OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Universität Augsburg
Universitätsbibliothek

Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2016. "Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie." In Unabhängige Theologie: Gefahr für Glaube und Kirche?, edited by Benjamin Leven, 55–73. Freiburg im Breisgau: Herder.
https://doi.org/10.15496/publikation-54183.

Nutzungsbedingungen / Terms of use: **licgercopyright**

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under th conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie

Thomas Marschler

Die Debatte, die im Anschluss an die Münchener Fachtagung mit dem Titel „Das Konzil ‚eröffnen'" entstanden ist, zeigt einige Besonderheiten. Zunächst mag es überraschen, dass eine von unzähligen wissenschaftlichen Veranstaltungen zum fünfzigjährigen Jubiläum des Zweiten Vatikanums überhaupt in der Lage ist, mit ihrer Abschlusserklärung die theologischen Gemüter zu erhitzen; vermutlich hatten die Verfasser und Unterzeichner selbst kaum mit diesem Echo gerechnet. Interessant ist auch die Tatsache, dass die kontroversen Reaktionen zunächst im Internet publiziert wurden und erst in einem zweiten Schritt Ergänzung durch einige Print-Beiträge gefunden haben; diese Ortsverschiebung tagesaktueller Diskurse könnte sich in Zukunft fortsetzen. Öffentliche Brisanz bekommt die Diskussion überhaupt erst durch die Beteiligung von Rudolf Voderholzer und Stefan Oster, die unter den deutschen Diözesanbischöfen als einzige in jüngerer Zeit unmittelbar aus einer akademischen Tätigkeit in ihr Amt gewechselt sind. Ihre Wortmeldungen haben kritische Antworten provoziert – nicht bloß aus der Theologenschaft, sondern auch seitens eines Mitbruders (Franz-Josef Overbeck). Dies allein zeigt, dass die Kontroverse nur bedingt unter dem Label „Lehramt versus Theologie" verbucht werden kann. Offenbar berührt sie Fragen, über die weder innerhalb der akademischen Theologie noch in einer Bischofskonferenz Einheit herrscht.

Worum geht es in der Sache? Die Antwort auf diese Frage fällt nicht ganz leicht, da schon der Ausgangstext, die Münchener Kongresserklärung vom Dezember 2015, eine große Fülle von Themen anschneidet; viele der thesenartigen Formulierungen werden vermutlich erst richtig zu verstehen sein, wenn man sie in den Kontext der kompletten Tagungsbeiträge einordnen kann. Bischof Voderholzers Kommentar konzentriert sich vor allem auf die Aspekte „Konzilshermeneutik", „Offenbarungsverständnis" sowie „Selbstverständnis der Theologie und ihr Verhältnis zum Lehramt". Diesen letzten Punkt haben die meisten Repliken in den Vordergrund gestellt. Auch Bischof Oster tut dies, allerdings mit einer deutlichen Umakzentuierung. Ihm geht es vor allem um das Ethos des Theologen als inneres Moment theologischer Wissenschaft im Raum der Kirche. Um diesen Punkt kreist seine Debatte mit Hans-Joachim Höhn, in der das Ausgangsthema (Zweites Vatikanum) kaum mehr zu erkennen ist.

Ich möchte in meinem knappen Beitrag aus den zwei Strängen der Diskussion nur diejenigen Punkte, die das Selbstverständnis katholischer Theologie bzw. des katholischen Theologen betreffen, aufgreifen und die weiteren – gewiss nicht minder diskussionswürdigen – Aspekte ausklammern. Ihre Komplexität wäre in einigen Randbemerkungen kaum zu erfassen.

1. Das Selbstverständnis der katholischen Theologie und ihr Verhältnis zum Lehramt

Bereits Titel und Ausschreibungstext des Münchener Kongresses lassen erkennen, dass es seinen Veranstaltern nicht einfach um einen weiteren Beitrag zur Konzilsinterpretation ging. Man wollte vielmehr versuchen, angesichts aktueller „Veränderungen und Prozesse (...), welche das Konzil

noch nicht im Blick haben konnte, die heute aber Theologie und Kirche herausfordern, die theologischen Grundlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter auszuziehen und unter ihrem Anspruch nach zukunftsweisenden Antworten zu suchen". Damit deutet sich eine neue Phase der Konzilsrezeption an. Die Deutung der mittlerweile fünfzig Jahre alten Texte wird mit der Positionierung in Debatten verbunden, die den Konzilsvätern in ihrer aktuellen Gestalt noch nicht vor Augen standen. In ihnen geht es um die Verhältnisbestimmung von „Glaube und Freiheit", „Kirche und Moderne", „Einheit und Pluralität in der Kirche", *„loci proprii* und *loci alieni* in der Theologie".

Als Beleg dafür lässt sich bereits eine der ersten Thesen des Münchener Dokuments heranziehen, die ein Kernanliegen der Verfasser zum Ausdruck bringt: „Solange aber nicht die Gewissensfreiheit, die Meinungsfreiheit und die Mitwirkungsrechte der Gläubigen in der Kirche voll anerkannt sind, wird dem Charakter des Glaubens als Freiheitsakt nur unvollständig Rechnung getragen. Die auf der Würde des Menschen basierenden Menschenrechte müssen um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen innerkirchlich umgesetzt werden" (Nr. 1). Ähnlich wie im Theologenmemorandum des Jahres 2011 wird hier die Theologie als Anwältin menschlicher Freiheitsrechte innerhalb und außerhalb der Kirche verstanden. Die Forderung, das Selbstverständnis der Kirche durch „eine menschenrechtlich orientierte Hermeneutik" (Nr. 4) zu erneuern, war auch in früheren Auseinandersetzungen mit dem kirchlichen Lehramt bereits Thema[1].

Als unmittelbare Schlussfolgerungen aus Texten des Konzils lassen sich diese Thesen schwerlich begründen. Das Zweite Vatikanum spricht von menschlicher Freiheit – im Sinne der „Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft" (DH 1) – als notwendiger, philosophisch wie theolo-

gisch begründbarer Voraussetzung für den personalen Akt des Glaubens, der allein in der Anerkennung der Wahrheit „kraft der Wahrheit selbst" bestehen darf. Die Überzeugung, dass in der Offenbarung Wahrheit zur Erscheinung kommt, die den Menschen in dieser Weise zu verpflichten vermag, wird vom Konzil nicht eigens begründet, ist aber für seine Argumentation fundamental. Nur unter dieser Prämisse kann man, wie DV 5 es in Aufnahme einer Formulierung des Ersten Vatikanums tut, den Glauben als Gehorsamsakt bestimmen, in welchem „sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit [überantwortet], indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft' und seiner Offenbarung willig zustimmt". Glaube ist also freie Selbstfestlegung des Menschen als Antwort auf die ihn verpflichtende Wahrheit Gottes (DH 1).[2] Nach DH 2 stehen die Menschen unter der moralischen Pflicht, nach dieser Wahrheit nicht bloß zu suchen, sondern sie auch, sobald sie erkannt worden ist, „festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen". Die Wahl einer solchen Lebensordnung ist ohne die Festlegung der Freiheit auf einen bestimmten Weg des Denkens und Handelns unmöglich. Für den Glaubenden in der Kirche die gleiche Gewissens- oder Meinungsfreiheit zu fordern wie für den Wahrheitssuchenden vor der Taufe, erscheint in diesem Licht als ebenso wenig sinnvoll, wie für einen Benediktiner im Kloster das Recht auf Eigentum oder Reisefreiheit zu postulieren, wie er es vor seinem Gelübde wahrnehmen konnte. Denn menschliche Freiheit, so deutet das Konzil immer wieder an, verliert durch die Selbstbindung im Glauben nicht ihre Würde, sondern verwirklicht sie vielmehr wirksam und bringt sie zum Ziel. Vollendete Realisierung menschlicher Freiheit und Bindung an Gott stehen in einem Verhältnis direkter Proportionalität (vgl. LG 36; GS 41); die Väter konkretisieren dies in zahlreichen Aus-

sagen über den religiösen Gehorsam und seine Gründung im Gehorsam Jesu selbst (vgl. nur LG 25.28.36f.42f.45.56). Dieses Motiv fehlt neben den vielen Berufungen auf Freiheit in der Münchener Kongresserklärung komplett – nicht weil die Texte des Konzils dazu nichts zu sagen hätten, sondern weil in der Gegenwartstheologie offenbar deutlich veränderte freiheitstheoretische Prämissen verwendet werden. Über ihre Berechtigung wäre auf einer anderen Ebene zu diskutieren; sie resultieren nicht aus der Lektüre der Konzilstexte, sondern bedingen sie.

Die Münchener Erklärung möchte den Begriff der Glaubensfreiheit nicht bloß als Ausgangspunkt für die Normierung innerkirchlicher Strukturen verwenden, sondern mit seiner Hilfe auch die Freiheit der Theologie begründen: „Den Glauben als Freiheitsvollzug zu verstehen, erfordert, dass die Theologie als wissenschaftliche Reflexionsform des Glaubens die notwendige Freiheit beanspruchen kann" (Nr. 1). Zunächst ist der hier behauptete innere Zusammenhang zwischen einem Wesensmerkmal wissenschaftlicher Reflexion und einem Wesensmerkmal des von ihr untersuchten Gegenstandes fragwürdig; mit gleicher Logik könnte man für die wissenschaftliche Reflexion unfreier Akte folgern, dass sie ebenfalls den Charakter der Unfreiheit annähme, was offensichtlich absurd ist. Die Freiheit der Theologie, zu der sich das Zweite Vatikanum explizit bekennt (vgl. GS 62), begründet sich wie die Freiheit jeder anderen Wissenschaft in Wirklichkeit nicht über ihren spezifischen Gegenstand, sondern resultiert aus ihrer Bestimmung *als geistiger Tätigkeit.* Der Vollzug wissenschaftlicher Rationalität schließt Formen konkreter Selbstverpflichtung, etwa auf anerkannte Standards und Methoden, ein; im universitären Raum sind darüber hinaus staatliche und institutionelle Vorgaben zu akzeptieren. Wissenschaftliche Theologie hat als spezifische Vorbedingung die Bejahung des

Glaubensstandpunkts in der Glaubensreflexion; nach katholischem Verständnis ist damit auch die Anerkennung der Kirche als autoritativer Bezeugungsinstanz eingeschlossen.[3]

Diese Bindung hebt die Theologie als Wissenschaft nicht auf; sie behindert auch ihre ekklesiale Wirksamkeit nicht, sondern bedingt sie sogar: „Wollte man ihr etwa die Unabhängigkeit der Religionswissenschaften geben, dann hätte sie für die Kirche auch keine größere Bedeutung und Verbindlichkeit als diese. Die Theologie würde aus einem *locus theologicus proprius* zu einem *locus alienus* werden."[4] Als *locus proprius* ist die wissenschaftliche Theologie innerhalb der kirchlichen Ordnung eine vom Lehramt unterschiedene Instanz der Bezeugung des Wortes Gottes mit eigener Dignität und Freiheit. Eine diesbezügliche Aussage der Münchener Abschlusserklärung (Nr. 2), wonach sich die Theologie „im Sinne der Tradition neben dem Lehramt der Bischöfe als unverzichtbares wissenschaftliches Lehramt in der Kirche" versteht, hat Helmut Hoping mit der Bemerkung kommentiert, dass der Begriff „Lehramt" in dieser doppelten Verwendung bei Thomas von Aquin als „äquivok" anzusehen sei.[5] Mir scheint diese Abgrenzung (nicht nur mit Blick auf Thomas) zu stark zu sein, denn tatsächlich geht es beiden Instanzen um die Bezeugung des in der Gemeinschaft der Kirche Geglaubten, wenn auch auf je eigene Weise, unterschieden nach Autorität, Zielen und Ausdrucksformen. Die Theologie darf als „Lebensfunktion der Kirche selbst"[6] mit Recht die These zurückweisen, dass sich ihre Sendung allein episkopaler Delegation verdanke, weil das Glaubensgut dem Lehramt zur proprietären Verfügung übergeben sei,[7] oder dass sie allein eine zuarbeitende Rolle einnehme, weil alle theologischen Diskurse der „Aufhebung" in lehramtlichen Definitionen zustrebten. Beide Gestalten der *doctrina christiana* existieren vielmehr nicht bloß historisch-faktisch, sondern auch mit sachlicher Be-

rechtigung ebenso „nebeneinander" wie in einer differenzierten Verwiesenheit „aufeinander".

Wenn die Theologie ihre Aufgabe „in der Reflexion des Glaubens auf der Basis des vom Lehramt vorgelegten Glaubensgehaltes" (Bischof Voderholzer) versteht, hindert sie dies nicht daran, von dieser „Basis" aus eigenständig zurückzublicken und auf neuen Wegen voranzuschreiten. Die Theologie wiederholt nicht einfach lehramtliche Aussagen, sondern kontextualisiert sie, legt sie aus, denkt sie weiter. Mit dieser Aufgabe verbindet sich auch (obgleich nicht vorrangig) die Berechtigung zu sachlich begründeter Kritik. Und natürlich ist es dem Theologen nicht verboten, über den Auftrag des kirchlichen Leitungsamtes selbst nachzudenken. Dies wurde schon in der mittelalterlichen Theologie anerkannt. Der scholastische Theologe Heinrich von Gent († 1293) bejaht im Zeitalter des Mendikantenstreits ausdrücklich die Frage, ob in den Schulen über die „Vollmacht der Prälaten" disputiert werden dürfe, und schreibt dazu: „Kein Prälat darf eine solche Frage über seine Vollmacht fliehen, sondern er muss sie sogar erstreben. Und dies vor allem deswegen, weil ein Prälat in demjenigen Punkt, in dem er sie flieht, über die Wahrheit im Zweifel ist: wie Mohammed über die Wahrheit seines Gesetzes Zweifel hegte und fürchtete, dass durch eine Disputation darüber dessen Falschheit erfasst würde. Darum verbot er mit einem gesetzlichen Strafedikt darüber zu disputieren. Christus hatte keinen solchen Zweifel hinsichtlich seines Gesetzes, als er es freizügig zur Erörterung aller aussetzte, der ihm Glaubenden und nicht Glaubenden."[8] Wenn ein Theologe Erörterungen über das Amt in der Kirche anstellt, so ist Heinrich überzeugt, darf er weder aufgrund von Neid, Ungehorsam oder dem fehlenden Willen, sich von Prälaten korrigieren zu lassen, auf Minderung ihrer Vollmacht aus sein, noch darf er ihre Autorität in seinen Thesen größer machen,

als sie von Christus her zum Nutzen der Kirche sein soll, weil er sich einschmeicheln und so irgendeinen Nutzen für sich selbst herausschlagen will.[9] Die erste dieser Absichten wäre für die Kirche gefährlicher als die zweite; falsch sind sie beide. An diesen Aussagen des scholastischen Magisters, die in bemerkenswerter Weise Selbstbewusstsein und Selbstkritik im Hinblick auf die eigene Zunft miteinander verbinden, können sich auch heute noch Theologen wie bischöfliche Amtsträger orientieren. Das Vertrauen in die Bischöfen wie Theologen vorgegebene Wahrheit des Glaubens als einer solchen, die sich rationaler Durchdringung nicht entzieht, begründet letztlich die rechte Freiheit der Theologie in der Kirche. Solange diese Wahrheit als unbestrittener Maßstab im Zentrum steht, darf der Theologe sie nach Kräften zu verstehen suchen, und kein Bischof braucht seine Überlegungen zu fürchten.

Eine so verstandene kritische Theologie urteilt in ihren Disputationen über das kirchliche Lehramt, aber es stellt sich selbst nicht über dessen Urteil. Die theologische Reflexion dient dem *intellectus fidei* und der Kommunikation des Glaubens in sich wandelnde geschichtliche Kontexte hinein, ohne dass der einzelne Theologe bzw. die institutionell verfasste theologische Wissenschaft mit ihren Aussagen Verbindlichkeit für den Glauben des Gottesvolkes oder Unfehlbarkeit des Urteils beanspruchen könnten. Insofern gibt es tatsächlich kein „‚paralleles Lehramt' der Theologen", das „im Gegensatz zum authentischen Lehramt und in Konkurrenz zu ihm" stünde.[10] Unabhängig von ihrer Rezeption und möglichen Selbstkorrektur innerhalb der *scientific community* bleibt theologische Rede der Beurteilung durch das kirchliche Lehramt unterstellt, damit sie in der Gemeinschaft der Kirche normative Bedeutung gewinnen kann.

Insofern fordert Bischof Voderholzer berechtigterweise „die Anerkennung des Rechtes des bischöflichen Lehramts" ein,

„qua apostolischer Autorität doch darüber wachen zu dürfen und zu müssen, ob eine bestimmte theologische Lehre noch mit der Lehre der Schrift und der Tradition übereinstimmt".[11] Diese Kompetenz gehört zu den unverzichtbaren Wesenselementen des Bischofsamtes. Gewiss ist ihr Vollzug angesichts der innertheologischen Pluralisierung und der Schwierigkeiten des modernen Menschen mit jeder Art formaler Autorität anspruchsvoller geworden, aber sie bleibt um des ekklesialen Gemeinwohls willen auch heute legitim. Wenn sich ein Bischof ausschließlich als „Partner im Dialog der Wahrheitsfindung"[12] verstehen will – dass er dies *auch* sein soll, bedarf keiner Erwähnung –, stellt er dieses Moment zur Disposition. Er müsste konsequenterweise den Anspruch seiner Lehre noch unter denjenigen der Theologen einordnen, die durchaus Thesen mit festem Wahrheitsanspruch vortragen und zuweilen in harten Kontroversen verteidigen. Ein kirchliches Lehramt, das seine Autorität bei Bedarf zur Geltung bringt, wird damit noch lange nicht zum „Rechtgläubigkeits-TÜV" – dieser von Bischof Overbeck ins Spiel gebrachte Vergleich ist schon deswegen schief, weil er eine regelmäßige, nach einem strikten Ablaufplan vollzogene Orthodoxiekontrolle aller Theologen durch das Lehramt insinuiert, die es nicht einmal in der Blütezeit kirchlicher Bücherzensur gegeben hat. Erst recht existiert sie heute nirgendwo in der Kirche und wird auch von niemandem ernsthaft eingefordert. Lehramtliche Eingriffe in den theologischen Betrieb müssen Ausnahmefälle bleiben,[13] nach fairen, transparenten Regeln vollzogen werden und eine Orientierung an jener „Hierarchie der Wahrheiten" erkennen lassen, die auch den Theologen vorgegeben ist. Jeder einzelne Fall wird auch in Zukunft mit Kontroversen verbunden sein. Nicht selten aber ist die Wahrheitsfindung in der Kirche, aus der Rückschau betrachtet, gerade durch solche subjektiv schmerzhaften Konflikte hindurch vorangebracht worden.

Bischöfliche Interventionen bestätigen auf ihre Weise die Tatsache, dass das Lehramt mit seiner Kompetenz der (ablehnenden wie anerkennenden) Letztbeurteilung eher eine rezeptive Instanz darstellt, die ohne das im vorangehenden theologischen Diskurs Erarbeitete nicht auskommt. Diese Rezeption geschieht meist schleichend und unbemerkt, sofern Thesen, Deutungsmuster und Begriffe in die „ordentliche" kirchliche Verkündigung eingehen, nachdem sie in der wissenschaftlichen Debatte vorbereitet und bewährt wurden. Bischöfe und Päpste sind in den wenigsten Fällen selbst innovative Theologen – Ausnahmen bestätigen die Regel –, sondern meistens theologische Kinder ihrer Zeit. Wenn in Wortmeldungen des „außerordentlichen" Lehramts theologische Kontroversen entschieden oder längerfristige Diskurse verdichtend rezipiert werden, ist diese Abhängigkeit noch offensichtlicher. Insofern ist das im Münchener Kongressdokument ausgesprochene Angebot der Theologen an die Bischöfe, den zukünftigen Diskussionsprozess über die Ausgestaltung des pastoralen Leitungsamtes unterstützend zu begleiten (Nr. 3), zunächst eine Selbstverständlichkeit. Irritierend wirken freilich Hinweise auf eine „Selbstrelativierung" des bischöflichen Amtes, die „Revision lehramtlicher Aussagen" oder eine „grundlegende Neubestimmung von Dogmatik und Fundamentaltheologie". Wenn akademische Theologen Themen von derartiger Tragweite anschneiden, müssen sie ihre Anliegen präzisieren und argumentativ absichern. Werden solche Reizworte dagegen beiläufig und ohne Differenzierungen in ein knappes Thesenpapier eingestreut, provozieren sie Spekulationen darüber, welche möglicherweise problematischen Konkretionen die Verfasser dabei im Auge haben mögen; am Ende stehen dann auf bischöflicher Seite ebenfalls pauschale Vokabeln des Verdachts im Raum („Abschaffung des Christentums"), welche die weitere Verständigung erschweren.

Insgesamt erweckt die Münchener Deklaration wie ähnliche Theologenmanifeste der nachkonziliaren Zeit den Eindruck, dass sich viele ihrer Verfasser ebenso sehr zur Kirchenreform wie zum *intellectus fidei* befähigt und beauftragt sehen; es drängt sie stärker als in der Vergangenheit aus der Reflexion in die Aktion. Auffällig ist auch, dass man für die praktische Umsetzung der eigenen Anliegen die ekklesiale Öffentlichkeit jenseits des akademischen Raumes einzubeziehen versucht. Ganz neu ist ein solcher Einsatz von Signalverstärkern für eigentlich an die Bischöfe gerichtete Impulse nicht. Programmatisch in den Raum gestellt hat dieses Vorgehen niemand anders als Ignaz von Döllinger in seiner berühmten Rede über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", nicht zuletzt über deren „Freiheit", vor einer Münchener Gelehrtenversammlung des Jahres 1863: „Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht."[14] Max Seckler hat diese Sätze „unerhört" genannt, weil sie nicht bloß für die theologische Wissenschaft den „Suprematieanspruch in der Kirche" einfordern, sondern für ihre Durchsetzung auf eine „politische Wirkmethode", ja „Agitation" bauen.[15] Die im Zeitalter der Massenmedien enorm geweitete Publizität wissenschaftlicher wie innerkirchlicher Diskurse scheint dem von Döllinger skizzierten Vorgehen – trotz lehramtlicher Vorbehalte[16] – endgültig zur Durchsetzung verholfen zu haben.

Allerdings zeigt der Rückblick auf die zahllosen Theologenpetitionen der letzten Jahrzehnte auch, dass eine Verbesserung des Dialogs mit dem Lehramt auf diesem Wege faktisch nicht erreicht wurde. Ein Abnutzungseffekt der auf die „öffentliche Meinung" abzielenden Aktionen ist mittlerweile nicht zu übersehen. Vielleicht erfüllen akademische Theologen am Ende des Tages doch zu selten das umfassende Anspruchs- und Legitimationsprofil für Propheten im Gottesvolk und schwächen mit allzu vielen publikumswirksamen Thesenpapieren sogar die wahre und einzige „Macht", die ihnen zukommt, nämlich die Macht des exakten Arguments.

2. Das Ethos des Theologen

Es gehört zu den interessanten Aspekten der aktuellen Debatte, dass sie auch die existenzielle Dimension des theologischen Lehramts anspricht. Dies geschieht zunächst im Beitrag von Bischof Voderholzer, wenn er schreibt: „Mir selber zittern die Knie, in welch hohem Maße das Konzil das Lehramt der Bischöfe gestärkt hat und was dem Bischof an Verantwortung aufgeladen ist. Der Bischof verspricht bei der Weihe, das ihm anvertraute Gut des Glaubens zu schützen. Er steht mit seiner Existenz dafür ein. Wo und vor wem muss ein Theologe oder eine Theologin aufgestellte Hypothesen verantworten?"[17] Diese starke Kontrastierung des bischöflichen und theologischen Ethos wirft Fragen auf. Man könnte sie mit dem schlichten empirischen Hinweis darauf kritisieren, dass die Verantwortung für das Glaubensgut auch bei Bischöfen mittlerweile nicht immer an vorderster Stelle der persönlichen Amtsagenda steht und von einem Ideal innerkirchlicher „Ambiguitätstoleranz" (Franz-Josef Overbeck) her vollzogen wird, das sich von demjenigen vieler Theologen nicht wesentlich unterschei-

det. Als Theologe wird man mit der zitierten Passage aber auch deswegen nicht recht glücklich sein können, weil sie den Eindruck erweckt, allein der Bischof habe eine existenziell relevante Verantwortung vor Gott, während sich die Wirksamkeit des Theologen auf die folgenlose Bildung von „Hypothesen" beschränke. Nun ist die Verantwortung, die ein Bischof als authentischer Lehrer der Kirche für die Gesamtheit des Gottesvolkes in seiner Diözese trägt, insoweit umfassender als diejenige eines einzelnen Theologen, als dessen Thesen nicht unmittelbare „Glaubensregel" sein wollen und meist auch nur im engeren akademischen Diskurs wirksam werden. In der Verantwortung vor der Wahrheit und damit letztlich vor Gott besteht eine solche Unterscheidung jedoch nicht. Theologie ist kein akademisches Glasperlenspiel, sondern – ernsthaft betrieben – nicht weniger als das pastorale Leitungsamt ein Dienst an der Selbstkundgabe Gottes, welcher die Person, die sich ihm zur Verfügung stellt, beansprucht und bindet. Nur wenn man dies anerkennt, bekommen die strengen kirchlichen Verpflichtungen für Theologen einen tieferen Sinn und werden diejenigen Fälle verstehbar, in denen Theologen sich im Gewissen verpflichtet sehen, einer bestimmten Einsicht mehr zu folgen als dem gegenteiligen Spruch der kirchlichen Autorität – auch unter Inkaufnahme persönlicher Konsequenzen.

Die existenzielle Anforderung des theologischen Lehramts hat Bischof Oster in das Zentrum seiner Wortmeldungen zur Debatte gestellt.[18] Der Theologe, so gibt er zu bedenken, muss sein Amt auf der Basis persönlicher Christusbeziehung und gläubiger Zeugenschaft („Bekehrung") ausüben; sein Forschen und Lehren muss letztlich auf die „Anbetung" Gottes ausgerichtet sein. „Wenn Theologie nicht dahin führt, diesen Gott tiefer zu erkennen – damit Menschen ihm auch aufgrund der je tieferen Erkenntnis je mehr die Ehre geben können, wird sie nahezu notwen-

dig eher zum Götzendienst". Mehr als der objektive Inhalt theologischer Sätze treten hier Motivation und Intention des Theologen selbst in den Fokus. Hans-Joachim Höhn hat darauf mit einer bissigen Polemik geantwortet.[19] Seiner Ansicht nach darf Theologie einzig das Motiv verfolgen, „das, was Christen glauben, auch widerspruchsfrei denken und vor der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft verantworten zu wollen." Daher ist für ihn subjektive Frömmigkeit weder Qualitätsmerkmal für einen Theologen noch Ziel eines theologischen Studiums auf Seiten der Hörer.

Mir scheinen beide Positionen etwas Richtiges zu sehen, aber weitere Differenzierungen zuzulassen. Prinzipiell würde ich Stefan Oster Recht geben: Wenn Theologie als Reflexion des Glaubens vom Standpunkt des Glaubens aus ein Grundvollzug der Kirche selbst ist, dann kann sie nur von einer Person vollzogen werden, die sich unter die Prämissen des Glaubens stellt und das Ziel verfolgt, anderen in der Kirche den Glauben tiefer verstehbar zu machen, damit sie durch ihn zum ewigen Heil bei Gott finden. Dies hatte bereits die ältere Theologie im Blick, wenn sie – vor allem in der Tradition der großen Franziskaner Bonaventura und Johannes Duns Scotus – sich selbst nicht bloß als „spekulative", sondern auch als „praktische" Wissenschaft verstanden hat. Die Frage ist allerdings, inwieweit diese letztlich schon in der Bestimmung der Theologie als „Glaubenswissenschaft" implizierten Aussagen die konkrete Ausgestaltung ihrer Lehre beeinflussen und mit Blick auf den konkreten Theologen „operationalisierbar" sind. Hier würde ich zunächst, ähnlich wie Hans-Joachim Höhn, festhalten, dass in allen theologischen Disziplinen das unmittelbare Ziel die am Maßstab wissenschaftlicher Rationalität ausgerichtete Reflexion, nicht die unmittelbare Anleitung zu einer Praxis sein muss. Theologie strebt unmittelbar weder nach Veränderungen im persönlichen Lebens einzelner Christen noch

in der Kirche als ganzer. Sie hat primär einen analytisch-reflexiven Auftrag, und aus ihm lässt sich mit Thomas von Aquin (Quaest. Quodl. III, q. 4, a. 1 ad 3) als entscheidendes Kriterium für das *magisterium cathedrae magistralis* die *scientia* benennen (wohingegen nach Thomas – nur – für das pastorale Lehramt *scientia cum caritate* erforderlich ist). Das bedeutet: Die intellektuelle Befähigung ist das entscheidende Kriterium für einen Theologen, nicht besondere Frömmigkeit oder Liebe über das für jeden Glaubenden geforderte Maß hinaus. Wem die intellektuelle Qualität fehlt bzw. wer sie nicht in Forschung und Lehre zu dokumentieren vermag, wird dies in keiner Wissenschaft durch sittliche Tugenden ausgleichen können – nicht einmal als Theologe durch persönliche Heiligkeit. Auch eine Vernunft, die den Glaubensstandpunkt anerkennt bzw. sich selbst (auf einer dogmatischen Metaebene) als von der Gnade erleuchtete versteht, kann nur mit den Mitteln der gewöhnlichen Logik überzeugen, und schlechte Argumente werden nicht besser, wenn man sie als Ergebnis einer „knienden Theologie" präsentiert.

Handlungsleitend ist die Theologie dennoch in sekundärer Hinsicht, und das gleich in mehrfacher Weise: (a) sofern Theologen als Ergebnis wissenschaftlicher Reflexion Handlungsoptionen und -imperative (an Einzelne wie an die Glaubensgemeinschaft als ganze) formulieren bzw. mit ihren Überzeugungen selbst als Akteure auf innerkirchlichen Praxisfeldern auftreten; (b) sofern Theologen ihren Hörern ein bestimmtes Verständnis der *fides quae* anbieten, von dem diese sich überzeugen lassen – mit Konsequenzen für den persönlichen Glaubensvollzug; (c) sofern Studierende der Theologie einen theologischen Lehrer/eine Lehrerin als überzeugendes Beispiel der Verbindung von Glaubensreflexion und Glaubenspraxis erleben und sich auf dem eigenen Weg christlichen Lebens in dieser Hinsicht an ihr/

ihm orientieren. Mit Blick auf (a) erweist sich eine Bestimmung von Theologie als zu eng, die sie allein auf das Moment der „Glaubensverantwortung mit den Mitteln der Vernunft" beschränkt, auch wenn so, wie oben angesprochen, ihr Zentrum zu definieren bleibt. Das unter (b) Benannte belegt, dass ein Studium der Theologie den persönlichen Glaubensvollzug durchaus in ganz unterschiedlicher Richtung beeinflussen kann, zumal in einer Zeit, da unter theologischen Lehrern über den verbindlichen Inhalt der Offenbarung heftiger gestritten wird als in der Vergangenheit, während auf Seiten der Studierenden die Voraussetzungen in puncto Glaubenswissen und -reflexion eher geringer geworden sind. Es ist kaum zu bestreiten, dass eine Theologie destruktiv wirken kann, wenn sie sich einseitig als Kritik und Infragestellung des kirchlichen Glaubens und nicht primär als (gewiss immer auch kritische) Darlegung, Durchdringung und Verteidigung desselben präsentiert. Es ist dabei nicht bedeutungslos, unter welcher Zielperspektive ein theologischer Lehrer seine Argumente vorträgt und gewichtet. Er muss sich dabei die Frage, bis zu welchem Punkt der Distanzierung vom kirchlichen Glauben er noch dessen Lehrer sein kann und will, ebenso stellen wie diejenige, ob er seinen Hörern aus falscher Rücksicht intellektuelle Herausforderungen erspart und Probleme verschweigt, die notwendig zu diskutieren wären. Nun betont Hans-Joachim Höhn mit Recht, dass (selbst eine den Glauben intellektuell überzeugend auslegende) Theologie ihre Hörer nicht automatisch „frommer" oder „gottesfürchtiger" werden lässt, genauso wie ein juristisches Studium nicht zwangsläufig gerechter macht. Denn es bleibt eine Sache der Freiheit, aus Gelerntem und Erkanntem Folgerungen für die eigene Lebenspraxis zu ziehen. Wenn man jedoch der Beschäftigung mit einer Wissenschaft, die eine religiöse Praxis reflektiert, prinzipiell das Potential absprechen wollte, einen

Menschen zu einem bewussteren, tieferen und letztlich „besseren" Vollzug dieser Praxis zu führen, dann würde man ihre Sinnhaftigkeit an einem wichtigen Punkt in Frage stellen. Der unter (c) benannte Aspekt schließlich betrifft den Theologen nicht als Forscher, wohl aber als Lehrer. Auf dieser Ebene ist der Zusammenhang von Lehre und Zeugenschaft bzw. Erkenntnis und Lebensform, auf die Stefan Oster hingewiesen hat, relevant - ganz besonders in der Theologie, die zu ihren Prämissen nur im Glauben, d.h. unter Voraussetzung einer gesamtpersonalen, existenziellen und ins Leben umzusetzenden Entscheidung gelangt und deren Identität mit der Beibehaltung dieser „Innenperspektive" untrennbar verknüpft ist. Die Einheit von Lehre und Leben, der Vollzug einer Glaubensreflexion, die zu einer die ganze Existenz formenden und tragenden Kraft wird, ist zweifelsohne das höchste Ziel, das ein Theologe erstreben kann - wenn man so will: das seiner Berufung entsprechende Ideal der „Heiligkeit". Es darf in der Kirche nicht in Vergessenheit geraten, selbst wenn seine Verwirklichung nur selten gelingt und wissenschaftliche Theologie auch unter den Vorzeichen eines bescheidener formulierten „Berufscharismas" ihren Wert behält.

Anmerkungen

[1] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, Nr. 36-37 (VAS 98), Bonn 1990, 20-21; kritische Stimmen dazu finden sich in dem Band von Peter Hünermann/Dietmar Mieth (Hg.), Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion, Frankfurt 1991, 118-137, z.B. in den Beiträgen der beiden Herausgeber (vgl. 133, 143).

[2] Man könnte von dieser Grundlage her etwa die Praxis der Kindertaufe deutlicher in Frage stellen, als dies auch in explizit „freiheitssensiblen" Theologieentwürfen derzeit geschieht. Eine eindeutige Konsequenz der Anerkennung personaler Freiheitsrechte besteht *innerhalb* der Kirche darin, dass kein Menschen daran gehindert wer-

den darf, seine religiösen Entscheidungen zu revidieren (unter Inkaufnahme der daraus resultierenden Konsequenzen).

[3] Vgl. Peter Hünermann, Die Kongregation für die Glaubenslehre und ihre strukturellen Probleme mit der Theologie. Eine nicht-kanonistische, auf Erfahrung basierende Reflexion, in: Theologische Quartalschrift 157 (2009) 55–65, 64.

[4] Max Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg 1988, 105–135, 134–135.

[5] Vgl. den Beitrag von Helmut Hoping in diesem Band.

[6] Max Seckler, Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg 1988, 136–155, 137.

[7] Diese Gefahr sieht Seckler vor allem in päpstlichen Äußerungen des 19. und 20. Jahrhunderts bis zu Paul VI. gegeben; vgl. Max Seckler, Theologie als kirchliche Wissenschaft – ein römisches Modell, in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 62–84.

[8] Heinrich von Gent, Qdl. 15, q. 15 sol. (Girard Etzkorn/Gordon Wilson [Hg.], Quodlibet XV [Ancient and medieval philosophy, Ser. 2,20], Leuven 2007, 147–154, 153): *Dico ergo quod talem disputationem de potestate sua nullus praelatorum refugere debet, sed eam potius appetere, et hoc praecipue, quia si quis eorum ipsam refugit, illud in quo eam refugit, suspectum de veritate tenet: sicut Mahumeth legem suam suspectam de veritate habuit et falsitatem eius per disputationem de illa deprehendi timuit, propter quod poenali edicto legis de illa disputare prohibuit. Non sic Christus legem suam suspectam habuit, quando eam libere disputationem omnium et credentium et non credentium illi exposuit.*

[9] Vgl. ebd., 152.

[10] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, Nr. 34.

[11] Vgl. auch ebd., Nr. 19.

[12] Vgl. den Beitrag von Franz-Josef Overbeck in diesem Band.

[13] Dass im Vergleich zu früheren Zeiten lehramtliche Sanktionen seltener geworden sind und vergleichsweise milder ausfallen, geben auch Theologen zu, die weiteren Verbesserungsbedarf ausmachen; vgl. Peter Hünermann, Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und Freiheit der Theologie, in: Theologische Quartalschrift 187 (2007) 21–36, 35–36.

[14] Vgl. Ignaz von Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: ders., Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 161–196, 184.

[15] Seckler, Kirchliches Lehramt, 124; der entsprechende Abschnitt trägt den Titel: „Der Gebrauch der öffentlichen Meinung als Sprachrohr und Brecheisen der Theologie bei Ignaz von Döllinger" (122).

[16] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, Nr. 30.
[17] Beitrag von Rudolf Voderholzer in diesem Band, 134.
[18] Vgl. den Beitrag von Stefan Oster in diesem Band.
[19] Vgl. Hans-Joachim Höhn, Theologie und Lehramt. Eine karnevaleske Rückmeldung (www.theologie-und-kirche.de/oster-theologie.pdf, Zugriff 25.04.2016) sowie die Beiträge von Hans-Joachim Höhn und Stefan Oster in diesem Band.