellung bzw. Haltung, die weder mit diskursiv gewonnenem Wissen noch mit sich unmittelbar einstellender sicherer Gewissheit identisch ist, sondern mit einem auf begründetem Vertrauen basierenden festen Überzeugtsein von etwas oder jemandem sowie eine Praxis, die dann neutestamentlich primär als Nachfolgepraxis verstanden wird. Ihre Richtschnur ist die Botschaft vom Reich Gottes, die mit der Aufforderung zur Achtung des Gebotes der Gottes-, der Nächsten- und Fernsten- sowie der Feindesliebe verbunden ist. In

Lk 10,28 heißt es: „Handle danach, und du wirst leben.“ Konkretisiert wird diese Perspektive im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches mit der Forderung „Geh und handle genauso“ (Lk 10,37) abgeschlossen wird.

Dieses Verständnis des Glaubens lässt sich auch philosophisch rechtfertigen. Denn bestimmt man den Glauben als Praxis, dann folgt man genau besehen der Zuordnung des Glaubens zum Bereich der praktischen Vernunft, die Immanuel Kant in seinen religionsphilosophischen Überlegungen vorgenommen hatte: Der Glaube bezieht sich weder auf die Frage „Was kann ich wissen?“ noch auf die Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, sondern auf die Frage „Was darf ich hoffen?“, die eng mit der Frage „Was soll ich tun?“ verbunden ist. Für die theoretische Vernunft ist die Gotteserkenntnis unmöglich, verstrickt sie sich doch in die von Kant so bezeichnete transzendente Illusion der theoretischen Vernunft und in spekulativen Dogmatismus, wenn sie die Existenz Gottes zu beweisen sucht, weil die Erkenntnis Gottes den Bereich möglicher Erfahrung sprengt. Die Unmöglichkeit theoretischen Wissens über Gott mündet jedoch in kantischer Perspektive in einen gleichfalls vernünftig aufweisbaren moralischen Glauben an Gott, der sich von einem bloß subjektiven Meinen oder Für-wahr-halten der Existenz Gottes unterscheidet; der moralische Glaube basiert auf der Gewissheit des Faktums unbedingten Sollens und des daraus abgeleiteten Ideals des höchsten Gutes.

Dieser Glaubensbegriff wird durch den Begriff des Postulats der reinen praktischen Vernunft noch näher bestimmt. Es geht um Urteile, die auf moralischer Einsicht, also Einsicht praktischer Vernunft, basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit – in theoretischer

Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft. Glauben wird somit von Kant als ein begründetes Vertrauen bestimmt: Vertrauen, da kein Wissen, doch begründetes Vertrauen, da auf Vernunftgründen basierend. Es wird somit nicht aus Konvention oder auf bloße Autorität hin geglaubt – das wäre purer Fideismus –, sondern aufgrund meiner eigenen Vernunftseinsicht. Zugleich aber macht die kantische „Wende zur Praxis“ im Feld der Religion deutlich, dass der Glaube selbst als Teil der praktischen Vernunft und als „moralischer Vernunftglaube“ schon Praxis ist, Vollzug, allerdings reflektierte Praxis auf der Basis vernünftig gerechtfertigter Gründe.

Aus der praktischen Dimension des Glaubens ergibt sich allerdings keineswegs intrinsisch das Verständnis des Glaubens als Handeln. Praxis könnte ja auch im Sinne eines Wirkens verstanden werden, dem Nexus von Ursache und Wirkung entsprechend, und Wirken ist mit Handeln nicht gleichbedeutend. Dinge und Ereignisse wirken, und dies entsprechend bestimmter Gesetzmäßigkeiten, Handeln aber ist das Tätigsein von Personen, jedoch auch nicht ein jedes Tätigsein, das eine Person ausübt. Vielmehr ist hier zwischen einem herstellenden Tätigsein und einem schaffenden Tätigsein im Sinne eines Neubeginns und eines auf die Lebensführung bezogenen Tuns zu differenzieren; Herstellen ist nicht identisch mit Handeln. Jenes Handeln lässt sich etwa in Bezug auf Hannah Arendt auch als Fähigkeit verstehen, einen Anfang zu machen, und diese Fähigkeit ist an Freiheit gebunden. Glauben ist so als freies Tätigsein einer Person bestimmt, in dessen Zentrum der Bezug auf konkrete Glaubensüberzeugungen steht.

Politische Theologien, Befreiungstheologien und Feministische Theologien haben zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses Handeln sich mitten in Geschichte und Gesellschaft

vollzieht und folglich nie nur individuell ist, sondern immer eine gesellschaftliche Relevanz und politische Dimension besitzt, deren Leugnung diese Dimension quasi *ex negativo* bestätigt: Wer behauptet, sein Handeln sei dezidiert unpolitisch oder neutral, ist genau darin schon politisch, denn es stützt zumindest den *status quo* und gibt so einer bestimmten Form des Politischen Raum. Zudem ist ja gerade die christliche Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu immer schon auf das konkrete Heilshandeln Jesu in Geschichte und Gesellschaft verwiesen, auf das sich die jesuanische Aufforderung des „Geh und handle genauso“ bezieht, und dieses Handeln folgt einer klaren Option: der universalen Solidarität mit allen Leidenden, Armen, Entrechteten, Diskriminierten und Marginalisierten, einer Solidarität noch über den Tod hinaus und damit mit allen Opfern der Geschichte. Solch ein innovatorisches Handeln ist jedoch immer auf Veränderung konkreter Verhältnisse ausgerichtet, die der zugesagten Vollendung entgegenstehen, und insofern ist es nie nur von individueller, sondern von zutiefst politischer Bedeutung, und es ist auch nicht neutral, sondern speist sich aus einer parteilichen Option für die Armen.

Man könnte einwenden, dass diese Praxis eben, weil sie stets auch durch materiale Gehalte bestimmt ist, auf die sie sich bezieht, ohne Kenntnis dieser Gehalte und damit ohne „Glaubenswissen“ nicht auskommt, und dass etwa der Bezug auf die Reich-Gottes-Botschaft einer Begründung bedürfe, ansonsten handle es sich bei dem Anspruch auf universale Geltung dieser Botschaft um eine fideistisch anmutende Behauptung oder dezisionistische Setzung. Unbestreitbar besitzt eine Praxis immer Gehalte, die sie bestimmen, doch diese Gehalte reflektiert die praktische Vernunft ebenso wie die Gründe, die diese Praxis rechtfertigen. Der „praktische Vernunftglaube“ ist weder irrational noch will-

kürlich; wer glaubt, verpflichtet sich sowohl auf die Möglichkeit des intelligiblen, kognitiven Nachvollzuges des Geglauten als auch auf die Realität des Geglauten und nicht nur auf emotionale Befindlichkeiten.

Gleichwohl handelt es sich nicht um Wissensüberzeugungen theoretischer Art, und das rechtfertigende Verfahren sowohl dieser Überzeugungen als auch der Praxis, die sie bestimmen, ist nicht auf den Geltungsanspruch auf Wahrheit fokussiert, der eben Wissensüberzeugungen zu eigen ist, sondern auf normative Richtigkeit und auf Wahrhaftigkeit. Die Reflexion konkreter religiöser Überzeugungen hat somit nichts mit einem „Glaubenswissen“ zu tun, das zweifelsfreie Einsicht und eine objektive „Glaubensgewissheit“ vermittelt. Zudem setzt sich jeder Glaubensakt aus einer ihn leitenden Doppelstruktur zusammen: aus einer thematisch unbestimmten Haltung bzw. Einstellung, die nicht mit „wissen“ verbunden ist, sondern mit der Fähigkeit zu vertrauen (und kantisch formuliert: zu hoffen), und aus konkreten, inhaltlich bestimmten Überzeugungen. Ist die Einstellung weder begründungsfähig noch -bedürftig, so verlangen die Überzeugungen nach einem rechtfertigenden Verfahren, sollen sie in ihrer Geltung nicht nur autoritativ oder rein konventional behauptet werden.

In seiner Doppelstruktur von erstpösonlicher, formaler Haltung des Vertrauens und von reflexiver, material bestimmter Überzeugung zeigt sich die Rationalität der Glaubenspraxis, mithin die Rationalität des Glaubens überhaupt – Glaube ist der Vernunft nicht als ein ihr Anderes entgegengesetzt, sondern gehört ihr zu: als intendierte, gewollte Handlung, als formale erstpösonliche Haltung und Einstellung, als konkrete gerechtfertigte Überzeugung. Diese Rationalität erstreckt sich nicht nur auf die „natürliche Erkenntnis“ der sogenannten *praeambula fidei* und erschöpft sich auch nicht darin, dass dem Intellekt durch

göttliche Offenbarung gegebene, also nicht der Vernunft entspringende Gehalte zur rationalen Rechtfertigung und dem Willen zur Zustimmung aufgegeben sind, unterstützt durch eine hinzutretende, im Inneren wirkende göttliche Gnadengabe, die den Intellekt erleuchtet und den Willen zur Glaubensannahme und zur Zustimmung zu den Gehalten bewegt. Wäre dies so, wäre die Vernunft (und mit ihr der Glaube) im Vollzug ihrer unterschiedlichen Vermögen nicht frei, denn ihr fehlte im Blick auf den Glauben nicht nur die negative Freiheit im Sinne von Autonomie und Selbstbestimmung, sondern auch die positive im Sinne von Kreativität, der Fähigkeit, Neues hervorzubringen und Bestehendes zu verändern. Vor diesem Hintergrund ist auch das traditionelle Verständnis des Glaubens als „Vermögen zu gehorchen“ (*potentia oboedientialis*) zu kritisieren. Glauben impliziert somit weder „Glaubenswissen“ in theoretischer noch „Glaubensgehorsam“ in praktischer Hinsicht. Glauben ist freier Vollzug bewussten Lebens im Zusammenspiel von Gefühl, Intellekt, Wille und Handlung, intentional gerichtet auf Unbedingtes, in theistischen Religionen als „Gott“ und im Christentum als in Jesus von Nazareth zur Erscheinung kommender Gott bestimmt – und darin dann auch wie gesehen auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ausgerichtet, die für die Glaubenspraxis handlungsanleitend ist. Der glaubende Mensch entspricht im freien Vollzug des Glaubens dem freien Gott, an den er glaubt – anders wäre er nicht Bild dieses freien Gottes. Zwischen Gott und Mensch besteht im Glauben ein Freiheitsverhältnis, sie begegnen sich unbeschadet der Asymmetrie zwischen Ursprung und Entsprungenem, Schöpfer und Geschöpf, gleichsam auf Augenhöhe.

Aus dieser Bestimmung des Glaubens folgt ein Doppeltes: Sein „Bekenntnis“ ist erstens praktischer Art, also eine Frage des Handelns, gerechtfertigt durch gute Gründe, weniger der expliziten Zustimmung zu als unveränderlich de-

klarierten Gehalten; das *credo* erschöpft sich nicht im Wiederholen alter Formeln, sondern findet in einem Tun seinen Ausdruck, das von einer Haltung getragen ist, die sich durch ein Vertrauen auf einen Gott bestimmt, der in seiner Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth einer jeglichen Kreatur Heil und Vollendung zugesagt hat und immer wieder neu zusagt. Kann jene Haltung auch in ihrem Aufkommen nicht begründet werden – in dieser Hinsicht ist sie in der Tat ungeschuldet und unverfügbar –, so ist sie allerdings zweitens auch nicht schlichtweg Folge einer Art göttlicher Intervention in die menschlichen Vermögen des Bewusstseins, d.h. kein Resultat einer direkten oder indirekten Gnadenwirkung (was im Übrigen stets das Problem einer willkürlich anmutenden Gnadenwahl und damit das Theodizeeproblem mit sich brächte). Glauben wurzelt nicht in der bedingungslosen Unterwerfung unter eine Autorität, sei sie menschlicher oder göttlicher Art, so wie auch das religiöse „sich festmachen an etwas oder jemandem“ die Haltung des Vertrauens bedeutet und eben nicht Unterordnung oder gar Unterwerfung unter etwas oder jemanden. Glauben ist so gesehen ein *autonomes* menschliches Vermögen, der Vernunft zugehörige epistemische Einstellung sowie eine dem bewussten Leben als Ganzes zugehörige Haltung wie Handlung. Hier ist eine entscheidende Differenz zu heteronomen Glaubenslehren markiert, die diesen stets noch an eine ihm vorgeordnete Autorität binden wollen, sowie zu primär theoretischen Bestimmungen des Glaubens, die ihn dann mit dem Label „wahr“ versehen, wenn er in theoretischer Hinsicht als „wahr“ bezeichnete Überzeugungen gehorsam anerkennt und in praktischer Hinsicht in Übereinstimmung mit diesen Überzeugungen handelt, sie also ihnen folgend getreu umsetzt.

Handelt es sich nun aber beim Glauben wesentlich um eine Praxis, dann kann hier durchaus der Zeugnisbegriff

bedeutsam sein, ohne dieses Zeugnis als Bekundung von „Wissen“ oder eines rein theoretischen „Bekenntnisses“ zu als „wahr“ deklarierten Gehalten misszuverstehen. Denn die Praxis des Glaubens bezeugt in der Hinsicht, als sie sich auf die universale Geltung der in Christus ergangenen Heilzusage und der Reich-Gottes-Botschaft verpflichtet und dafür insofern einsteht, als sie diese performativ antizipiert, wenn auch deren Erfüllung bleibend aussteht. Doch dieses Zeugnis kann nur dann demjenigen entsprechen, auf den es sich bezieht, wenn es andere Freiheit (und damit auch die Freiheit, nicht zu glauben) respektiert und darin die gottbildliche Würde der Anderen anerkennt. So verstanden hat jenes Zeugnis nichts mit Rekrutierungs- oder gar Bekehrungsmaßnahmen gemein und auch nicht mit missionarischem Eifer. Und schon gar nicht dient es zu Zwecken der Demonstration von Stärke oder zu bestandssichernder Identitätsvergewisserung, ebenso wenig zur Markierung einer Unterscheidung entlang der Codes eigen/anders, vertraut/fremd, Freund/Feind.

Jenes Zeugnis kann sowohl individuell wie kollektiv in Gemeinschaft mit anderen vollzogen werden, und die Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft, deren Handeln eben jene Heilzusage bezeugen soll, die in Jesus von Nazareth zur Erscheinung gekommen ist, ein Handeln, das in jenem Bezug auf das Handeln Jesu als Praxis der Nachfolge Jesu gekennzeichnet werden kann. Kirche, *ecclesia*, ist Gemeinschaft derjenigen, die sich zu einem Handeln herausgerufen verstehen, welches die Hoffnung auf das Leben in Fülle bezeugt, das in Jesus selbst schon angebrochen ist. Jenes Zeugnis geschieht in besonderer Art und Weise im Grundvollzug der *diakonia*, dem Solidaritätshandeln, das im Zentrum der Reich-Gottes-Botschaft Jesu steht und auf das alle anderen kirchlichen Grundvollzüge bezogen sind: Ohne Bezug auf die *diakonia* wären diese entleerte, buch-

stächlich sinnlose Handlungen. Das Glaubenszeugnis ist jedoch keineswegs auf die konkrete Zeugnisgemeinschaft „Kirche“ und deren Grundvollzüge beschränkt, es kann sich vielmehr in vielfältiger Art und Weise vollziehen, der Pluralität der Vollzüge bewussten Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens entsprechend, also auch in nichtkirchlichen Institutionen, Organisationsformen und Gemeinschaften.

3. Theologie als autonome Reflexion der Glaubenspraxis

Wenn man nun aber den Glauben als Praxis bestimmt, stellt sich umso mehr die Frage nach deren Kriterien und nach deren Begründung. Denn die Praxis trägt ihr Kriterium nicht schon in sich selbst etwa dadurch, dass nur Gültigkeit für sich beanspruchen kann, was sich in der Praxis bewährt. Bewährung in der Praxis allein ist ja kein zureichender Grund für den Anspruch universaler Gültigkeit bestimmter Praxen, es könnten sich ja auch ethisch fragwürdige Praxen bewähren. Zwar bedarf jede Reflexion des Bezugs auf Erfahrung, denn ohne diese gibt sich ihr nichts zu denken, doch ohne Reflexion bleibt Praxis unbestimmt und wäre dann auch nicht kritisch bestimmbar. Dies gilt umso mehr von einer Praxis, die mit religiösen Überzeugungen verbunden ist, die aufs Ganze der Lebensführung abzielen. Die rechtfertigende Reflexion der Praxis ist darüber hinaus auch deshalb unverzichtbar, weil die mit ihr verbundenen universalen Geltungsansprüche diskursiv auszuweisen und damit auch kritisch zu prüfen sind. Unterbleibt dies, ist Immunsierung die Folge, die zu ideologischer Verzerrung führt. Der Theologie ist nun genau jene Aufgabe der rechtfertigenden Reflexion einer Praxis gegeben, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu versteht und dabei auf das feste Vertrauen (den Glauben) auf die Existenz eines

von Welt und Mensch unbedingt unterschiedenen, dennoch aber zugleich unbedingt auf Welt und Mensch bezogenen Gottes und sein schöpferisches, erhaltendes und rettendes, vollendendes Handeln setzt. Darin ist sie insofern nicht neutral, als sie immer einen konkreten, in diesem Fall christlichen Standpunkt voraussetzt und sich entsprechend verortet. Dieser Standpunkt schränkt die Freiheit des Reflektierens nicht ein, denn keine Reflexion vollzieht sich ohne erkenntnisleitendes Interesse und ohne Ausgang von einem konkreten *point of view*; die Theologie legt hier allerdings ihren Standpunkt und ihr erkenntnisleitendes Interesse offen, agiert also mit offenem Visier. Unbeschadet dessen wird es der Theologie aber nur dann gelingen, die universale Geltung der Überzeugungen, die sie reflektiert, zu rechtfertigen, wenn sie dabei auch religiöse Überzeugungen und Praxen aus anderen Religionen sowie nichtreligiöse Selbst- und Weltdeutungen in ihren Reflexionsgang mit aufnimmt und berücksichtigt, sich von diesen herausfordern lässt, ja auch in den eigenen Überzeugungen ergänzen und bereichern, ggf. auch korrigieren lässt, und umgekehrt. Dies ist alles andere als „zeugnisschwach“, vielmehr zeigt sich genau darin die Stärke eines Zeugnisses, das von sich selbst überzeugt ist, darin zugleich die Anderen würdigt und anerkennt, ohne immer schon alle Positionen und Überzeugungen der Anderen in Gänze zu übernehmen oder abzulehnen. Diese Wertschätzungs- und Respekttoleranz, die über bloße Duldung hinausgeht, gehört unabdingbar zum Kerngeschäft des theologischen Diskurses, und wo sie unterbleibt, bleibt Theologie letztlich hinter ihrem eigenen Anspruch und Auftrag – und genau besehen auch hinter dem ihr eigenen Zeugnis – zurück.

Die theologische Reflexion des Glaubens widerspräche nun ihrem Gehalt, vollzöge sie sich nicht ebenso frei wie dieser; die Autonomie und Kreativität des Glaubens findet

in seiner ebenso autonomen wie kreativen Reflexion ihren Widerhall. Die Freiheit des Glaubens scheint mit zwei Traditionsbeständen des Christentums zu konfliktieren, zum einen mit der dogmatischen Fixierung seiner Gehalte, zum anderen mit der lehramtlichen Instanz, die ja nicht nur auf die katholische Kirche beschränkt ist. Allerdings können hier einerseits dogmenhermeneutische Überlegungen im Kontext nachvatikanischer Theologie weiterhelfen, die religiöse Überzeugungen nicht mehr auf als wahr deklarierte Sätze mit einer vom geschichtlichen und kontextuellen Sprachgebrauch unabhängigen Bedeutung reduzieren, Unveränderlichkeit eingeschlossen. Und andererseits ist darüber zu reflektieren, worin die lehramtliche Funktion heute bestehen könnte, wenn man anerkennt, dass der Glaube sich auf keinen zeitenthobenen „Schatz“ von Glaubenslehren bezieht, die es vor dem autonomen Zugriff der Vernunft zu beschützen gilt. Denn anerkennt man wirklich die Freiheit des Glaubens, widerspräche man sich selbst, wenn man ihn zugleich wieder dekretierend einschränken würde, vom Selbstwiderspruch eines solcherart in seiner Freiheit begrenzten kommunikativen Handelns und wissenschaftlich-diskursiven Verfahrens, auf das sich die Theologie als (universitäre) Wissenschaft eigentlich festgelegt hat, einmal abgesehen. Worin läge denn die Gefahr für den christlichen Glauben, wenn man bestimmte Überzeugungen auf Konsistenz und Kohärenz und auf ihre ethische und lebenspraktische Bedeutung (ohne moralisch-rigoreuse Überforderung) hin prüft, dabei „das Gute behält“, aber auch den Mut aufbringt, sich von dem, was nicht mehr zu überzeugen vermag, zu verabschieden, und dies nicht aus extrinsischen Motivationen wie der Attraktivität nach außen, aus Akzeptanzbedürfnis oder Rekrutierungswünschen heraus? Genau besehen, so lässt sich abschließend konstatieren, hat die Vermutung, dass das Christentum in seinem Glaubensvoll-

zug „zeugnisschwach“ geworden sei, mit Furcht zu tun: vor vermeintlich unübersichtlich und ungeordneten Verhältnissen, vor Veränderung, vor Ungewohntem, Unvertrautem und Fremdem, vor Verlust von Position, Macht und Einfluss. Doch wie heißt es schon in Mk 4,40: „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?“