

ThQ

ISSN 0342-1430

B 21 372 F

GEGRÜNDET 1819
203. JAHRGANG
4. HEFT 2023

Theologische Quartalschrift TÜBINGEN

*Themenheft „60 Jahre Zweites Vatikanum: der Auftrag,
Theologie immer wieder neu zu denken“*

Editorial

CHRISTIAN BAUER/MICHAEL SCHÜBLER, *Practical turn der Systematischen Theologie? Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen*

JULIAN TAPPEN/SASKIA WENDEL, *Rechenschaft ablegen über die Hoffnung der Christ:innen. Warum Gaudium et Spes auch eine fundamentaltheologische Konstitution ist*

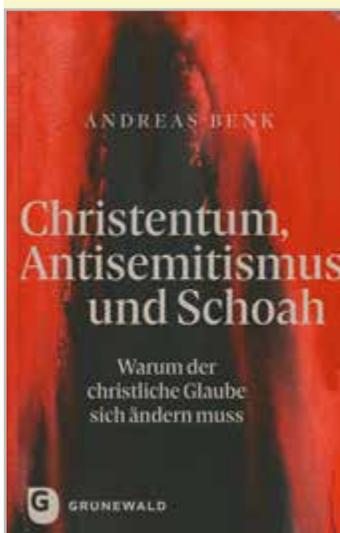
BERNHARD SVEN ANUTH/JOHANNA RAHNER, *Dei Verbum: „Alles beim Alten“, „Durchbruch“ oder „fauler Kompromiss“? Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums in kanonistischer und dogmatischer Sicht*

FAHIMAH ULFAT/ASHER MATTERN/REINHOLD BOSCHKI, *Dialogische Theologie im Anschluss an Nostra Aetate. Ein christlich-muslimisch-jüdischer Austausch*



SCHWABENVERLAG

Das vernichtende Potenzial des Christentums



Andreas Benk
Christentum, Antisemitismus und Schoah
Warum der christliche Glaube
sich ändern muss

268 Seiten, 14 x 22 cm
Hardcover
€ 29,- [D] / € 29,90 [A]
ISBN 978-3-7867-3319-5

Die Gründe für die Gleichgültigkeit christlich geprägter Gesellschaften gegenüber der Judenverfolgung unter den Nazis reichen zurück bis zu den Anfängen des Christentums.

Andreas Benk beleuchtet die Geschichte christlicher Judenfeindlichkeit, die rassistischem Antisemitismus den Boden bereitet, und zeigt auf, wie die Exklusivität, die das Christentum von Beginn an für sich beanspruchte, sich bald nicht nur gegen das Judentum richtete, sondern Markenkern christlichen Glaubens blieb: Opfer kirchlicher, insbesondere römisch-katholischer Absolutheitsansprüche wurden im Verlauf der Geschichte Andersgläubige, sogenannte »Ketzer«, indigene Völker sowie Frauen, Homosexuelle, Transgender, Intersexuelle und überhaupt als »anders« bewertete Menschen. Bis heute hat sich die römisch-katholische Kirche als Kirche nicht zu ihrer Schuld bekannt. Vor diesem Hintergrund entwickelt Benk klare Thesen zu einer undogmatischen Theologie, die kirchliches Versagen anerkennt, auf Exklusivitätsansprüche verzichtet und sich neu an der Botschaft Jesu orientiert.

Editorial

338

Beiträge

CHRISTIAN BAUER/ MICHAEL SCHÜßLER	<i>Practical turn</i> der Systematischen Theologie? Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen	342
JULIAN TAPPEN/ SASKIA WENDEL	Rechenschaft ablegen über die Hoffnung der Christ:innen. Warum Gaudium et Spes auch eine fundamentaltheologische Konstitution ist	358
BERNHARD SVEN ANUTH/JOHANNA RAHNER	<i>Dei Verbum</i> : „Alles beim Alten“, „Durchbruch“ oder „fauler Kompromiss“? Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums in kanonistischer und dogmatischer Sicht	372
FAHIMAH ULFAT/ ASHER MATTERN/ REINHOLD BOSCHKI	Dialogische Theologie im Anschluss an <i>Nostra Aetate</i> . Ein christlich-muslimisch-jüdischer Austausch	387

Literaturumschau

400

Indexing

405

Anschriften der Autor:innen

406

Aus dem Inhalt von Doppelheft 1–2/2024

407

Editorial

„Warum wurde danach nicht ‚alles besser‘“, fragte Domradio Köln vor gut einem Jahr, um dann festzustellen: „60 Jahre danach arbeitet sich die Kirche immer noch am Zweiten Vatikanischen Konzil ab. Manche fordern schon ein drittes“. Und in der Tat wird derzeit etwa im Rahmen verschiedener synodaler Bewegungen versucht, angesichts der immer prekärer werdenden Situation institutionalisierter Formen von Religion strukturierte Diskursräume zu schaffen. Innerhalb dieser Prozesse hat auch die universitäre Theologie eine zentrale und unverzichtbare Aufgabe: Aus ihren unterschiedlichen Fächern heraus und interdisziplinär vernetzt begleitet sie diese komplexen Prozesse kritisch konstruktiv.

Vor dem Hintergrund dieser Herausforderungen haben sich Mitglieder des Herausgeber:innen-Gremiums der ThQ dazu entschieden, gemeinsam ein Heft zu gestalten, das exemplarisch ihre jeweiligen Zugänge auf die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums widerspiegelt.

Den Anfang machen Christian Bauer und Michael Schüßler, die in ihrem Beitrag aus der Perspektive des practical bzw. practice turn auf das Konzil blicken. In einem ersten Teil rekonstruieren sie zunächst die entsprechende Genealogie theologischer Denkmodelle, in denen das Verhältnis dogmatischer Lehre und praktischer Glaubensvollzüge zunehmend zugunsten der originären Dignität letzterer für die Theoriebildung umgestaltet wird. Der zweite Teil des Aufsatzes ist einer Sichtung aktueller praxistheoretischer Ansätze in verschiedenen Fächern der Theologie gewidmet. Insgesamt profilieren Bauer/Schüßler so ihre Gegenwartsdiagnose: Kirche und Theologie sind demnach tiefgreifend von einer „Wende hin zu je aktuellen Lebenswirklichkeiten“ geprägt bzw. herausgefordert, „in denen die historische und gegenwärtige, praktische und theoretische Bedeutung von Glaubenstraditionen performativ hergestellt wird. Verschiedene Denkformen und Suchbewegungen lassen sich auf diese Weise neu versammeln, ohne ein universales oder homogenes Muster erzwingen zu müssen. Gemeinsam ist ihnen, die Bedeutung der christlichen Glaubensarchive nicht über, vor oder jenseits von Feldpraktiken des Lebens in der Gegenwart zu suchen, sondern in ihnen.“ Bauer/Schüßler platzieren in ihrer Durchsicht aktueller theologischer Ansätze auch Saskia Wendels Entwurf zu einer praktischen Metaphysik der Hoffnung, die als „bemerkenswert“ eingestuft wird, „auch wenn das hier konkret angebotene Theorieformat in der Pastoraltheologie nicht mehr ganz aktuell ist und eher eine gemeinsame Herkunft beschreibt.“ Von dort aus baut sich eine gewisse Spannung dadurch auf, dass der zweite Text des vorliegenden Heftes von Saskia Wendel und Julian Tappen verfasst worden ist. Sie lesen ihrerseits die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, die bereits Bauer/Schüßler als Schlüsseldokument des Konzils identifiziert haben, als (auch) fun-

damentaltheologischen Basistext – weil sie Fundamentaltheologie „in Kontinuität zur Rechenschaftsverpflichtung in 1 Petr 3,15“ nicht auf Wissen oder Gewissheit ausgerichtet verstehen, „die die Glaubenden besitzen“; sie betrachten sie auch nicht als fokussiert auf „bestimmte Überzeugungen und Gehalte bezogenen Wahrheitsanspruch in theoretischem Sinne“. Fundamentaltheologische Reflexion thematisiert vielmehr nach Tappen/Wendel eine „Hoffnung, die die Glaubenden erfüllt, und aus der heraus sie ihr Leben führen und gestalten und darin auch ihren Glauben leben und gestalten. Hier tritt die Praxis ins Zentrum, und zwar der Überlieferung von der Reich-Gottes-Botschaft und dem Solidaritätshandeln Jesu entsprechend eine gesellschaftlich verortete und vollzogene.“ Deshalb ist GS für eine solche Fundamentaltheologie so attraktiv, weil das Dokument Hoffnung, Praxis und Gesellschaft in ihrer untrennbaren Verwiesenheit aufeinander zusammenbindet „und gleichsam als Kernmotiv christlichen Glaubens durchbuchstabiert.“ Tappen/Wendel skizzieren, inwiefern Glaube durch diese Wende zur Praxis von einer religionsphilosophischen Bestimmung des Religionsbegriffs in kantischer Tradition her und damit von „Was darf ich hoffen?“ als „Grundfrage religiöser Selbst- und Weltdeutung“ verstanden werden muss, gekoppelt mit der Frage „Was soll ich tun?“. Überlegungen zu Glaubensüberzeugungen und deren Geltungsansprüchen beziehen sich von daher bei Tappen/Wendel nicht länger auf deren „Wahrheit oder Irrtum in theoretischer Hinsicht“, „sondern auf die normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit einer mit Überzeugungen verbundenen Praxis des Glaubens.“ Offenbarung ereignet sich „im Modus performativer Akte: Im Zur-Erscheinung-Kommen Gottes wird neue Wirklichkeit gesetzt, wenn auch nur antizipatorisch und eben (noch) nicht definitiv, unhintergebar.“

Dem im Konzil formulierten Offenbarungsverständnis, das auch bereits in den beiden genannten Aufsätzen reflektiert wird, wenden sich Bernhard Sven Anuth und Johanna Rahner in einem interdisziplinären Gespräch zwischen Kanonistik und Dogmatik zu. Dabei stellen sie die Frage in den Mittelpunkt, ob mit der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*, wie oft propagiert, tatsächlich ein „Durchbruch“ zu einem neuen Offenbarungsverständnis gelungen [sei], weg von einem satzhaften Verständnis geoffenbarter Wahrheiten hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes“. Oder bleibt vielleicht doch wieder „alles beim Alten“ – oder gar in der Schwebe eines „faulen Kompromisses“, der letztlich niemanden zufriedenzustellen und die zentralen Fragen des christlichen Offenbarungsverständnisses nicht zu beantworten vermag? Anuth/Rahner nähern sich diesen Fragen an, indem sie die amtliche und die theologische Rezeption der zentralen Aspekte von *Dei Verbum* im CIC von 1983 und im Weltkatechismus in den Blick nehmen und darlegen, welche Konsequenzen sich aus der (Nicht-)Aufnahme z. T. wesentlicher Gesichtspunkte des Konzilsdokuments mit Blick auf kirchenrechtliche, ekklesiologische, dogmatische und pastorale Fragen ergeben und wie die hermeneutischen Grundlagen der entsprechenden (Nicht-)Rezeptionen zu bestimmen sind.

Den Abschluss bilden die in interreligiöser Zusammenarbeit entwickelten Überlegungen Fahimah Ulfats, Asher Matterns und Reinhold Boschkis, die sich der „Dialogischen Theologie im Anschluss an Nostra Aetate“ widmen. In dieser Weise treten sie in einen „christlich-muslimisch-jüdischen Austausch“ miteinander, der auf der Grundlage einer „Hermeneutik der Gemeinschaft, die aber auch die Hermeneutik der Differenz einschließt“, das Grundanliegen Nostra Aetates aufnimmt: die Förderung des Gesprächs nicht über Religionen, sondern mit Vertreterinnen und Vertretern der jeweils anderen Religionen. Dieses Anliegen des Konzilstextes nicht nur theoretisch zu reflektieren, sondern in der Form des Dialogs auch praktisch umzusetzen, unternehmen Ulfat/Mattern/Boschki nicht zuletzt mit dem Ziel, aus den jeweiligen Traditionen „Elemente der Dialogoffenheit zu destillieren“, ohne damit allerdings die mit diesen Traditionen verbundenen unterschiedlichen Positionen zu nivellieren. Die Bereitschaft, voneinander zu lernen, Spannungen auszuhalten, das Gespräch immer wieder zu suchen, weist Wege zu neuen Formen der Theologie, die die Horizonte des und der anders Glaubenden in das eigene Theologietreiben aufnehmen“ und nicht mehr monohermeneutisch vorgehen.

Einen eigenen Text zur Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium enthält das vorliegende Heft nicht. Aber immer wieder kommt der Glaube in den verschiedenen Beiträgen als performativer Handlungsvollzug zur Sprache. Insofern scheint – wenn auch meist nur implizit – durch, dass es inhaltlich durchaus passend war, dieses Dokument als erstes zu verabschieden (am 04.12.1963), weil sich SC mit der rituellen und ästhetisch stilisierten und insofern extrem verdichteten Realisierung von Glauben befasst. Die Konstitution war insofern ein Bruch mit dem bis dato lehramtlich gültigen Liturgieverständnis, als Liturgie in SC konsequent von der Basiskategorie der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme aller (bewussten) Akteur:innen und deren Zusammenwirken mit anderen Agent:innen (Räume, Zeiten, Gegenstände in großer Vielfalt etc.) her zu denken versucht wird. In dem so entstehenden Handlungszusammenhang wird nach diesem Konzept Gottesbegegnung möglich, die wiederum in radikal solidarischer und lebensdienlicher Praxis wirksam werden will, nicht zuletzt auch in der Gestaltung von Übergangsräumen zwischen verschiedenen soziokulturellen Bereichen und insbesondere religiösen Gottesdienstorten in ihrer Vielfalt. In Vielem stehen entsprechende Suchbewegungen nach einer entsprechenden Liturgie mitten in einer Zeit global existenzbedrohender Krisenphänomene noch am Anfang. Abbrechen dürfen sie nicht, weil sie integral zum Practice Turn von bzw. in Glauben, Kirchen, Religionen und Theologie(n) gehören.

Ein wichtiger Hinweis in eigener Sache: Im kommenden Jahr wird die ThQ in zwei Doppelnummern erscheinen, Heft 1/2 voraussichtlich im Mai und Heft 3/4 Ende September. Wir haben uns zu diesem Vorgehen aus inhaltlichen Gründen entschlossen: Die erste Doppelnummer wird eine größere Anzahl an Beiträgen enthalten, die aus

einem internationalen Forschungsprojekt zu „Theologie und neuen sozialen bzw. popularen Bewegungen“ hervorgegangen sind. Die zweite Doppelnummer wird sich der Relevanz der Philosophie Immanuel Kants für theologische Diskurse widmen – anlässlich von dessen 300. Geburtstag am 22. April. Und auch für dieses zweite Thema wurden Beiträge zusammengestellt, die mehr Raum brauchen, als in einem Einzelheft zur Verfügung stehen würde. Wir hoffen sehr, dass die Leser:innen dann, wenn sie die beiden Hefte in Händen haben werden, diese Planungen nachvollziehen und die Ergebnisse gut aufnehmen werden.

Joseph Grayland/Thomas Jürgasch/Stephan Winter

Practical turn der Systematischen Theologie?

Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen

Zusammenfassung

Der Beitrag skizziert praktisch-theologische Beobachtungen zu einem *practical turn* in der Systematischen Theologie, wenn nicht der deutschsprachigen Theologie insgesamt. Christian Bauer zeigt an konzilstheologischen Dynamiken vom Zweiten Vatikanum bis hin zu Papst Franziskus, wie umstritten und bleibend innovationsträchtig ein reziprokes Ineinander von Dogma und Pastoral bis heute ist. Daran anschließend beschreibt Michael Schüßler das akademische Feld praxistheoretischer Ansätze und einen *practice turn* systematischer Theologie anhand ausgewählter Positionen. Insgesamt entsteht das Bild einer breiteren Wende hin zu je aktuellen Lebenswirklichkeiten, in denen die historische und gegenwärtige, praktische und theoretische Bedeutung von Glaubenstraditionen performativ hergestellt wird.

Abstract

The article outlines practical-theological observations on a *practical turn* in systematic theology, if not in German-language theology as a whole. Christian Bauer uses the dynamics of conciliar theology from Vatican II to Pope Francis to show how controversial and still innovative a reciprocal intertwining of dogma and pastoral is to this day. Michael Schüßler then describes the academic field of practice-theoretical approaches and a *practice turn* in systematic theology on the basis of selected positions. Overall, the picture that emerges is of a broader turn towards current realities of life in which the historical and contemporary, practical and theoretical significance of faith traditions is produced performatively.

Schlüsselwörter/Keywords

Praktische Theologie; Systematische Theologie; Zweites Vatikanum; Dogma und Pastoral; Practice turn; Praxistheorie; Performativität
Systematic Theology; Practical Theology; Vatican II; Dogma and Pastoral; Practice turn; Practice Theory; Performativity

Eine synodale Kirche sei „unnachgiebig in ihren Prinzipien, weil sie glaubt, und nachgiebig in der Praxis, weil sie liebt“¹ – das behauptete Gintaras Grušas, der Vorsitzende der europäischen Bischofskonferenz CCEE, auf der europäischen Kontinentalversammlung der römischen Weltsynode am 5. Februar 2023 in Prag. Mit diesen Worten zitierte er Réginald Garrigou-Lagrance (1877–1964), den vorkonziliar führenden Vertreter der damals hegemonialen römischen Schultheologie – einen „real-live watchdog of orthodoxy“², bei dem nicht nur der spätere Konzilstheologe M.-Dominique Chenu, sondern auch der spätere Papst Karol Wojtyła promoviert wurde. Die in diesem Zitat greifbare schultheologische Dichotomie von dogmatischem Diskurs (im Sinne unnachgiebigen Glaubens) und pastoralen Praktiken (im Sinne nachgiebiger Liebe) zeigt, wie sehr die römisch-katholische Kirche noch immer in den längst nicht überwundenen Diskurskonstellationen des Zweiten Vatikanums feststeckt. Die entscheidende Frage lautet: Welche dogmatische Autorität haben pastorale Erfahrungen; sind sie für den theologisch-kirchlichen Diskurs von applikativer oder von konstitutiver Bedeutung?

War in den letzten Jahrzehnten in der Rezeption des gleichstufigen Zueinanders von Dogma und Pastoral³ im Zweiten Vatikanum zunächst noch vor allem eine ‚systematische Wende‘ von Teilen der Praktischen Theologie zu beobachten⁴, so scheint sich in Teilen der Systematischen Theologie gegenwärtig gerade eine ‚praktische Wende‘ zu vollziehen – ein *practical turn*, wie er sich auch in Teilen der Biblischen⁵ und der Historischen Theologie⁶ beobachten lässt. Im Folgenden wird aus diesem Diskurszusammenhang zunächst eine genealogische Konfliktlinie herauspräpariert, die von der vor-

CHRISTIAN BAUER, geb. 1973, Dr. theol., 2012–2023 Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Innsbruck, seit 2023 an der Universität Münster. Schwerpunkte: Diskurse, Praktiken und Spiritualitäten christlicher Zeitgenossenschaft, insbesondere Methodenfragen, French Theory und Zweites Vatikanum

MICHAEL SCHÜBLER, geb. 1972, Dr. theol., Dipl.-Päd., seit 2015 Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen. Schwerpunkte: Transformationsprozesse in Kirche und Gesellschaft, Un/doing Gender und Religion, Ereignis- und Praxistheorien, Caritas-theologie

- 1 | Originalzitat: „intransigeante sur les principes, parce qu'elle croit; elle est tolérante dans la pratique, parce qu'elle aime“ (Réginald Garrigou-Lagrance, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1923, 725).
- 2 | Richard Peddicord, *The sacred monster of Thomism. An introduction to life and legacy of Réginald Garrigou-Lagrance* O. P., South Bend 2005, 107.
- 3 | Vgl. ausdrücklich Bernd Hillebrand/Michael Quisinsky, *Dogma und Pastoral – neu vernetzt. Aufbruch zu einer Angewandten Theologie*, Ostfildern 2021.
- 4 | Vgl. in der älteren Generation vor allem Ottmar Fuchs und Rainer Bucher, in der mittleren Generation zählen sich auch die beiden Autoren dieses Beitrags zu der genannten Richtung.
- 5 | Vgl. ausdrücklich Joachim Kügler/Eric Souga Onomo/Stephanie Feder (Hg.), *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg*, Berlin 2011.
- 6 | Vgl. Andreas Holzem, *Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘*, in: Doris Nauer/Rainer Bucher/Franz Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandaufnahmen und Zukunftsperspektiven*. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 388–397, bzw. in der jüngeren Generation: Daniela Blum/Florian Bock, *Stil und Lebensform – Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte*, in: *ZPTh* 37 (2017), 227–241, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/2230/2130> (aufgerufen am 07.11.2023).

konziliar diskursbestimmenden Grunddifferenz von römischer Schultheologie und französischer Reformtheologie im Pianischen Antimodernismus bis hin zur Kontinentalversammlung von Prag führt (1). Diese konzilstheologische Linie wird dann mit der These eines wissenschaftlichen *practice turn* in gegenwärtiger Praktischer und Systematischer Theologie praxistheoretisch verbunden (2). Es ist an der Zeit, habitualisierte gegenseitige Zuschreibungen wie ‚praxisferne Systematische Theologie‘ vs. ‚theorieschwache Praktische Theologie‘ zu überwinden und zu einer epistemisch komplexeren und konzilstheologisch überzeugenderen Verhältnisbestimmung der verschiedenen theologischen Fächergruppen zueinander zu kommen.

Das ist keine neue Aufgabe. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte Johann Sebastian von Drey in Tübingen eine theologische Darstellung des christlichen Dogmas auch „von seiner praktischen Seite“⁷ gefordert, weshalb die Pastoraltheologie mit ihrer „praktisch-speculativen“⁸ Sicht auf das *dogma practicum* (neben dem *dogma speculativum*) „zwar nicht die angewandte, aber die umgewandte Dogmatik“⁹ sei. Die hier fehlende komplementäre Perspektive auf die Dogmatik als zwar nicht angewandte, wohl aber epistemisch umgewandte Pastoral findet sich bei Anton Graf, wenn wenige Jahre später beklagt, dass einerseits die „theoretischen Theologen leicht den Blick in das Leben [...] verschmähen, die theoretische Theologie zu sehr von [...] dem praktischen Interesse entfernen und auf die praktische Theologie mit einer gewissen Geringschätzung herabblicken“ und dass andererseits „hinwiederum die praktischen Theologen leicht das wissenschaftliche Interesse [...] fallen lassen und sich ganz und gar in das Leben und die Praxis versenken.“¹⁰

1. Konzilstheologie: Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus

Eine Mikroszene zeigt das Ganze im theologiegeschichtlichen Fragment. Auf dem Rückweg von einer feierlichen Papstmesse hatte sich der französische Dominikaner Yves Congar im November 1960 in Rom, wohin er zur Vorbereitung des Konzils gereist war, in den Straßen eines sog. Kleine-Leute-Viertels verlaufen. Am nächsten Morgen fragte er bei einer Audienz Alfredo Ottaviani, den mächtigen Präfekten des Hl. Offiziums:

7 | Johann Sebastian von Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (hg. und eingel. Schupp), Darmstadt 1971 (unveränd. reprograf. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1819), 175.

8 | Drey, Kurze Einleitung (wie Anm. 7), 175.

9 | Drey, Kurze Einleitung (wie Anm. 7), 175f.

10 | Anton Anton, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841, 304f.

„Was hat unsere großartige Zeremonie [gestern im Petersdom] eigentlich mit diesen vielen tapferen kleinen Leuten auf den heruntergekommenen Straßen zu tun, die ich durchquert habe? Die Kirche ist doch *für die Menschen da*.“¹¹

Die Antwort des Kardinals lautete:

„Das ist eine Frage der Pastoral. Es gibt eine Kommission für die Pastoral, die nach entsprechenden Anpassungen zu suchen hat. Wir aber müssen den Glauben vorlegen.“¹²

Der hier zutage tretende Bruch zwischen pastoralen Alltagserfahrungen („Kirche für [...] die Menschen“) und deren Unterordnung unter dogmatische Satzgewahrheiten („Wir aber müssen [...]“) eröffnet ein konzilstheologisches Spannungsfeld, in welchem die Pastoralität der vorkonziliaren Reformtheologie und der Dogmatismus der römischen Schultheologie einander entgegenstehen. Letzterer befand sich auch in Opposition zu Papst Johannes, der in seiner Ansprache zur Konzilseröffnung den „primär pastoralen Charakter“¹³ des kirchlichen Lehramtes betont und die bisher vorherrschende Trennung von Dogma und Pastoral höchstlehramtlich „von innen her überwunden“¹⁴ hatte. Pastoral ist nun kein bloßes *accidens* des Lehramtes mehr, sondern vielmehr sein innerstes Wesen. Es gibt kein nichtpastorales Lehramt. Und das Zweite Vatikanum ist ein pastorales Konzil mit dogmatischer Autorität.

1.1 Pastorale Wende des Zweiten Vatikanums

Seinen gewichtigsten Ausdruck fand dieser „dogmatische Fortschritt“¹⁵ des Konzils in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes*, näherhin in deren Lehre von der gleichstufigen Reziprozität von „Dogma und Pastoral in Dogma und Pastoral“¹⁶. M.-Dominique Chenu zufolge verstand die römisch-schultheologische Gegenposition diese Pastoralität¹⁷ des Zweiten Vatikanums fälschlicherweise als ein „bloßes Verteilen

11 | Yves Congar, *Mon Journal du Concile I*, Paris 2002, 37.

12 | Congar, *Journal* (wie Anm. 11), ebd.

13 | Johannes XXIII., *Allocutio „Gaudet mater ecclesia“*, 11.10. 1962, in: AAS 54 (1962), Nr. 6.

14 | Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 75.

15 | Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*; in: Ders./Klaus Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner); Freiburg 1984, 615–626.

16 | Elmar Klinger, *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 120.

17 | Siehe demnächst Christian Bauer, *Pastoralität des Zweiten Vatikanums. Zur Genealogie eines zentralen Konzilsdiskurses*, in: Margit Eckholt/Peter Hünermann u. a. (Hg.), *Einführung und Hermeneutik. Interkontinentaler Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2024.

von Nettigkeiten“¹⁸, während man doch eigentlich die „offenbarte Wahrheit weiterzugeben“¹⁹ habe:

„Wenn man sie auf eine solche armselige Weise definiert, dann verhalten sich beide Begriffe zueinander wie Prinzip und [...] Anwendung [...] – und zwar nach der Maßgabe von Höflichkeit und Fertigkeiten, die [...] keine Herausforderung für die Wahrheit selbst darstellen. [...] Die Texte, die durch die Vorbereitungskommissionen präsentiert wurden, bauten [...] auf der Grundlage eines solchen Dualismus auf. Eine Integration der pastoralen Erfahrungen [...] spielte keine Rolle [...].“²⁰

Chenu zufolge führt die dogmatische Pastoralität des Konzils jedoch geradewegs „en profondeur du mystère“²¹:

„Wir möchten zu den tiefen Gründen [...] vordringen. Dann können wir besser einschätzen, warum dieser *pastorale* Charakter auf dem gesamten Feld des Konzils [...] bis in die Tiefenströme hinein [...] zum wichtigsten Kriterium der [...] Wahrheit geworden ist – und nicht nur zum Motiv von praktischen Entscheidungen [im Sinne simpler ‚Anpassungen‘]. Kurz gesagt: *Pastoral* qualifiziert [...] eine bestimmte Sichtweise der Heilsökonomie.“²²

Diese konziliare Grundüberzeugung bedeutet dogmatisch, dass pastorale Fragen nun nicht mehr nur von applikativer, sondern vielmehr von konstitutiver Bedeutung sind. *Gaudium et spes* steht daher wie kein anderes konziliares Lehrdokument des Zweiten Vatikanums für dessen dogmatischen Fortschritt:

„Pastorale Konstitution – das ist eine neue Kategorie in der Sprache der Kirche. [...] Wir erkennen hier [...] die Kohärenz zweier Qualifikationen wieder, die in der ersten Sitzungsperiode des Konzils mehrfach als Rivalen erschienen: Ein pastorales Konzil? Oder ein dogmatisches Konzil? [...] Mit dieser Konstitution [...] ist die ärgerliche [...] Trennung von Dogma und Pastoral [...] bereinigt. [...] Dieses Konzil ist [...] pastoral. Und es ist als Ganzes zugleich dogmatisch [...].“²³

18 | M.-Dominique Chenu, Un concile ‚pastoral‘, in: Ders., L'Évangile dans le temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 655–672, 659.

19 | Ebd.

20 | Ebd., 660.

21 | M.-Dominique Chenu, Un Constitution pastorale de l'Église, in: Ders., Peuple de Dieu dans le monde, Paris 1966, 11–34, 19.

22 | Chenu, Un concile ‚pastoral‘ (wie Anm. 18), 658.

23 | Chenu, Une constitution pastorale de l'Église (wie Anm. 21), 14; 16f.

1.2 Traditionalistische Bestreitung unter Joseph Ratzinger

Dieser theologische Ortswechsel war nicht nur während des Konzils, sondern auch noch danach umstritten. Spätestens mit dem Pontifikat von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. entstand ein restauratives Klima, in welchem der dogmatische Stellenwert eines Pastoralkonzils wieder grundsätzlich angefragt werden konnte:

„[Es ist ...] erlaubt, dem Zweiten Vatikanum eine dogmatische Natur *lediglich* dort zuzuerkennen, wo es Dogmen, die in vorausliegenden Konzilien definiert wurden, erneut als Glaubenswahrheit vorlegt. Die Lehren hingegen, die ihm eigen sind, können nicht im absoluten Sinn als dogmatisch betrachtet werden [...]: man wollte ein *Pastoralkonzil*. Und *nur* ein *Pastoralkonzil*.“²⁴

Anlässlich der schismatischen Bischofsweihen durch Erzbischof Lefebvre positionierte Kardinal Ratzinger sich in ähnlicher Weise:

„Die Wahrheit ist, dass das Konzil selbst kein Dogma definiert hat, und sich bewusst in einem niedrigeren Rang als reines Pastoralkonzil ausdrücken wollte; trotzdem interpretieren es viele, als wäre es fast das Superdogma, das allen anderen die Bedeutung nimmt.“²⁵

Im Kontext dieser Konzilskritik wurden schon bald auch Stimmen wie die an der Gregoriana eingereichte Dissertation eines traditionalistischen Kreisen nahestehenden deutschen Kurienmitarbeiters laut, die dem Zweiten Vatikanum lediglich die dogmatische Autorität einer „Predigt in den 60er-Jahren“²⁶ zubilligte: „Hier geht es um pastorale Lehrverkündigung im Dienst einer bestimmten Praxis, nicht um die Ausübung des Magisteriums als Feststellung von Wahrheit.“²⁷ Diese Einschätzung übergeht genau jene Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, derzufolge es auf dem Konzil eben nicht um pastorale „Lehrverkündigung“²⁸ geht, sondern um dogmatische Verkündigungslehre. Das liegt ganz auf der konzilskritischen Gesamtlinie Erzbischof Lefebvres: „Ein pastorales, nicht dogmatisches Konzil ist eine Predigt, die an sich nicht mit Unfehlbarkeit ausgestattet ist.“²⁹ Geradezu mustergültig resümiert diese Position die folgende Konzilskritik eines rechtskatholischen Traditionalisten:

24 | Brunero Gherardini, Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs, Mülheim 2010, 51; 62.

25 | Joseph Ratzinger am 13. Juli 1988, zit. nach Jan Heiner Tück, Ein ‚reines Pastoralkonzil‘? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II, in: *Communio* 41 (2012), 441–457.

26 | Bernard Fellay, zit. nach: Extract from the Sermon of Bishop Bernard Fellay, Superior General of the SSPX, for the feast of Candlemas, February 3, 2012, in: SSPX News, <https://sspnews.com/en/news/extract-sermon-bishop-bernard-fellay-superior-general-ssp-feast-candlemas-february-2nd-10630> (aufgerufen am 22.11.2023).

27 | Florian Kolffhaus, Pastorale Lehrverkündigung. Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils, Münster 2010, 222.

28 | Vgl. Kolffhaus, Pastorale Lehrverkündigung (wie Anm. 27).

29 | Zitiert nach Tück, Ein ‚reines Pastoralkonzil‘ (wie Anm. 25), 454.

„Wenn das [...] Konzil eine überwiegend pastorale Natur besitzt, so ist es zulässig, ihm nur dort eine dogmatische Natur zuzuerkennen, wo es bereits [...] definierte Dogmen erneut als Glaubenswahrheit vorlegt. [...] Es ist nicht schwer, im ‚Primat der Pastoral‘ [...] die theologische Umsetzung des ‚Primates der Praxis‘ zu erkennen, wie er von Marx [...] vertreten wurde. [...] Die Befreiungstheologie hat dieses Prinzip bis zu den äußersten Konsequenzen geführt. In der nachkonziliaren Epoche avancierte die geschichtliche Praxis zu einem ‚locus theologicus‘ [...].“³⁰

1.3 *Conversión pastoral* mit Papst Franziskus

Der von der argentinischen Befreiungstheologie maßgeblich geprägte Papst Franziskus steht für einen manifesten, lehramtlich diskontinuierlichen Bruch mit dieser Position. Sein Pontifikat eröffnet eine neue Phase der Konzilsrezeption – insbesondere in Form einer synodalen Selbstbekehrung („*conversión pastoral*“) der Kirche, die angesichts der Zäsur der Missbrauchskrise klerikalistische Machtasymmetrien zu überwinden versucht: „Das Zweite Vatikanum [...] hat eine irreversible, vom Evangelium ausgehende Erneuerungsbewegung hervorgebracht. Und jetzt muss man vorangehen.“³¹ Konsequenzen für die epistemische Gesamtausrichtung der Theologie benennt die Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium*:

„[Einer ...] der wichtigsten Beiträge des Konzils [war es, die ...] Trennung zwischen Theologie und Pastoral [...] zu überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie [...] gewissermaßen revolutioniert hat. [...] Die Fragen unseres Volkes, [...] seine Träume, seine Kämpfe, seine Sorgen besitzen einen hermeneutischen Wert, den wir nicht unbeachtet lassen dürfen, wenn wir das Prinzip der Menschwerdung ernst nehmen wollen.“ (VG 2; 5)

Der Nachfolger Papst Benedikts vertritt daher nicht nur einen *pastoral turn* des kirchlichen Lehramtes, sondern auch der akademischen Theologie. Diese muss ihren epistemischen Klerikalismus (Stichwort: Lehren statt lernen) überwinden und stattdessen neue, „heteromorphe“³² Formen einer synodalen Epistemik des gemeinsamen Weges („*syn-hodos*“) mit zeitgenössischen Leutetheologien³³ erproben und einüben:

30 | Roberto de Mattei, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, Lindau 2011, 22f.; 27f.

31 | Franziskus, Brief an den Großkanzler der „Pontificia Universidad Católica Argentina“ zum hundertjährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät von Buenos Aires, 03.03.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (aufgerufen am 22.11.2023).

32 | Christian Kern, In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie, im Erscheinen.

33 | Vgl. Christian Bauer, Leutetheologie – ein theologischer Ort? Pastoraltheologische Angebote zur epistemischen Klärung, in: Johannes Grössl/Ulrich Riegel (Hg.), Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie, Stuttgart 2023, 27–46.

„Theologie zu lehren und zu studieren bedeutet, in einem Grenzbereich zu leben – dort, wo das Evangelium auf die Nöte der Menschen trifft [...]. Der Ort eures Nachdenkens sollen die Grenzbereiche sein. Und verfallt nicht der Versuchung, sie zu [...] parfümieren [...]. Auch die guten Theologen riechen [...] nach Volk und nach Straße [...].“³⁴

In dem neuen Motu proprio *Ad theologiam promovendam* heißt es:

„Berufen, die Gegenwart prophetisch zu deuten und im Licht der Offenbarung neue Wege für die Zukunft zu erkennen, wird sich die Theologie tiefgreifenden kulturellen Veränderungen stellen müssen [...]. Die Offenheit für die Welt [...], kann jedoch nicht auf eine „taktische“ Haltung reduziert werden, die die längst herausgearbeitete Inhalte von außen an neue Situationen anpasst [...]. Die theologische Reflexion ist daher zu [...] einem Paradigmenwechsel aufgerufen [...], der sie [...] dazu verpflichtet, eine grundlegend kontextuelle Theologie zu sein, die in der Lage ist, das Evangelium unter den Bedingungen [...] zu interpretieren, unter denen Männer und Frauen tagtäglich in verschiedenen geographischen, sozialen und kulturellen Umgebungen leben [...]. Dies ist der pastorale „Stempel“, den die Theologie als Ganzes [...] annehmen muss [...].“³⁵

Zugleich ist es ein konzilstheologisches Problem, wenn Papst Franziskus das wechselseitige Ineinander von Dogma und Pastoral zerreißt, indem er sich „auf der Ebene der Lehre anders positioniert als auf der der Pastoral“³⁶ – und somit zwar den pastoralen Sinn des Dogmas, nicht aber die dogmatische Bedeutung der Pastoral erfasst:

„Im Ton ist er [...] gut jesuanisch milder gegenüber realen Lebensverhältnissen. [...] Was dogmatisch Sünde ist, dürfe aus pastoralen Klugheitsgründen nicht zu Verurteilungen [...] führen. Es ist nachvollziehbar, dass Menschen, die vom Papst erwarten, für lehrmäßige Klarheit zu stehen, eine solche pastorale Pragmatik als Ausverkauf der Frage nach der Wahrheit begreifen. Umgekehrt lässt sich verstehen, dass andere bereits eine vorsichtige Pastoral als Aufbruch in eine andere Kirche feiern. Zumal nicht ausgeschlossen werden kann, dass die pastorale Pragmatik bereits die Dogmatik der Zukunft enthält.“³⁷

34 | Franziskus, Brief (wie Anm. 31).

35 | Franziskus, Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio „Ad theologiam promovendam“, 01.11.2023, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (aufgerufen am: 01.11.2023).

36 | Magnus Striet, Ende der Richtlinienkompetenz. Der Papst setzt auf Pragmatik, 16.10.2023, in: [katholisch.de](https://www.katholisch.de/artikel/47653-ende-der-richtlinienkompetenz-der-papst-setzt-auf-pragmatik), <https://www.katholisch.de/artikel/47653-ende-der-richtlinienkompetenz-der-papst-setzt-auf-pragmatik> (aufgerufen am 07.11.2023).

37 | Striet, Ende der Richtlinienkompetenz (wie Anm. 36).

1.4 Rezeption in der Würzburger Konzilstheologie

In dieser von M.-Dominique Chenu bis hin zu Papst Franziskus verlaufenden Genealogie steht auch die Würzburger Lokaltradition einer von *Gaudium et spes* inspirierten Konzilstheologie, die nach dem Zweiten Vatikanum durch den Fundamentaltheologen Elmar Klinger und den Pastoraltheologen Rolf Zerfaß begründet wurde, die beide unter anderem bei Karl Rahner in Innsbruck studiert hatten – so wie auch Johann B. Metz, der zeitgleich in Münster eine „praktische Fundamentaltheologie“³⁸ vertrat. Würzburger Konzilstheologie³⁹, das ist eine befreiungstheologisch gewendete Rahnertheologie, deren systematisch-praktische Diskurse sich auf dem Boden des Konzils bewegen:

„Dogma und Pastoral sind [...] einander wechselseitig zugeordnet. Sie stehen nicht mehr im Verhältnis einer Über- oder Unterordnung, [...] sondern im Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung, so dass beides von beidem her verstanden werden muss – eine Revolution vor dem Hintergrund der Geschichte des Fachs Pastoraltheologie, die ja ein Fach der Aufklärung ist und die sich speziell der römischen Dogmatik gegenüber nie durchsetzen konnte.“⁴⁰

Für eine kreative Fortschreibung dieser Würzburger Konzilstheologie auf dem spätmodernen Diskursniveau der Gegenwart stehen Namen wie Hans-Joachim Sander, Hildegund Keul und Gregor M. Hoff im Kontext einer praktisch gewendeten Systematischen Theologie und Namen wie Ottmar Fuchs, Rainer Bucher und die beiden Autoren dieses Beitrags im Kontext einer systematisch gewendeten Praktischen Theologie. Fuchs skizziert die Fluchtlinie dieser disziplinäre Grenzen überschreitenden Aktualisierungen:

„Hier also liegt das Spannende, gerade Revolutionäre des II. Vatikanums: nämlich dass in dogmatischen Konstitutionen die Frage nach der Praxis gestellt wird. Demnach kann die Pastoraltheologie spätestens nach dem Konzil aus strikt theologischen Gründen nicht mehr als eine Anwendungswissenschaft der Dogmatik [...] verstanden werden. Die Praxis gehört vielmehr zur Lehre selbst dazu. Die Frage nach der Praxis von Kirche und Christen ist nicht eine Anwendung des Dogmas, sondern dessen integraler Bestandteil. Hier also liegt der dogmatische Fortschritt des II. Vatikanums!“⁴¹

38 | Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

39 | Vgl. Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“*, Münster 2010, 85–90.

40 | Elmar Klinger, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 171–187, 181.

41 | Ottmar Fuchs, *Heilen und Befreien*, Düsseldorf 1984, 83.

2. Praxistheorie: Der *practice turn* in der (katholischen) Theologie

Ein neues Zueinander von Dogma und Pastoral in systematischen und praktischen Fächern der Theologie lässt sich auch außerhalb dieser konzilstheologischen Diskurskonstellation (zum Teil auch in Kontakt mit ihr) in der breiteren akademischen Diskussion zum Theorie-Praxis-Verhältnis beobachten.

2.1 *Practice turn* in der Praktischen Theologie

Bei der nachkonziliaren Neuorientierung des Faches katholischer Pastoraltheologie hatte die Rezeption der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas einen kaum überschätzbaren Einfluss. Vor allem die praktische Fundamentaltheologie von Johann B. Metz und die singuläre Arbeit von Helmut Peukert⁴² bildeten über Jahrzehnte die Antwort auf die Frage, was eine praktische und zugleich theologische Wissenschaft sei. Praxis wurde handlungstheoretisch als Situation modelliert, in der sich vernunftgeleitete und handlungsmächtige Subjekte gegenüberstehen, die „sich gegenseitig durch alle Dimensionen kommunikativen Handelns hindurch als gleichberechtigt akzeptieren und die gegenseitigen Ansprüche als verpflichtend anerkennen“⁴³. In die soziale Welt sei damit das eingebaut, was die Bibelwissenschaftler als Reich-Gottes-Botschaft Jesu formuliert haben.

Dieser handlungstheoretische Konsens ist im Fach erst durch die Empirische Theologie und dann durch Ansätze der verschiedenen Cultural Turns vervielfacht worden.⁴⁴ Zunehmend einflussreich wird aktuell ein Theorieprogramm, das mit dem programmatischen Titel eines einflussreichen Sammelbandes von 2001 „Practice Turn in Contemporary Theory“ genannt wird.⁴⁵ Mit Andreas Reckwitz handelt sich nicht um eine geschlossene Theorie, eher um „ein facettenreiches Bündel an Analyseansätzen“⁴⁶, um „Theorien mit ‚Familienähnlichkeit‘“⁴⁷. Dazu gehören Pierre Bourdieu mit Praxeologie und Habitustheorie, dann die poststrukturalistisch-performativen Ansätze von Jacques Derrida, Michel Foucault, Judith Butler sowie Michel de Certeau, der an Wittgenstein anschließende Entwurf von Theodore Schatzki mit situierten „doings and sayings“ und die in einen neuen Materialismus mündenden *Science and Technology Studies* von Bruno Latour, Isabelle Stenger, Donna Haraway und Karen Barad.

42 | Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a. M. 1978.

43 | Peukert, *Wissenschaftstheorie* (wie Anm. 42), 280.

44 | Vgl. die Ausgabe 2/2023 der ZPTh zum Thema „Referenztheorien“.

45 | Karin Knorr Cetina/Theodore R. Schatzki/Eike von Savigny (Hg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge 2001.

46 | Andreas Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *ZfS* 32 (2003), 282–301. 282.

47 | Reckwitz, *Grundelemente* (wie Anm. 46), 283.

Die gemeinsame Grundorientierung fasst Andreas Reckwitz so zusammen: „Die soziale Welt setzt sich aus sich ständig reproduzierenden und zugleich in Veränderung begriffenen Ensembles von Praktiken zusammen. [...] Performativ wird das Soziale in diesem ‚Nexus von ‚Tun und Sagen‘ (Schatzki) fortwährend hervorgebracht.“⁴⁸ Vier Aspekte dazu:

1. Relationalität: Praxistheorien dezentrieren das moderne Subjekt und bettet es in vielfältige Praxisrelationen und implizite Wissensbestände ein, welche die Subjektivierungsweisen der Einzelnen prägen. „Nicht *hinter* der Praxis, also transzendental, ist [...] anzusetzen, sondern *in ihr*“⁴⁹, schreibt Armin Nassehi. Das Transzendente, die Bedingung der Möglichkeit von Leben und Erkennen, wird damit vom Bewusstsein ins Empirische konkreter Praxisverhältnisse verlagert. „Subjekt *ist* man nicht, man *wird* es, indem man sich die Wissensordnungen und Kompetenzen der Praktiken aneignet. Es findet ein permanentes *doing subject* statt.“⁵⁰ Das heißt: Man beobachtet nicht Menschen und ihre Situationen, sondern Situationen und ihre Menschen, also das, was Situationen mit Menschen machen (Goffman).
2. Verkörperungen: Entscheidend ist dabei, dass soziale Praktiken nicht ohne die Körperlichkeit und Affektivität des Menschen verstanden werden können. „Gegen die Geistbesessenheit und die Körpervergessenheit großer Teile der Sozialtheorie in der langen Tradition der cartesianisch-kantischen Bewusstseinsphilosophie hebt die Praxistheorie [...] die Körperlichkeit der Praktiken hervor.“⁵¹ So sind liturgische und spirituelle Praktiken wie Kreuzzeichen, Fußwaschung, Teilen von Brot und Wein, Ergriffenheit durch Musik nicht nur Ausdruck eines mentalen Glaubens, sondern prägen diesen immer auch erst im körperlich-affektiven Vollzug.
3. Ereignis und Routine: Was den Zeithorizont betrifft, so rechnen Praxistheorien mit der Gleichzeitigkeit von Differenz und Wiederholung (so Gille Deleuze). Einerseits sind Praktiken als routinisierte Körperpraktiken durch Tradierungen, Gewohnheiten und diskursiven Wissensordnungen mit der relativen Trägheit eines Habitus verbunden. Zugleich liegt aber mit Derrida und Deleuze in jeder Wiederholung auch das Potenzial der kreativen bzw. subversiven Differenz. „In gewisser Weise setzt jede Situation einen neuen Anfang und ist jeder Kontext anders und unendlich komplex – woraus sich die Ereignishaftigkeit, lokale Situietheit und Unberechenbarkeit von Praxis ergibt. [...] Es gibt in der Praxistheorie eine konstitutive Offenheit für Überraschendes und Abweichendes in der Mikrosituation.“⁵²

48 | Andreas Reckwitz, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: *ders./Hartmut Rosa*, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin 2021, 23–150. 53.

49 | Armin Nassehi, Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M. 2006, 229.

50 | Reckwitz, Gesellschaftstheorie (wie Anm. 46), 62.

51 | Ebd., 55–56.

52 | Ebd., 58.

4. Materialitäten: Wenn man das konsequent weiterdenkt, dann wird verständlich, warum an Praktiken auch Gegenstände und Objekte, Pflanzen und Tiere konstitutiv beteiligt sein können. Wie Reckwitz mit dem hier entscheidenden Bruno Latour schreibt: „Gegen eine traditionsreiche Engführung der Sozialtheorie auf Intersubjektivität, also auf zwischenmenschliche Beziehungen, geht die Praxistheorie zugleich davon aus, dass an den sozialen Praktiken immer auch nichtmenschliche (organische und anorganische) Entitäten partizipieren.“⁵³ Die neuen Materialismen⁵⁴, die bei der Suche nach Auswegen aus der Klimakatastrophe im Anthropozän immer wichtiger werden, schreiben nicht nur den Menschen (dann verteilte) Handlungsmacht zu, sondern auch Tieren, Ökosystemen, Architekturen oder Technologien.⁵⁵

Beim *practice turn*, so die Tübinger evangelische Kollegin Birgit Weyel, „liegt eine Pointe darin, dass wir uns nicht ein mentales Handlungszentrum im Kopf des Akteurs vorstellen dürfen, in dem subjektiv-gedankliche Handlungsintentionen und Motive liegen, die dann erst in zweiter Linie soziales Handeln veranlassen und lenken. Der Begriff der sozialen Praxis konzeptualisiert das Mentale als Bestandteil von Praktiken. Ein Stück weit irritiert dieses Verständnis von religiöser Praxis klassische protestantische Religionsbegriffe, die Religion primär der Innerlichkeit zuschreiben.“⁵⁶. Und es irritieren jene mit der Bewusstseinsphilosophie verbundenen theologischen Handlungstheorien, in deren Perspektive sich die Welt aus der „Intersubjektivität“ handlungsmächtiger Einzelner aufbaut und „praxis“ meist durch die aristotelische Unterscheidung von „poiesis“ und „theoria“ bestimmt wird.

Dass ein Wissensbereich den *practice turn* entdeckt hat, zeigt sich untrüglich daran, dass die Konstitution des Eigenen in konkreten Codes und Praktiken betont wird. Wissen wird nicht mehr methodisch objektiv entdeckt oder transzendental konstruiert, sondern entsteht in operativen Vollzugswirklichkeiten: *doing gender*, *doing culture*, *doing ritual*, *doing theology*. Das heißt: Raus ins Feld und nachsehen, wie Menschen im Chaos des Alltagslebens jene Probleme erfinden und bewältigen, die sich mit den

53 | Ebd., 56.

54 | Vgl. Katharina Hoppe/Thomas Lemke, *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg 2021.

55 | Vgl. dazu Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2014, sowie Daniel Bogner/Michael Schüßler/Christian Bauer (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021.

56 | Birgit Weyel, *Individuelle Religiosität und öffentliche Kirche. Empirische Perspektiven zum Zusammenhang von privater Religion und christlichem Glauben in der Zivilgesellschaft*, in: *Deutsches Pfarrernetz* 114 (2014), 678–682. 679, sowie ausführlicher Kirstine Helboe Johansen/Ulla Schmidt (Hg.), *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*, Berlin/Boston 2022.

bisherigen Kategorien nur noch unzureichend beschreiben lassen – und zwar auch im Bereich existenzieller und religiöser Fragen.⁵⁷

Neuere Arbeiten im Fach von Jan Löffeld zu einem nicht notwendigen Gott⁵⁸, von Wolfgang Beck zu einer Pastoraltheologie „ohne Geländer“⁵⁹ oder von Monika Kling-Witzenhausen zu Leutetheologien⁶⁰, bearbeiten deshalb ein offenes theologisches Praxisfeld, das Judith Gruber so beschreibt: „die Ereignishaftigkeit Gottes kann nicht mehr an ein übernatürliches Wesen rückgebunden werden. Doch wo ist dieser Gott dann zu finden? Wie ereignet sich Gott in den Singularitäten kontingenter Ereignisse?“⁶¹. Von daher verliert jenes theologische Orientierungswissen an Plausibilität, das (jetzt: nur) auf einer theologisch-konzeptionellen Theorieebene gewonnen wurde. Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht allein das Denken.⁶² Wenn wir recht sehen, führt diese Intuition noch vor allen theoriebautechnischen Unterschieden zu einem bisher eher implizit gebliebenen *practical turn* auch in der Systematischen Theologie.

2.2 Practice turn in der Systematischen Theologie

Saskia Wendel plädiert seit einiger Zeit für eine praktische „Umänderung der Denkungsart“ der Theologie als Wissenschaft⁶³. Ihr geht es darum, die Metaphysik zu redigieren, und zwar nicht als Re-Installation einer haltlosen Hinterwelt oder eines absoluten Grundes, sondern als praktische Metaphysik der Hoffnung, das Leben nämlich als Ganzes auf letzte Fragen hin deuten zu können.⁶⁴ „Im Fokus der theologischen Überlegungen steht dann die Praxis, und mit ihr die Frage nach einer gelingenden Lebensführung.“⁶⁵ Theologie sei nicht primär Glaubens- sondern Handlungswissenschaft, „geht es doch bei religiösen Überzeugungen nicht primär um Wahrheit oder

57 | Wie der Practice turn mit den neueren Realismus-Debatten zusammenhängt, kann hier nicht weiterverfolgt werden.

58 | Jan Löffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*, Würzburg 2020.

59 | Wolfgang Beck, *Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese (Theologie im Dazwischen. Grenzüberschreitende Studien 3)*, Ostfildern 2022.

60 | Monika Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende? Leutetheologien empirisch-theologisch untersucht (Praktische Theologie heute 176)*, Stuttgart 2020.

61 | Judith Gruber, *Der Cultural turn als erkenntnistheoretischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartographierung*, in: Dies. (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. 2013, 21–44. 38.

62 | Michael Schüßler, *Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht so sehr das denken*, 04.05.2017, in: feinschwarz, <https://www.feinschwarz.net/das-waterloo-der-theologie-ist-das-leben-nicht-das-denken/> (aufgerufen am 07.11.2023).

63 | Saskia Wendel, *In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik*, in: Saskia Wendel/Martin Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*. Freiburg i. Br. 2020, 139.

64 | Vgl. Wendel, *In praktischer Hinsicht (wie Anm. 63)*, 80.

65 | Ebd., 142.

Irrtum in theoretischer Hinsicht, sondern um normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in praktischer Hinsicht“⁶⁶. Diskursiv schließt Wendel an die handlungstheoretische Theologie an, wie sie bei Metz und Peukert konzipiert wurde. Dazu heißt es:

„Die Bestimmung der Theologie als Handlungswissenschaft erfolgte bislang primär im Feld der Praktischen Theologie. [...] Diese Bestimmung ist jedoch auf das Ganze der Theologie auszuweiten, insbesondere auch auf die systematischen Disziplinen, insofern die Theologie als Ganze in ihrer Aufgabe [...] christlicher Sinn- und Lebensdeutung als ‚praktische Wissenschaft‘ und somit auch als Handlungswissenschaft zu verstehen ist.“⁶⁷

Diese praktische Wende ist bemerkenswert, auch wenn das hier konkret angebotene Theorieformat in der Pastoraltheologie nicht mehr ganz aktuell ist und eher eine gemeinsame Herkunft beschreibt. Wendel selbst kombiniert ihre eigentlich Kant und der modernen Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie verpflichtete Perspektive in ihren genderbezogenen Arbeiten dann auch mit poststrukturalistischen Ansätzen von Michel Foucault und Judith Butler. Letztere habe etwa „in bestechend deutlicher Art die Bedeutung performativer Akte für eine selbstbestimmte Lebensführung und Lebensform herausgestellt“⁶⁸. Damit werde auch in den Theologien eine diversitätsorientierte und intersektionale Kritik religiöser, kirchlicher und gesellschaftlicher Machtprozesse möglich. Das verfolgen in jüngerer Generation etwa Judith Gruber⁶⁹, Gunda Werner⁷⁰, Franca Spieß⁷¹ oder Anna Maria Riedl⁷².

Ebenfalls in eine performative Richtung hat Gregor Hoff das mit Hans Joachim Sander entworfene Projekt einer topologischen Theologie weiterentwickelt. Nachdem „der Performative Turn in der praktischen Theologie bereits intensiv rezipiert wurde“, so Hoff, verschiebt sich auch „der fundamentaltheologische Ansatz hin zu einer praktischen Perspektivierung theoretischer Glaubensverantwortung. Das Zeichen ‚Gott‘ lässt sich nicht anders als in den Formen seiner Bezeichnung erreichen und bestimmen“⁷³. Und diese Bezeichnungen gibt es eben nicht außerhalb einer Situiertheit in Praxisvollzügen. „Wenn das Zeichen ‚Gott‘ auf die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht verweist, [...] kann sich die Wirklichkeit Gottes dort erweisen, wo sich die

66 | Ebd., 143.

67 | Ebd., 144, FN 227.

68 | Saskia Wendel, Die „Leib Christi“-Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gendertheoretischer Perspektive (Religionswissenschaft 32), Bielefeld 2023, 64.

69 | Vgl. Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn*. 2013.

70 | Gunda Werner, *Judith Butler und die Theologie der Freiheit. Eine Theologie der Freiheit bedeutet leben zu können. Über Judith Butlers Mehrwert für die Theologie*, Bielefeld 2021.

71 | Anna Maria Riedl, *Judith Butler and Theology*, Paderborn/New York 2021.

72 | Vor allem die bald erscheinende Habilitationsschrift zu Karen Barad.

73 | Gregor Maria Hoff, *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart 2022, 18.

Referenz des Zeichens mit Erfahrungen und Erweisen dieser Lebensmacht verbindet“⁷⁴. Hier kommt es tatsächlich zu disziplinären Zonen der Ähnlichkeit⁷⁵, wenn sich die Praktischen Theologien nämlich mit Rainer Bucher „methodisch als spezielle Variante des systemtisch-theologischen Diskurses begreifen, als jene Variante, welche vom pragmatischen Handlungspol des Zusammenhangs von Sprache und Handeln her denkt“⁷⁶.

Auch im Bereich des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen gibt es Hinweise auf einen *practice turn*. Klaus von Stosch versteht komparative Theologie mit Bezug auf Wittgenstein als einen praxeologischen Ansatz: „Was der Glaube an die Gottesherrschaft Jesu Christi eigentlich bedeutet, zeigt sich oft erst, wenn ich sehe, in welcher Praxis er eingebettet ist. Wird er auf praktischer Ebene zur Ausübung von Gewalt und zur Ausgrenzung Andersdenkender verwendet, hat er eine andere Bedeutung als wenn er sich in einer friedensstiftenden Praxis auswirkt und von ihr getragen wird. [...]“⁷⁷. Von Stosch nennt als ersten Aspekt komparativer Methodik ein mikrologisches Vorgehen und die Bedeutung von Einzelfällen⁷⁸. Dabei standen lange Zeit fast ausschließlich religiöse Texte im Zentrum. Diese „Textzentrierung“ gelte es im Blick auf „Rituale und die unterschiedlichsten Praxisformen“⁷⁹ hin zu überschreiten.

Margit Eckholt arbeitet ebenfalls an einer „performativen Wendung der Wahrheitsfrage“⁸⁰ in den Religionen. Diesen Ausdruck übernimmt sie von Jan Assmanns performativer Lektüre der Ringparabel. Welcher der drei Ringe der Echte sei, erweist sich ja bei Lessing an den im Leben bezeugten Qualitäten von Liebe, Güte und Offenheit für Andere: „Die Wahrheit der Religion ist weder historisch noch theologisch zu erweisen, sondern nur praktisch bzw. ‚performativ‘. Die Wahrheit einer Religion erweist sich in ihren Wirkungen und nicht in ihren Dogmen“⁸¹. Das als Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche zu kritisieren macht nur dann Sinn, wenn man den erkenntnistheoretischen *practice turn* ausblendet. Denn es geht nicht um die Relativierung von Wahr-

74 | Hoff, Performative Theologie, 20 (wie Anm. 73).

75 | Vgl. konzeptionell Anil Bhatti/Dorothee Kimmich (Hg.), Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma, Konstanz 2015.

76 | Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010, 223.

77 | Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZKTh 130 (2008), 401–422. 403.

78 | Vgl. Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen, Paderborn 2012, 194–199.

79 | Stosch, Wegweiser (wie Anm. 78), 198.

80 | Margit Eckholt, Begegnung im „Zwischen“ – neue Formen performativer interreligiöser Theologie entwickeln, in: Christian Espelage/Hamideh Mohagheghi/Michael Schober (Hg.), Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlich-islamischen Dialogs (Hildesheimer Universitätschriften 41), Hildesheim 2021, 65–82, <https://doi.org/10.18442/172>, 68.

81 | Assmann, in: Eckholt, Begegnung (wie Anm. 80), 69.

heit, sondern um die Wahrheit des Relationalen⁸². Ganz ähnlich der Intertheologie von Mira Sievers und Florian Specker⁸³ ist der Ausgangspunkt nicht mehr das Gegenüber eindeutig abgrenzbarer Religionscontainer, sondern der verflochtene Raum des Dazwischen.

Schluss

Sowohl die weiterhin umkämpfte konzilstheologische Wende zum Ineinander von Dogma und Pastoral wie auch die skizzierten neueren praxistheoretischen Ansätze zum Ineinander von Theorie und Praxis dokumentieren aus unserer Sicht einen breiten *practice turn* in Theologie und Kirche. Insgesamt entsteht das Bild einer Wende hin zu je aktuellen Lebenswirklichkeiten, in denen die historische und gegenwärtige, praktische und theoretische Bedeutung von Glaubensstraditionen performativ hergestellt wird. Verschiedene Denkformen und Suchbewegungen lassen sich auf diese Weise neu versammeln, ohne ein universales oder homogenes Muster erzwingen zu müssen. Gemeinsam ist ihnen, die Bedeutung der christlichen Glaubensarchive nicht über, vor oder jenseits von Feldpraktiken des Lebens in der Gegenwart zu suchen, sondern in ihnen. Man kann das dann Leutetheologie⁸⁴ nennen, „Alltagsdogmatik“⁸⁵ oder „Ordinary Theology“⁸⁶. Man kann mit Karl Rahner von einem „Herzenskatechismus“⁸⁷ sprechen, mit Henri de Lubac von „latenter Doktrin“⁸⁸ oder mit M.-Dominique Chenu von „loci theologici in actu“⁸⁹. In jedem Fall gilt, was Gilbert Keith Chesterton in *Orthodoxie* schreibt:

„Das Leben ist kein Verstoß gegen die Logik – und dennoch ist es eine Fallgrube für Logiker. Es sieht einfach nur ein klein wenig mathematischer und regelhafter aus, als es tatsächlich ist.“⁹⁰

82 | Vgl. ebd., 73. Praxistheoretisch schreibt Isabelle Stengers, „dass es keine Relativität der Wahrheit gibt, sondern nur die Wahrheit dessen, was relativ ist“ (Isabelle Stengers, *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin 2008, 55). Den Hinweis verdanke ich Franca Spieß.

83 | Mira Sievers/Tobias Specker, *Intertheologie: Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden*, in: *Wort und Antwort* 62 (2021), 167–173.

84 | Für eine Übersicht über entsprechend verwandte Ansätze siehe Teresa Schweighofer, *Wenn Menschen sich ihren eigenen theologischen Reim machen. Über die Bedeutung individueller Glaubensvorstellungen für die akademische Theologie*. In: Gunda Werner/Saskia Wendel/Jessica Scheiper (Hg.), *Ewig wahr? Zur Genese und zum Anspruch von Glaubensüberzeugungen* (QD 332), Freiburg 2003, 320–333.

85 | Wolfgang Steck, *Alltagsdogmatik*. Ein unvollendetes Projekt, in: *PTh* 94, 2005, 287–307.

86 | Jeff Astley, *Ordinary Theology. Looking, listening and learning in theology*, Aldershot 2002.

87 | Vgl. Karl Rahner, *Auferstehung des Fleisches*, in: Ders., *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1955, 211–225, 211f.

88 | Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, 248.

89 | M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Sauchoir*, Paris 1985 [Neuausgabe], 142.

90 | Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Frankfurt a. M. 2000, 161.

Rechenschaft ablegen über die Hoffnung der Christ:innen

Warum *Gaudium et Spes* auch eine fundamentaltheologische Konstitution ist

Zusammenfassung

Eine praktische Fundamentaltheologie, deren Rechenschaftsverpflichtung einer Hoffnung als Praxis in Geschichte und Gesellschaft gilt, kann auch und vor allem die Pastoralkonstitution des letzten Konzils als ihr primäres konziliares Bezugsdokument identifizieren, werden dort doch alle drei Aspekte – Hoffnung, Praxis, Gesellschaft – zusammengebunden und gleichsam als Kernmotiv christlichen Glaubens durchbuchstabiert. Der in *Gaudium et Spes* vollzogene ‚Ortswechsel‘ (Sander) des Glaubens kann fundamentaltheologisch mitvollzogen werden. Im vorliegenden Aufsatz reflektieren wir die Konsequenzen eines solchen Mitvollzugs für die fundamentaltheologischen Zentralbegriffe der Offenbarung und des Glaubens, für den wir eine praxeologische Bestimmung vorschlagen, die seine Bestimmung als ‚Praxis der Nachfolge Jesu‘ fundamental erhellt.

Abstract

A practical fundamental theology, whose accountability is committed to hope as practice in history and society, can also and above all identify the Pastoral Constitution of the last Council as its primary conciliar reference document, since all three aspects – hope, practice, society – are bound together there and spelt out as the core motif of Christian faith. The ‘relocation’ (Sander) of faith carried out in *Gaudium et Spes* can also be understood in terms of fundamental theology. In this essay, we reflect on the consequences of this turn for central concepts of fundamental theology, such as revelation and faith, for which we propose a praxeological definition that fundamentally illuminates its definition as the ‘practice of discipleship’.

Schlüsselwörter/Keywords

Gaudium et Spes; Fundamentaltheologie; Offenbarung; Glaube; Praxis; Nachfolge
Gaudium et Spes; fundamental theology; revelation; faith; practice; discipleship

Die theologische Rezeption der Konstitutionen des Zweiten Vatikanums wird in der Regel mit klaren Zuständigkeiten der jeweiligen theologischen Fachdisziplinen verbunden. So gilt etwa die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (DV) häufig immer noch als primärer Bezugspunkt der Fundamentaltheologie, und die Konstitution *Gaudium et Spes* (GS) wird der Pastoral- und Praktischen Theologie als deren Bezugspunkt zugewiesen. Es hängt aber vom Verständnis des jeweiligen Faches ab, unter welcher Perspektive man die Konzilsdokumente rezipiert, und welche man für die eigene theologische Reflexion als in besonderem Maße theologisch relevant ansieht. Wenn man die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen göttlicher Offenbarung und die Rechtfertigung der Überzeugung des Ergangenseins göttlicher Offenbarung in Jesus von Nazareth und deren Vermittlung durch die Kirche ins Zentrum der fundamentaltheologischen Aufgabe der rationalen Glaubensverantwortung stellt, ist es selbstverständlich naheliegend, bei der Rezeption des Zweiten Vatikanums primär auf DV zu rekurrieren. Das Gleiche gilt dann, wenn man sich auf die Begründung religiöser Überzeugungen in theoretischer Hinsicht und in diesem Sinne dann auf die Gehalte des Glaubens bezieht und deren Geltungsanspruch auf Wahrheit überprüft und vernünftig auszuweisen sucht. In diesem Zusammenhang wird schließlich auch das Verhältnis von Glauben und Wissen sowie von Vernunft und Offenbarung relevant sowie die Frage nach der Bedeutung von Offenbarung für die Vermittlung und Begründung dieser Glaubensgehalte, für die Wahrheit beansprucht wird. Auch diese Topoi haben ihren

Weg aus *Dei Filius*, der dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanums über den katholischen Glauben (1870), in die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums gefunden. Allerdings wird an dieser Stelle richtigerweise darauf verwiesen, dass und inwiefern in DV mit einem instruktionstheoretischen und extrinsezistischen Offenbarungsverständnis gebrochen und ein kommunikationstheoretisches Verständnis von Offenbarung eingeführt wurde. „Offenbarung“ bezeichnet demnach ein Kommunikationsgeschehen, in dem nicht bloß der Intellekt der Adressat:innen angesprochen, sondern jene in ihrer personalen Ganzheit adressiert werden. Dies korrespondiert mit dem Hinweis, dass Gott kein propositionales Etwas ist und dies gar als Instruktion mitteile, sondern sich selbst den Menschen zuwende, um das Wirksamwerden des „sacramentum voluntatis suae“ (DV 2) in personaler und fundamentaler Weise anzubieten. Dies geschehe im Modus der Performanz, das heißt in einer Ent-

JULIAN TAPPEN, geb. 1988, Dr. theol., 2007–2013 Lehramtsstudium Kath. Religionslehre und Philosophie in Köln, 2018–2019 Studium der Kath. Theologie in Münster, seit 2021 Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Theologie des Glaubensaktes; Eschatologie; Grundlegungsfragen der Politischen Theologie

SASKIA WENDEL, geb. 1964, Dr. phil., 1984–1991 Studium der Kath. Theologie, Philosophie und Germanistik in Freiburg i. Br. und Fribourg, seit 2021 Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Theorien der Verkörperung, Subjekt-, Freiheits- und Bewusstseinstheorien; Religiöse Epistemologie und rationale Verantwortung christlicher Selbst- und Weltdeutung; Theologien der Mystik; Theologieverständnis im Kontext politischer und befreiender Theologien

sprechung der personalen Kommunikation mit deren Inhalt und Ziel. Gerade weil aber das formal als Performanz beschriebene Offenbarungsgeschehen material verdichtet ist in der Anrede „wie Freunde“ (DV 2) legt sich eine (hier zunächst) anthropologisch gewendete Theologie nicht nur methodisch-epistemologisch, sondern auch sachlich-theologisch nahe. DV fordert geradezu dazu auf, in der theologischen Reflexion seinen Ausgang von jener Situation der Welt zu nehmen, in der Christ:innen die Anrede Gottes als erfahrbar behaupten. Damit weist DV über sich hinaus, genauer: weist es auf die Pastoralkonstitution, die gleichsam jenes auf Dauer gestellte Moment der Offenbarungskonfrontation und die Möglichkeiten einer praktischen Entsprechung bedenkt, die die freundschaftliche Anrede „wie Freunde“ evozieren könnte. Eine solcherart von DV selbst auf GS verwiesene Fundamentaltheologie weiß sich in Kontinuität zur Rechenschaftsverpflichtung in 1 Petr 3,15, die ja oft als „Gründungsauftrag“ der Fundamentaltheologie in Anspruch genommen wird. Die hier artikulierten Rechenschaftsverpflichtung gilt nicht einem Wissen und in diesem Sinne einer Gewissheit, die die Glaubenden besitzen, auch nicht einem auf bestimmte Überzeugungen und Gehalte bezogenen Wahrheitsanspruch in theoretischem Sinne, sondern eben einer *Hoffnung*, die die Glaubenden erfüllt, und aus der heraus sie ihr Leben führen und gestalten und darin auch ihren Glauben leben und gestalten. Hier tritt die *Praxis* ins Zentrum, und zwar der Überlieferung von der Reich-Gottes-Botschaft und dem Solidaritätshandeln Jesu entsprechend eine gesellschaftlich verortete und vollzogene. Dann aber wird es einsichtig, auch fundamentaltheologisch an GS anzuschließen, werden dort doch alle drei Aspekte – Hoffnung, Praxis, Gesellschaft – zusammengebunden und gleichsam als Kernmotiv christlichen Glaubens durchbuchstabiert. Die dort angesprochene Praxis ist nicht allein diejenige der Christ:innen oder im weiteren Sinn gläubiger, religiös eingestellter Menschen, sondern die Praxis der Menschen überhaupt, zu der dann auch die konkrete Praxis der Christ:innen gehört.¹ Und diese Praxis wiederum ist eine mitten in Geschichte und Gesellschaft sich vollziehende. In GS wird die Welt zum theologischen Erkenntnisort, und damit hat das Zweite Vatikanum einen bedeutenden Ortswechsel des christlichen Glaubens vollzogen. Hinzu tritt die Position, niemanden auszuschließen, die Abkehr von Exklusionspraktiken und -diskursen sowie die Orientierung an Heil und Erlösung als zentrale Gehalte des Glaubens und damit auch der Theologie als diejenige Disziplin, die diesen Glauben reflektiert, interpretiert und begründet:

„Mit GS werden durch den Ortsgehalt der Wahrheit, der zwangsläufig im pastoralen Plural auftritt, Türen für neue theologische Fragestellungen in einem Umfang geöffnet, der kaum anders als atemberaubend genannt werden kann und

1 | Vgl. hierzu auch Reinhard Feiter, „Was würdest du tun, wenn ein Tiger auftauchte?“ Über den Grund Praktischer Theologie, in: Monika Heidkamp/Daniela Kranemann/Elisa Prakacin u.a. (Hg.), Abweichen. Von einer Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat. Für Reinhard Feiter, Münster 2022, 57–65. 60.

der eine herkömmliche Theologie schnell sprachlos machen kann. Das, was alle Menschen allgemein und jeden einzelnen Menschen konkret angeht, wird zum Thema der Theologie erklärt; keine menschliche Lebensäußerung wird ausgenommen, noch nicht einmal jene, die sich klar gegen die Glaubensvorstellungen der Kirche richten. Es gibt also zunächst einmal nichts von dem, was Menschen umtreibt, das aus der Rede von Gott herausgehalten werden darf [...].“⁴²

All dies ist von hoher Relevanz auch für die Fundamentaltheologie, denn es geht ja unter anderem um die Rechtfertigung der Glaubenspraxis und der mit ihr verknüpften universalen Geltungsansprüche, womit auch eine epistemologische Ebene tangiert ist. Es geht um Methodenfragen der Theologie und um deren Selbstverständnis, und es geht durchaus auch um die Bestimmung von Offenbarung und deren Bedeutung, dies allerdings nicht mehr mit Blick auf „übernatürliche“ Geschehnisse und auf die Funktion von Offenbarung als Vermittlerin von Glaubenswahrheiten nebst Sicherung von deren absolutem Anspruch verstanden, sondern als ein Zur-Darstellung-Bringen Gottes im Vollzug menschlicher Praxis in der Welt. Nicht zuletzt geht es, wie etwa Ansgar Kreuzer verdeutlicht hat, um die Situierung des christlichen Glaubens und der Kirche in der Moderne in einer Haltung kritischer Zeitgenoss:innenschaft und damit auch um die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne.³ Fundamentaltheologie und Praktische Theologie werden in Bezug auf GS zu einer fruchtbaren Konstellation verbunden: „Die Rechenschaft für die Hoffnung, die in der christlichen Glaubenswahrheit liegt, und die pastorale Ortsbestimmung gehen Hand in Hand.“⁴⁴ Im Folgenden soll die fundamentaltheologische Bedeutung und Herausforderung von GS herausgestellt und erläutert werden.

-
- 2 | *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThK.Vat.II, 2005, 581–886. 836. Vgl. zum bahnbrechenden Perspektivwechsel in GS auch ebd. 585–703.
- 3 | Vgl. *Ansgar Kreuzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck/Wien 2006.
- 4 | *Sander*, Theologischer Kommentar (wie Anm. 2), 837f. Sander zeichnet folglich die Bedeutung von GS gerade auch für Systematische Theologie – Sander bezieht sich hier in erster Linie auf die Dogmatik – nach, und markiert das Problem einer eher zurückhaltenden Rezeption von GS durch die deutschsprachige Dogmatik und Fundamentaltheologie (vgl. ebd., 844–853) etwa im Unterschied zur französischen, italienischen oder spanischen Rezeption, vor allem aber auch im Unterschied zur Rezeption durch die Theologie der Befreiung. Eine Ausnahme ist Sander zufolge *Elmar Klingers* Rezeption von GS; Klinger hat etwa auf die Verbindung von GS und DV im Blick auf das Offenbarungsverständnis hingewiesen, DV greife in GS, da das Handeln Offenbarungsqualität im strikten Sinne besitze. Vgl. hierzu ebd., 852f.

1. Die „Wende zur Praxis“ im Glaubensverständnis und die damit verknüpfte Grundfrage religiöser Selbst- und Weltdeutung nach der Hoffnung

GS legt gleich zu Beginn den Akzent auf die Grundbestimmung des christlichen Glaubens und damit auch auf die Grundbestimmung kirchlichen Handelns. Im Zentrum stehen menschliche Grunderfahrungen und Lebenssituationen sowie deren gesellschaftliche und politische Bedingungen in der Ambivalenz, die das ganze Leben durchzieht: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“; „der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“. Das Solidaritätshandeln ist das entscheidende Kernmotiv der christlichen Glaubenspraxis, es ist universal ausgerichtet und nicht nur partikular auf die eigene Glaubensgemeinschaft bezogen, und unbeschadet der universalen Geltung ist es durch die Option für die „Armen und Bedrängten aller Art“ gekennzeichnet. Christlicher Glaube wird mitten in Geschichte und Gesellschaft gelebt, die *diakonia* bildet seine Mitte und ist so auch der wesentliche Grundvollzug der Kirche, der freilich nicht in heroischen Einzelakten zu denken ist,⁵ sondern der vielmehr jenen Modus darstellt, in und aus dem heraus Christ:innen ihren Glauben bezeugen. Zu glauben hieße dann, das Leben in einer Form zu leben, dass es im Ganzen durchscheinend wird auf die Praxis Jesu. *Diakonia* und *martyria* laufen so gleichsam unter dem materialen Primat ersterer aufeinander zu. Vor allem aber ist festzuhalten: Glaube wird hier nicht als Für-wahr-Halten von Überzeugungen, Gehalten, gar von definierten Glaubenssätzen verstanden, sondern als Vollzug, als Praxis christlicher Existenz, deren Ziel die Umgestaltung und Vollendung der Welt ist – und zwar sowohl auf die Rettung jeder einzelnen Person als auch auf den Aufbau einer gerechten Gesellschaftsordnung ausgerichtet, also sowohl auf individuelles wie universales Heil. Der Glaube der Christ:innen wird in GS klar unter den Primat einer ebenso deutlich ethisch und politisch dimensionierten Praxis gestellt. Ins Zentrum rückt GS in diesem Zusammenhang die in der Singularität des Daseinsvollzuges (Subjektivität) und in der Freiheit wurzelnde menschliche Würde. Bestimmt wird der Mensch, dem anthropologischen Grundmotiv der leibseelischen Einheit des Menschen folgend, aber vor allem auch als verkörpertes, darin auch vulnerables, kontingentes, sterbliches Dasein. Betont wird zudem der personale, also auf Beziehung hin ausgerichtete Charakter des Lebensvollzuges und damit seine Sozialität. Menschliche Existenz ist auf Gemeinschaft ausgelegt und in gesellschaftliche Verhältnisse hineingestellt und untrennbar verwoben. In diesem Zusammenhang bekennt sich GS im Übrigen ganz klar zur demokratischen Staatsform; wenn man bedenkt, dass Demokratie und liberales Gemeinwesen dem katholischen Lehramt

5 | Vgl. auch Michael Schüßler, Befreiung im Dazwischen. Über die postheroische Transformation von Caritas- und Diakonietheologie, in: ZPTH 39 (2019), 2, 151–170.

noch bis kurz vor dem Zweiten Vatikanum als modernistische Irrtümer galten, ist diese Positionierung in ihrer Bedeutung alles andere als gering einzuschätzen.

Sichtbar wird das Ringen des Konzils um ein erneuertes Glaubensverständnis (das klassischer Zuordnung zufolge ja auf ein erneuertes Offenbarungsverständnis folgen muss) auch in der Genese von GS: Bekanntlich hatte der belgische Kardinal Léon-Joseph Suenens Johannes XXIII. davon überzeugt, dass deren Selbstbezug nicht ohne den Weltbezug der Kirche gedacht werden könne und das „Konzil der Kirche über die Kirche“⁶ unter die doppelte Ausrichtung *ad intra* und *ad extra* zu stellen sei. Dabei folgt das Verhältnis zur und die Stellung in der Welt nicht einfach als Konkretion oder Ableitung aus dem kirchlichen Dogma, so als müsste das Ewige bloß noch auf das Kontingente hin appliziert werden. Vielmehr gehöre „es bereits zur ‚inneren Wesensbestimmung‘ der Kirche, sich zugleich ‚ad extra‘, nach außen, zu wenden.“⁷ Und kein Geringerer als Giovanni Battista Montini verhalf der damit gefundenen Doppelperspektive in der Konzilsaula in den Rang einer konziliaren Leitidee, indem er sie unter der doppelten Frage „Quid est Ecclesia?“ und „Quid agit Ecclesia?“⁸ aufnimmt. Beide Fragen Montinis müssen als so aufeinander bezogen verstanden werden wie die Durchdringung der Perspektiven des *ad intra* und des *ad extra* bei Suenens. Mit anderen Worten: Die Identitätsfrage der Kirche entscheidet sich in ihrer Situierung in der Welt, die ‚Wesensfrage‘ der Kirche entscheidet sich in ihrer Praxis.

Der mit dem Verfassen eines entsprechenden Dokuments beauftragten gemischten Kommission war damit keine einfache Aufgabe gestellt.⁹ Deren Schwierigkeit zeigt sich exemplarisch am zu wählenden Duktus, Aufbau und Stil des Textes:¹⁰ Texte folgen, so ließe sich erstgenannte Schwierigkeit präzisieren, im Allgemeinen einer linearen Logik, die das ‚Zugleich‘ der wechselseitigen Bezogenheit der Innen- und Außenperspektive, der Identität und der Praxis nur schwer darstellen können, sodass sowohl deduktiv wie induktiv strukturierte Textentwürfe hinter der spezifischen Darstellung eines ‚Zugleich‘ immer zurückbleiben mussten.

GS begegnet diesen Schwierigkeiten in seiner verabschiedeten Gestalt einerseits mit einem klar induktiven Vorgehen, das vielfach sozialdiagnostische Elemente aufweist. Nur in der Wahrnehmung jener realen und drängenden „Zeichen der Zeit“ kann überhaupt eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt und eine Selbstbestimmung ersterer gelingen. In seinem programmatischen Rahmen aber fasst das Konzil jene ‚Welt‘ nun nicht als prinzipielles Gegenüber zur Kirche, sondern implementiert ein

6 | Karl Rahner, Das Zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung, in: Ders./Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium, Freiburg i. Br. 1966, 13–33. 24.

7 | Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft (wie Anm. 3), 194.

8 | ASCOV I/4, 291–294, zit. nach Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft (wie Anm. 3), 195, Fußn. 566.

9 | Zur Redaktionsgeschichte vgl. den Überblick in Sander, Theologischer Kommentar (wie Anm. 2), 616–691.

10 | Vgl. Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Wirkungsgeschichte, Kevelaer/Würzburg 2011, 314f.

dialogisches Verhältnis, das damit auch den argumentationslogischen Fehlschluss der Ableitung allgemeiner – hier ja sogar: ewig gültiger Wahrheiten – aus induktiv gewonnenen Aussagen obsolet macht. Die Wahrheit des Glaubens ist nicht im Gegenüber zur Welt gegeben, sondern vollzieht sich gerade in dieser:¹¹ Die Gemeinschaft der Gläubigen „erfährt [...] sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich [revera] innigst verbunden“ [GS 1; Hervorhebung JT/SW], weil sie in ihrer innersten Wirklichkeit mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden ist. Dieser oben schon so genannte „Ortswechsel“ des Glaubens folgt letztlich auf die einfache und doch so befreiende Erkenntnis, dass sich „[i]hre eigene Gemeinschaft [d. i. die Gemeinschaft der Jünger:innen Christi, JT/SW] [...] nämlich aus Menschen zusammen[setzt].“ (GS 1)

Mit dieser „Wende zur Praxis“ im Glaubensverständnis stellt sich GS in die Tradition einer religionsphilosophischen Bestimmung des Religionsbegriffs *post et secundum* Kant: Die Grundfrage religiöser Selbst- und Weltdeutung lautet „Was darf ich hoffen?“ und folgt auf die Frage „Was soll ich tun?“ Das Thema „Religion“ wird somit der praktischen Vernunft zugeordnet und auf die (ethische) Praxis bezogen. Damit geht ein epistemologisches Verständnis von Glaubensüberzeugungen und deren Geltungsansprüchen einher, das sich nicht auf deren Wahrheit oder Irrtum in theoretischer Hinsicht bezieht, sondern auf die normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit einer mit Überzeugungen verbundenen Praxis des Glaubens.¹²

Dieses kantische Verständnis von Religion und Glaube kam auch fundamentaltheologisch zum Tragen, nicht nur in der Transzendentaltheologie Rahner'scher Tradition und der mit ihr verbundenen „anthropologischen Wende“, sondern auch etwa in Edward Schillebeeckx' Hermeneutik menschlicher Erfahrungen und in dessen Orientierung an der Orthopraxis als Wahrheitskriterium des Glaubens.¹³ Mit noch expliziterer Bestimmung des Glaubens, dann als politische Praxis, hat die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz auf GS rekurriert.¹⁴ Hier trat allerdings noch eine andere Tradition neben diejenige Kants, nämlich die Konkretion der Praxis als eine geschichtliche und gesellschaftliche durch die Kritische Theorie – eine Perspektive, die im abstrakten Praxisverständnis Kants noch nicht zur Sprache gekommen war, und die ent-

11 | Vgl. dazu auch Kreuzer, *Kritische Zeitgenossenschaft* (wie Anm. 3), 229.

12 | Vgl. hierzu ausführlich Saskia Wendel, In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik, in: Dies./Martin Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg i. Br. 2020, 17–155; Julian Tappen, *Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (ratio fidei 74)*, Regensburg 2021, bes. 131–214.

13 | Vgl. besonders Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990. Vgl. zu Schillebeeckx' Rezeption von GS auch ausführlich Daniel Minch, *Eschatology and Theology of Hope: The Impact of 'Gaudium et Spes' on the Thought of Edward Schillebeeckx*, in: *The Heythrop Journal* 59 (2018), 2, 273–285 [https://doi.org/10.1111/heyj.12352].

14 | Vgl. Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973; ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1980.

sprechend auch die transzendentaltheologischen Reflexionen Rahners noch nicht entscheidend geprägt hatte. Wenn man so will, erfasste ein Hauch von einem kritisch reflektierten und entsprechend unorthodox-differenzierten historischen Materialismus nun auch die (Fundamental-)Theologie, und genau besehen wurde schon GS von diesem Hauch sacht erfasst, ohne dass sich die Konzilsväter das wohl jemals selbst eingestanden bzw. überhaupt zugestanden hätten. Aus dem sachten Hauch wurde dann in der Theologie der Befreiung ein gleichsam satter Windstoß mit deren expliziten und ohne Scheu rezipierten Bezügen auf Marx und deren Einschreibung des historischen Materialismus in die theologische Hermeneutik.¹⁵ Die Befreiungstheologie konnte sich in ihren Überlegungen zum Primat der (gesellschaftlichen) Praxis, zur Option für die Armen und zur Bestimmung der christlichen Glaubenspraxis als befreiendes und gesellschaftsveränderndes Handeln durchaus auf die gleichsam sachten Überlegungen in GS beziehen, um ihre theologische Perspektive auch in Rekursen auf lehramtliche Formulierungen legitimieren zu können. Ähnliches gilt etwa für Feministische Theologien, die sich in ihren hermeneutischen und politischen Grundanliegen auf GS beziehen konnten, etwa im – wenn auch vergleichsweise noch sehr zurückhaltenden – Bekenntnis zur Gleichheit der Geschlechter und zur Gleichstellung von Frauen und Männern.

Es war wiederum Metz, der die Hoffnungsperspektive als zentrales Charakteristikum des Glaubens prominent fundamentaltheologisch aufgriff, etwa in seinem Entwurf des Grundlagenbeschlusses „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode, der sich stellenweise wie eine aktualisierende Referenz an GS liest.¹⁶

2. Die epistemologische Bedeutung von GS als „zweite Offenbarungskonstitution“¹⁷: Gott im Solidaritätshandeln in der Welt zur Darstellung bringen

Auch wenn häufig DV als die eigentlich fundamentaltheologisch bedeutsame Konstitution des Zweiten Vatikanums betrachtet wird, so kann doch – und vielleicht sogar zukunftsweisender als DV, da im Blick auf das Offenbarungsverständnis ein Changieren zwischen kommunikationstheoretischem Neuaufbruch und Wiederholen instruktionstheoretisch-extrinsezistischer Bestimmungen vermeidend – GS als eine Konstitu-

15 | Vgl. etwa Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels, München 1983; Ignacio Ellacuría, *Teología de liberación y marxismo*, in: ders., *Escritos Teológicos 1*, San Salvador 2000, 461–497.

16 | Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung*. Ein Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit, in: Ludwig Bertsch SJ/Philipp Boonen/Rudolf Hammerschmidt/Josef Homeyer u. a. (Hg.), *Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe 1)*, Freiburg i. Br. 1976, 84–111. 86.

17 | Vgl. hierzu auch Christian Bauer, *Zeichen der Präsenz Gottes? Gaudium et spes als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils*, in: ZKTh 136 (2014), 64–79.

tion über die Offenbarung interpretiert und fundamentaltheologisch rezipiert werden. Dieser Blickwinkel auf GS wird dann möglich, wenn man Offenbarung nicht mehr primär als gnadenhafte Übermittlung „übernatürlicher“, d. h. der Vernunftferkenntnis entzogener Glaubenswahrheiten versteht und Offenbarung damit als gewissheitsverbürgende, erkenntnissichernde Quelle des Glaubens, sondern als Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in der Welt unter den Bedingungen endlicher Existenz. Hinzu kommt, die ganze Schöpfung, das Universum und die Welt im Allgemeinen wie das bewusste Dasein im Besonderen als solch ein Zur-Erscheinung-Kommen Gottes, als Bild Gottes, zu deuten: Gott kommt zur Darstellung im Hervorbringen eines Anderen, das aus Gott selbst kommt und in dem Gott sich selbst als Bild setzt, sich selbst als ein Anderes setzt. Offenbarung erhält so weniger epistemologische denn ontologische, kosmologische, anthropologische Bedeutung: Es handelt sich um den Modus der Darstellung eines Nicht-Darstellbaren, mithin negative Darstellung, um die Vergegenwärtigung des immer auch Geheimnis bleibenden Absoluten und Allgemeinen im Endlichen und Besonderen: Präsenz und Entzug Gottes zugleich, vermittelte Unmittelbarkeit.¹⁸ Die „Funktion“ dieses Zur-Erscheinung-Kommens ist eine doppelte: Zum einen liegt ihm das göttliche *Movens* des „*vult habere condiligentes*“ zugrunde: Weil Gott sich in Relation zu Anderen und Anderem setzen will, bringt Gott Anderes aus sich selbst hervor. Weil Gott sich Anderem unbedingt zuwenden will, bringt Gott sich zur Darstellung. Zum anderen ist das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes soteriologischer Natur, es geschieht „für uns Menschen und zu unserem Heil“: Vergegenwärtigt und vorweggenommen wird die Zusage eines Lebens in Fülle, das noch ausstehend erwartet und erhofft wird. So gesehen gibt Offenbarung eine Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“, jedoch nicht in Form abstrakter Glaubenswahrheiten, die im Glaubensgehorsam zustimmend anzunehmen wären, sondern im Modus performativer Akte: Im Zur-Erscheinung-Kommen Gottes wird neue Wirklichkeit gesetzt, wenn auch nur antizipatorisch und eben (noch) nicht definitiv, unhintergebar.

Vielleicht kann das biblische Exodus-Motiv das hier in Anschlag gebrachte Offenbarungsverständnis noch weiter erhellen: Das Buch Exodus ist in seiner vorliegenden Gestalt die literarisch verdichtete Erfahrung einer Befreiung und deren Deutung als Heilstat JHWHs. Aber die Erfahrungsgrundlage des Glaubens Israels, dass JHWH sich als der erweist, der in die Freiheit und ins Leben führt, ist mitnichten das singuläre, aus sich selbst heraus sprechende, selbstevidente Ereignis – etwa die Rettung am Schilfmeer –, das keine andere Interpretation erlaubt als die der göttlichen Selbstmanifestation. Vielmehr müssen sich die Israeliten mühsam in den Monaten der Wüstenerfahrungen des Alltags in das Vertrauen zu JHWH einüben, müssen ausziehen aus den

18 | Vgl. hierzu etwa Saskia Wendel, „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 89–119.

eingetübten Praktiken des Überlebens in Ägypten (vgl. etwa Ex 16,3), bis der JHWH-Glaube zur bestimmenden Praxis des Alltags geworden ist, und JHWH als dieselbe Wolke und dasselbe Feuer wie im Schilfmeer Wohnung unter den Israeliten genommen hatte (vgl. Ex 40, 34–38). So sehr das Buch Exodus eine Erfolgsgeschichte JHWHs ist, so wechselhaft sind doch die Begebenheiten und Erfahrungen Israels. Sie umfassen Erfahrungen der Unterdrückung, des Mutes, der Panik, des Außergewöhnlichen, des Alltäglichen, des Zögerns, der Skepsis und der Hoffnung, der Ekstase und der Freude und vieles mehr. Das Buch Exodus zeugt davon, dass sich in diesen Erfahrungen Israel als Bündnispartner JHWHs *erfährt* – aber diese Erfahrung ist immer schon eine *gedeutete*: Seine Hoffnung auf Leben in Freiheit und Fülle gewinnt performativ an Grund – und bleibt doch beständig noch hinter der vollen Wirklichkeit zurück (vgl. etwa Ex 17,7), indem momenthaft zur Darstellung kommt, was eschatologisch in Fülle erhofft wird. Und schließlich ist der Exodus nicht ohne Grund um die Kundgabe der Gebote und die darauf folgende Explikation der sozialen und kultischen Regeln herum komponiert,¹⁹ manifestiert sich doch hier konzentriert der innere Zusammenhang religiöser Hoffnung und ethischer Praxis, den auch die Pastoralkonstitution wieder neu hervorhebt.

Dort kommt ein solcherart akzentuiertes Offenbarungsverständnis insofern zum Tragen, als das Geschehen göttlichen Zur-Erscheinung-Kommens in eins fällt mit Begebenheiten und Personen, die sich in der Welt, in Geschichte und Gesellschaft, ereignen bzw. darin ihr Leben vollziehen. Das bedeutet, dass auch das Handeln und Wirken dieser Personen sowie der Gemeinschaften, Organisationsformen und Institutionen, die sie ausbilden, individuelle wie kollektive Praxis also, prinzipiell als möglicher Modus göttlicher Offenbarung verstanden werden kann, und hierin vor allem die ethische, diakonische, politische Praxis, vorausgesetzt, sie entspricht der Bestimmung des Gehalts göttlicher Offenbarung als Gottes unbedingte Zuwendung. Nur so lässt sich ja auch eine konkrete geschichtliche Person mit dem Namen Jesus von Nazareth als solch ein Offenbarungsgeschehen begreifen, ohne auf miraculös-spekulative Vorannahmen hinsichtlich dieses Geschehen-Könnens zurückgreifen zu müssen. Vor diesem Hintergrund kann auch die Glaubenspraxis der Christ:innen im skizzierten Sinne als Gott und Gottes unbedingte Zuwendung darstellendes Handeln begriffen werden, als performative Praxis, die unter den Bedingungen endlicher Existenz ein Heilsversprechen zur Erscheinung bringt, das jeglicher Kreatur wie dem ganzen Universum bleibend zugesagt ist, auf dass Gott Alles in allem und Schöpfung vollkommen werde.²⁰

19 | Vgl. Peter Weimar/Erich Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgarter Bibelstudien 75), Stuttgart 1975, 11–15. Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2004, 37 spricht vom Sinai-Ereignis gar als „Kristallisationspunkt des ‚Exodus‘“.

20 | Vgl. zu diesem Verständnis von Offenbarung auch Schillebeeckx, Menschen (wie Anm. 13).

3. Notwendige Aktualisierung: „Freude und Hoffnung“ unter gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen praxeologisch gedacht

GS in der skizzierten Hinsicht als primäres fundamentaltheologisches Bezugsdokument des Konzils herauszuheben, fordert beständige Aktualisierungen in Empirie und Theorie. Denn zum einen wandeln sich die Anlässe und Bezüge für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen in der Welt von heute“, sodass eine politisch-gesellschaftliche Wachheit für die drängenden Themen und „Zeichen der Zeit“ (GS 4) für die Theologie unabdingbar ist, zum anderen ist zur theologischen Verantwortung christlicher Glaubenspraxis der Bezug auf jene wissenschaftlichen Paradigmen zu suchen, die auch interdisziplinäre Anschlussfähigkeit und transdisziplinäre Verstehbarkeit sichern. Im Folgenden wollen wir den letztgenannten Aspekt verdeutlichen.

Der auf die kantische Wende zurückbezogene, im Entstehen der Pastoralkonstitution nachvollzogene und im Ergebnis rekonstruierte „Ortswechsel“ des Glaubens in die alltägliche Praxis von Menschen hinein ist im theologisch-modellierenden Nachvollzug einigermaßen anspruchsvoll, stößt er sich doch von einem klassischen Glaubensbegriff entscheidend ab. Die Vorrangstellung des Praktischen im Glauben erfordert daher eine Neukonfigurierung des Glaubensbegriffs, insinuiert doch die alltags-sprachliche Verwendung des Verbs „glauben“ hartnäckig eine epistemische Dimension in theoretischer Hinsicht, die nach dem Gesagten ihre bestimmende Stellung verliert. Mit dem von uns präferierten Verständnis religiösen und näherhin christlichen Glaubens als einer „Praxis in Geschichte und Gesellschaft“ (Metz) ist also dringend das Verhältnis von (praktischen) Überzeugungen und überzeugter Praxis zu klären.²¹ Diesem Desiderat kann unter Zuhilfenahme jener praxeologischen Theorieansätze begegnet werden, die nach dem spätestens seit Theodore Schatzki so bezeichneten „Practice Turn“ den Praxisbegriff in Form einer sozialontologischen Basiskategorie konzipieren. Schatzki fasst praxistheoretische Ansätze wie folgt zusammen: „In social theory [...] practice approaches promulgate a distinct social ontology: the social is a field of embodied, materially interwoven practices centrally organized around shared practical understandings.“²² Wenn nun, GS folgend, der christliche Glaube zuinnerst verwoben ist mit der Geschichte der Menschheitsfamilie, jener gar nur vom Handeln in und mit Gesellschaft zu erschließen ist, dann scheint sich der Bezug auf praxeologische Theorieansätze tatsächlich nahezulegen, beginnen doch auch diese die theoretischen

21 | Damit lösen wir auch den Bezug auf die in Abschnitt 1 benannte Schwierigkeit („handfestes theologietheoretisches Problem“) ein, vor die sich die gemischte Kommission gestellt sah, deren Aufgabe darin bestand, die von Montini aufeinander bezogenen Fragen nach der Identität und dem Handeln der Kirche in Form einer Konstitution zu beantworten.

22 | Theodore R. Schatzki, Introduction, in: ders./Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London/New York 2001, 10–23. 12.

sche Erschließung des Sozialen ‚von unten‘ mit der Rekonstruktion von Alltagspraktiken.²³ Drei Aspekte eines solchen Bezugs sollen im Folgenden skizziert werden:²⁴

- (1) Ein praxeologisches Verständnis christlichen Glaubens eröffnet ein tieferes Verständnis dafür, was es heißt, diesen Glauben als „Praxis der Nachfolge Jesu“²⁵ zu verstehen. Praktiken erschließen sich nämlich über die ihnen eigene implizite Normativität, die freilich von deren Rechtfertigung unterschieden werden muss. In der Praxis setzen Handelnde ihr Know-how über die regelgerechte Ausführung der Handlung um, orientieren sich darin (implizit) an den der Praxis eigenen Exzellenzkriterien und erlauben damit, ihre Handlung als Exemplar einer Praxis zu identifizieren.²⁶ Eine Praxis, verstanden als individuierbare Handlung, instantiiert also ein Muster, indem sie sich regelhaft an diesem orientiert und es praktisch verwirklicht. Zudem vollziehen sich Praktiken stets in gewisser Regelmäßigkeit. Jener Fluss gleichartiger Handlungen ermöglicht und reglementiert das Tun einer bestimmten Praxis, indem er über die Verwirklichung gleichartiger Praktiken eine Struktur in die soziale Welt schneidet und feste Grenzen der sozialen Topologie setzt. Mit anderen Worten: Praktiken sind auf Vorläuferpraktiken angewiesen, die sie zwar variieren und an denen sie sich abarbeiten und zu denen sie sich verhalten können, die aber auch die Intelligibilität ihres Tuns (für eine bestimmte Anerkennungsgemeinschaft) sicherstellen. Ob eine bestimmte Praxis getan werden *sollte*, ob sie gut, angemessen, richtig, berechtigt oder zielführend ist, ist damit noch gar nicht entschieden.²⁷ Christinnen und Christen identifizieren nun die Praxis Jesu als eine Vorläuferpraxis, die sie sich (idealiter) in ihrem Handeln performativ zur Regel machen. *Sie steigen mit der Taufe in diesen Fluss ein*. Sie entscheiden sich dafür, das im Evangelium bezeugte Handeln Jesu als Geschehen der Gottesherrschaft anzuerkennen und bestätigen damit das Mühen um die Subjektwerdung aller, die sie in ihrer regelmäßigen Praxis fortlaufend und normativ orientiert. Als christlich ist demnach jene Praxis zu bestimmen, für die die Praxis Jesu selbst – freilich unter der Berücksichtigung sich radikal wandelnder Kontexte! – normativen Charakter hat. In ihrem regelmäßigen Tun behaupten Christ:innen die Geltung der Regelmäßig-

23 | Für eine erste Übersicht vgl. Andreas Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003) 4, 282–301. Theologische Anknüpfungen ereignen sich derzeit vor allem noch in der Praktischen Theologie. Vgl. etwa Michael Schüßler, Praktische Theologie und relationale Praxistheorien, in: ZPTh 43 (2023), 2 [im Erscheinen].

24 | Vgl. dazu ausführlich auch Julian Tappen, Als ob. Religiöse Hoffnung als Reservoir revolutionärer Praxis, in: Max Stange/Rasmus Wittekind/Marvin Neubauer/Magnus Schlette (Hg.): Jenseits der Ordnung. Transzendenzbezüge im Politischen (Religion und Aufklärung), Tübingen 2024 [im Erscheinen].

25 | Saskia Wendel, Theologie – Rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, in: Martin Breul/Klaus Viertbauer (Hg.), Der Glaube und seine Gründe, Tübingen 2022, 159–183.

26 | Vgl. dazu Eva von Redecker, Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt a. M. 2018, 53–100.

27 | Ein praxeologischer Ansatz des Glaubens – das wird hier sichtbar – ist also nicht in erster Linie als ein Begründungsparadigma zu verstehen, sondern schafft allererst ein genaueres Verständnis religiösen Glaubens als Praxis.

keit der Praxis Jesu und vollziehen damit die „geschichtliche Bleibendheit Christi“²⁸ in Gegenwart und Gesellschaft, die sich – noch einmal sei das hier betont – unter den allgemeinen und üblichen Kriterien eine jede Praxis rechtfertigen können muss.

- (2) Praktiken im Allgemeinen, und auch diejenige Praxis, die sich als Nachfolgepraxis Jesu versteht, stehen nun nicht solitär, sondern sind eingebettet in Praxiszusammenhänge, die sich wechselseitig orientieren, normieren und stabilisieren. Sie ballen sich zu Institutionen zusammen, verdichten sich zu Habitus, die soziale Felder strukturieren und werden gelebt als geteilte Lebensformen. Anhand des Begriffs der Lebensform, wie er im Anschluss an Rahel Jaeggi gefasst werden kann, lässt sich dann auch der Zusammenhang von Praktiken und Überzeugungen klären. Unter einer Lebensform versteht Jaeggi „kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, ‚Ordnungen menschlicher Koexistenz‘, die ein ‚Ensemble von Praktiken und Orientierungen‘, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen umfassen.“²⁹ Zusammengehalten wird das ‚Ensemble‘ der Einzelpraktiken nun durch Interpretationen und vor allem Interpretationsschemata, die „mich bestimmte Praktiken als solche verstehen [lassen ...]. Sie geben – normativ vorschreibend – an, wie diese auszuüben sind und welche Praktiken dazugehören, damit sie diesen Sinn treffen.“³⁰ Daraus folgt: Praktiken und Überzeugungen sind über das ‚Verständnis als‘ zusammengebunden. Ohne Interpretationen und die sie tragenden Überzeugungen sind Praktiken bloße Änderungen in der physikalischen Welt, aber noch keine Praxis. Ohne Praxis aber bleiben Überzeugungen im Reich der Ideen, verlieren den konkreten Ort ihrer Realisation. Diese Bezogenheit kommt auch in der berühmt gewordenen Definition christlichen Glaubens bei Johann Baptist Metz zum Ausdruck: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung [...]“³¹ Zunächst *identifiziert* Metz hier christlichen Glauben mit einer Praxis. Sie folgt nicht auf eine epistemische Einstellung, die man dann ‚glauben im engeren Sinne‘ nennen müsste. Christlicher Glaube *ist* eine Praxis. Und weil man hinzufügen müsste, dass dieser Glaube natürlich keine Einzelpraxis ist (wie etwa das Klavierspielen), sondern ein Praxiszusammenhang, ein Ensemble von Praktiken, ließe sich dieser Zusammenhang auch als Lebensform fassen. Eine religiöse Lebensform zu leben ist demnach eine Form, „[i]n praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes [zu] deuten“³². Ihren speziellen Sinn *als* die Praxis der Nachfolge Jesu ge-

28 | Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *ders.*, Sämtliche Werke (Hg. Karl-Rahner-Stiftung 26), Freiburg i. Br. 1999, 1–442. 306.

29 | Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin 2020, 20f.

30 | Ebd., 107.

31 | Metz, Glaube (wie Anm. 14), 70.

32 | Wendel, Hinsicht (wie Anm. 12).

winnt der Glaube aber in der Formation durch eine bestimmte Interpretation: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis [...], die sich versteht als solidarische Hoffnung [...]“ Die religiösen Überzeugungen formieren und konstituieren also den Zusammenhang der Praxis der Nachfolge Jesu, indem sie ihn *als Hoffnung* auszeichnen.

- (3) Die politische Dimension dieser Hoffnung wird in GS überaus deutlich, wenn gleich die Konstitution unter geänderten ökologischen, politischen, kulturellen und anderen Rahmenbedingungen einer Aktualisierung bedarf. Die praxeologische Herangehensweise mit ihrem Interesse für die Alltagspraktiken von Menschen darf in dieser Hinsicht nicht zu dem Fehlschluss verleiten, dass eine praxistheoretische Bestimmung des Glaubensbegriffs diesen entpolitisierte. Denn zum einen hebt auch der Begriff der Lebensform etwa in erster Linie auf die (V)er(un)möglichkeitsbedingungen bestimmter Praxiszusammenhänge ab,³³ zum anderen gehört es gleichsam zu den definierenden Regeln christlicher Praxis selbst, immer schon über sich hinaus zu sein, zielt sie doch als solidarische Praxis auf das Subjektsein *aller* vor Gott.

4. Schluss

Unsere These, dass GS auch eine fundamentaltheologische Konstitution sei, ja erster konziliarer Bezugspunkt fundamentaltheologischer Reflexion, hängt naturgemäß entscheidend an der Aufgabenbeschreibung jener Fachdisziplin. Im vorliegenden Beitrag haben wir daher sowohl gezeigt, dass ein spezifisches Verständnis der Fundamentaltheologie als Rechenschaft von einer praktischen und solidarischen Hoffnung in GS gründen kann, als auch umgekehrt, dass die Pastoral Konstitution ein solches Fachprofil nahelegt. Den in GS vollzogenen Ortswechsel des Glaubens in die praktisch-pastorale Ebene, die Praktiken der Menschen von heute hinein, gilt es fundamentaltheologisch aufzunehmen und mitzuvollziehen, was durch entsprechende praxeologische Bestimmungen von Offenbarung und Glauben gelingen kann. Die Hoffnung, die christlichen Glauben als eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft konstituiert, ist dann zu verstehen als eine solidarische Hoffnung, die die Erfahrungen des Lebens („Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“) und seine Bedingungen („der Schauplatz der Geschichte“), „besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (alle GS 1) zum Gegenstand hat – gewissermaßen bis in den Tod. Diese solidarische Hoffnung ist, insofern sie sich in die Tradition der Praxis des Jesus von Nazareth stellt, die Praxis der Gottesherrschaft, auf deren endgültigen Anbruch sie darin vertrauend setzt.

33 | Jaeggi nennt dies den „Bezugsrahmen“ von Praktiken, vgl. Jaeggi, Kritik (wie Anm. 29), 26.

BERNHARD SVEN ANUTH/JOHANNA RAHNER

Dei Verbum: „Alles beim Alten“, „Durchbruch“ oder „fauler Kompromiss“?

Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums in kanonistischer und dogmatischer Sicht

Zusammenfassung

Mit der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* ist dem Zweiten Vatikanischum nach herrschender theologischer Meinung der „Durchbruch“ zu einem neuen Offenbarungsverständnis gelungen, weg von einem satzhaften Verständnis geoffenbarter Wahrheiten hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes. Die amtliche Rezeption dieses konziliaren Neuansatzes im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 wie auch im Weltkatechismus bleibt allerdings spürbar hinter den durch *Dei verbum* geweckten theologischen Erwartungen zurück. Vor diesem Hintergrund wirft der Beitrag in zwei Schritten zunächst einen kanonistischen und danach einen dogmatischen Blick auf die Offenbarungskonstitution sowie ihre nachkonziliare (Nicht-)Rezeption und versucht jeweils eine Einordnung.

Abstract

According to the prevailing theological opinion, the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution *Dei verbum* achieved a "breakthrough" towards a new understanding of revelation. Vatican II is thus said to have abandoned the previous propositional understanding of revealed truths in favour of an understanding of revelation as a process of God's self-communication. However, the official reception of this new conciliar approach in the 1983 Code of Canon Law and in the Catechism of the Catholic Church falls noticeably short of the theological expectations raised by *Dei verbum*. Against this background, the article examines *Dei verbum* and its post-conciliar (non-)reception, first from a canonical and then from a dogmatic perspective, and attempts to categorise the insights gained in each case.

Schlüsselwörter/Keywords

Auslegung; Dogmatik; Hermeneutik; Kirchenrecht; Offenbarung; Zweites Vatikanum
Canon law; dogmatics; hermeneutics; interpretation; revelation; Vatican II

Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums in kanonistischer Sicht (Bernhard Sven Anuth)

Der frühere Bonner Fundamentaltheologe, Hans Waldenfels, bei dem ich in den 1990er-Jahren studiert habe, hat schon 1982 geschrieben und uns im Studium entsprechend beigebracht, es sei „ein Gemeinplatz heutiger christlicher Theologie, festzustellen: Die Offenbarung Gottes besteht in der radikalen und totalen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus“; diese Formel sei „gedeckt durch einen weitreichenden Konsens unter den Theologen der christlichen Kirchen wie auch durch die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils.“¹ Ganz ähnlich habe ich als Student bei dem damaligen Mainzer Dogmatiker Theodor Schneider gelesen und für meine Bonner Prüfungen gelernt: In *Dei Verbum* (DV), der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung, habe die von der Kritik der Aufklärung angestoßene „grundsätzliche Neubesinnung“ der katholischen Kirche bezüglich ihres Offenbarungsverständnisses einen „repräsentativen Ausdruck gefunden“; diese Neubesinnung habe „vor allem den eigentlichen Inhalt von Offenbarung Gottes wieder ins Zentrum“ gerückt und damit das katholische Offenbarungsverständnis „aus der Sackgasse der vermeintlichen Zeitlosigkeit und Überzeitlichkeit der Heilswahrheit“ herausgeführt, in die es das so genannte „instruktionstheoretische Modell trotz (oder gerade wegen) seiner nochmaligen Bekräftigung durch das Erste Vatikanische Konzil von 1870 hineinmanövriert“ hatte.² – Parallel zu diesen und weiteren ähnlichen Auskünften aus der Systematischen Theologie musste ich dann aber im Kirchenrecht bei Norbert Lüdecke lesen und lernen, das Zweite Vatikanum habe in *Dei Verbum* tatsächlich nur einen ambivalenten Fortschritt gebracht: Das dort neu formulierte Offenbarungsverständnis sei nämlich „eher [...] eine deutliche Zielangabe als [...] eine Überschreitung der Ziellinie“, weil sich die „ältere Lehrtradition [...] ebenfalls im Dokument niedergeschlagen“ und „sich das alte Konzept an anderen Stellen der Konstitution – v. a. im zweiten Kapitel – und in anderen Konzilsdokumenten Geltung mit verengen-

JOHANNA RAHNER, geb. 1962, Dr. theol. habil., Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Direktorin des dortigen Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung

BERNHARD SVEN ANUTH, geb. 1973, Dr. theol. habil. Lic. iur. can., ist Universitätsprofessor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

1 | Hans Waldenfels, Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen, in: Walter Strolz/Shizuteru Ueda (Hg.), Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (Weltgespräch der Religionen: Schriftenreihe zur großen Ökumene 8), Freiburg i. Br. 1982, 13–32, 13.

2 | Theodor Schneider, Selbstmitteilung Gottes und Lehramt der Kirche, in: Bernd Jochen Hilberath/Christopher Linden (Hg.), Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis, Josef Schmitz zum 65. Geburtstag, Düsseldorf 1990, 35–67, 40.

der Rückwirkung auf den Neuansatz“ verschafft hat.³ Konziliar sei es insofern „bei einem letztlich ‚unversöhnten Kompromiß‘“ geblieben, was nicht nur Auslegungsprobleme schaffe, sondern es vor allem dem nachkonziliaren päpstlichen Lehramt ermöglicht habe, *Dei Verbum* diesbezüglich selektiv zu rezipieren.⁴

Und genau dies, so muss ich heute aus kirchenrechtlicher Sicht selbst konstatieren, hat Papst Johannes Paul II. in dem von ihm 1983 in Kraft gesetzten kirchlichen Gesetzbuch, dem *Codex Iuris Canonici* (CIC), getan: Er hat darin nicht nur das kanonische Lehrrecht zu einem eigenen Buch aufgewertet und in dessen einleitenden Grundnormen die Zuständigkeit und Kompetenz des kirchlichen Lehramts gegen Anfragen aus der nachkonziliaren Theologie bekräftigt⁵, sondern auch die allgemeine Gehorsamspflicht der Gläubigen (c. 212 § 1 CIC) abhängig vom Verbindlichkeitsgrad einer amtlich vorgelegten Lehre zu differenzierten und strafbewehrten Rechtspflichten ausgestaltet: Allein dem kirchlichen Lehramt (*magisterium*) kommt es demnach zu, die in Schrift oder Tradition überlieferte Offenbarung verbindlich auszulegen (c. 747 § 1 CIC; DV 10), das natürliche Sittengesetz zu erkennen und zu interpretieren, „die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“ (c. 747 § 2 CIC). Die lehramtliche Autorität gilt dabei als Aspekt der kirchlichen Jurisdiktions- bzw. Leitungsgewalt und fordert von den Gläubigen insofern nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich Gehorsam: Bei definitiven, das heißt unfehlbaren Offenbarungslehren verlangt das Kirchenrecht Glaubensgehorsam als unwiderrufliche Zustimmung auf göttliche Autorität hin; was solchen Lehren entgegensteht, müssen Katholik:innen meiden (c. 750 § 1 CIC). Definitive Lehren, die selbst nicht in der Offenbarung enthalten sind, nach lehramtlichem Urteil aber in einem engem Zusammenhang mit ihr stehen und als unfehlbar vorgelegt werden, sind mit einem ebenfalls unwiderruflichen, wenngleich nur kirchlich geforderten Gehorsam „fest anzunehmen und zu bewahren“ (c. 750 § 2 CIC).⁶ Dies gilt zum Beispiel für die kirchlichen Lehren über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen, die Unerlaubtheit der Euthanasie oder die Unrechtmäßigkeit der Prostitution.⁷ Gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren des authentischen Lehramts, etwa über die sitt-

3 | Vgl. Norbert Lüdecke, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 28), Würzburg 1997, 149.

4 | Vgl. ebd., 150.

5 | Vgl. ausführlich schon ebd., 134–195.

6 | Vgl. dazu auch Peter Hünermann, Die Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion, in: *Cristianesimo nella storia* 21 (2000), 71–101.

7 | Vgl. hierzu sowie für weitere Beispiele: *Kongregation für die Glaubenslehre*, Nota doctrinalis zur Schlussformel der *Professio fidei*, 29.06.1998, in: *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998), 544–551, Nr. 11.

liche Beurteilung der Homosexualität oder der Empfängnisverhütung⁸, sind die Gläubigen zu religiös begründetem Gehorsam des Verstandes und des Willens verpflichtet (cc. 752f. CIC), das heißt zu äußerer Befolgung und intellektueller Zustimmung sowie Aneignung der jeweiligen Lehre.⁹ Alles, was solchen Lehren nicht entspricht, müssen Katholik:innen meiden (c. 752 CIC). Als maximale Abweichung von nicht-unfehlbaren Lehren sowohl des universal- wie auch des partikularkirchlichen Lehramts¹⁰ und nur in begründeten Ausnahmefällen ist ein gehorsames Schweigen zulässig.¹¹ Dieses *silen-*

8 | Für nicht-unfehlbare Lehren nennt die *Kongregation für die Glaubenslehre*, Nota doctrinalis (wie Anm. 7), Nr. 11 keine Beispiele, sondern verweist allgemein auf jene Lehren, „die vom authentischen ordentlichen Lehramt in nicht endgültiger Weise vorgelegt werden und einen differenzierten Grad der Zustimmung erfordern entsprechend der kundgetanen Auffassung und Absicht, die sich vornehmlich aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise erkennen läßt.“ Für die kirchliche Lehre über das ausnahmslose sittliche Verbot der Empfängnisverhütung steht allerdings durch Papst Johannes Paul II. seit 1997 die öffentliche Qualifizierung als „unfehlbar“ im Raum. Vgl. hierzu ausführlich Norbert Lüdecke, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Dominicus M. Meier OSB/Peter Platen/Heinrich J. F. Reinhardt/Frank Sanders (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 55), Essen 2008, 357–412, 399–407. Zuletzt hat Papst Benedikt XVI., Ansprache vom 10.05.2008 an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses der Päpstlichen Lateranuniversität anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika „*Humanae vitae*“, in: *L'Osservatore Romano* 148 (2008), Nr. 110 vom 11.05.2008, 1, betont, die in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ Papst Pauls VI. zum Ausdruck gebrachte Wahrheit könne sich nicht ändern: „Quanto era vero ieri, rimane vero anche oggi. La verità espressa nell' *Humanae vitae* non muta“ (Hervorhebung im Original).

9 | Vgl. die entsprechenden Erläuterungen der *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion „*Donum veritatis*“ über die kirchliche Berufung des Theologen, 24.05.1990, in: *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), 1550–1570 (dt.: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 98), Nr. 23–41. Nach Lüdecke, *Grundnormen* (wie Anm. 3), 328, wird demnach grundsätzlich „erwartet, daß ein eventueller Mangel an Einsicht in die inneren Gründe einer nicht-definitiven Lehre mit Hilfe eines Willensaktes überbrückt und auf diese Weise doch in eine innere Zustimmung überführt wird. Möglich ist dies nur in einem Gehorsam aus religiöser Motivation, die in der Anerkennung der kirchlichen Autorität besteht.“ Vgl. entsprechend und mit Verweis auf Lüdecke auch Sabine Demel, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 2022, 308: „Deshalb müssen jene, die inhaltliche Schwierigkeiten mit einer nicht definitiv vorgelegten Lehre gemäß cc. 752f. haben, dennoch diese Lehre annehmen und befolgen, und zwar nicht nur äußerlich durch eine Beugung des Willens, sondern auch innerlich durch eine zustimmende Aneignung“, also einen Gehorsam leisten, „der das eigene Urteil dem Urteil der kirchlichen Autorität unterwirft.“ Zur Entwicklung dieser spezifischen Zustimmungspflicht vgl. etwa Hans J. Kothuis, *The Response of the Christian Faithful to the Non-infallible Magisterium. A Canonical Investigation from the Times of Pius IX until the Revised Code of Canon Law*, Rom 1988, bes. 182–375; Lüdecke, *Grundnormen* (wie Anm. 3), 310–328; Justin M. Wachs, *Obsequium in the church. Sacred tradition, Second Vatican Council, 1983 Code, and sacred liturgy* (Collection Gratianus. Section Monographs), Montréal 2014, 72–118 und 134–155.

10 | Vgl. Lüdecke, *Grundnormen* (wie Anm. 3), 364–368; Wachs, *Obsequium* (wie Anm. 9), 156.

11 | Vgl. Manfred Heim, *Obsequium religiosum intellectus et voluntatis*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 42 (1991), 359–370, 370; Hubert Wolf, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramts, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (Quaestiones disputatae 239), Freiburg i. Br. 2010, 236–259, 256. Zur Konturierung des *silentium obsequiosum* vgl. Lüdecke, *Grundnormen* (wie Anm. 3), 320–332 und 485–490 sowie in Anwendung auf Theolog:innen ausdrücklich *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion „*Donum veritatis*“ (Anm. 12), Nr. 31: Es könne vorkommen, dass Schwierigkeiten bei der Annahme einer kirchlichen Lehre auch „nach Abschluß einer ernsthaften Prüfung in der Bereitschaft, ohne inneren Widerstand gegen den Spruch des Lehramtes zu hören,“ weiter bestehen bleiben, „weil dem Theologen die Gegengründe zu überwiegen scheinen.“ Dann müsse er „angesichts einer Zustimmung, die er nicht geben kann, bereit bleiben, die Frage gründlicher zu studieren.“ Dabei ge-

tium obsequiosum soll „die Nicht-Zustimmung nicht über den privaten Bereich hinaus erkennbar werden [...] lassen.“¹² Ein öffentlicher Dissens hingegen verstieße gegen die kirchenrechtliche Gehorsamspflicht nach cc. 752f. CIC.¹³

Insbesondere die Gehorsamspflicht gegenüber Lehren des nicht-unfehlbaren universalkirchlichen Lehramts und ihre strafrechtliche Sanktionierung¹⁴ wurden und werden theologisch und kanonistisch seit langem kritisiert: Die durch den CIC/1983 geschaffene Rechtslage sei „jedenfalls mit Rücksicht auf die Wissenschaftsfreiheit der Theologie, die Respektierung der Gewissensüberzeugung und im Hinblick auf die Bildung eines *sensus fidelium* in der Kirche mehr als problematisch“; das Kirchenrecht täte gut daran, „keinen rechtlich sanktionierten Gehorsamsanspruch aufzustellen, der den Eindruck erweckt, als sei Glaubensgehorsam und Rechtgläubigkeit mit der Zustimmung zu einem abstrakten Lehrsystem gleichzusetzen.“¹⁵ Trotz solcher, bereits in den 1980er-Jahren geäußerten Kritik diente die seither einzig nennenswerte Änderung des kanonischen Lehrrechts dazu, eine gesetzliche Sanktionslücke bei den Gehorsamsforderungen zu schließen: Papst Johannes Paul II. hat 1998 mit der Einfügung von c. 750 § 2 in den CIC¹⁶ wohl nicht zuletzt darauf reagiert, dass die von ihm 1994 aus

steht die Kongregation zu, eine solche Situation könne für „eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, [...] gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt.“

12 | Lüdecke, Grundnormen (wie Anm. 3), 330.

13 | Vgl. Eloy Tejero, [Kommentar zu c. 752], in: Ángel Marzoa/Jorge Miras/Rafael Rodríguez-Ocaña (Hg.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Prepared under the Responsibility of the Martín de Azpilcueta Institute, Faculty of Canon Law, University of Navarre. Vol. III/1, Montreal-Chicago 2004, 39–42, 42. Es ist daher nach Wachs, *Obsequium* (wie Anm. 9), 24 „insufficient, if not erroneous, to translate *obsequium* as ‚respect‘ or ‚reverence‘.“

14 | Vgl. c. 1371 Nr. 1 CIC/1983. Papst Franziskus hat das Strafrecht der lateinischen Kirche 2021 revidiert, um es als reguläres Instrument kirchlicher Pastoral für die Bischöfe leichter handhabbar zu machen (vgl. *Papst Franziskus*, Apostolische Konstitution „*Pascite Gregem Dei*“, 23.05.2021, in: *L'Osservatore Romano* 161 [2021], Nr. 122 v. 01.06.2021, 2f., 2). Für einen diesbezüglichen Überblick vgl. etwa Georg Bier, *Mangelnde Sensibilität. Das neue kirchliche Strafrecht*, in: *Herder-Korrespondenz* 76 (2022), Nr. 1, 39–42 oder Wilhelm Rees, *Die einzelnen Straftaten und die für sie vorgesehenen Strafen. Ergänzungen und Veränderungen in Teil II des revidierten Buchs VI des Codex Iuris Canonici*, in: Thomas Neumann/Peter Platen/Thomas Schüller (Hg.), *Nulla est caritas sine iustitia*. Festschrift für Klaus Lüdicke zum 80. Geburtstag (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 82), Essen 2023, 265–299. Bei den lehrrechtlich einschlägigen Strafnormen hat Papst Franziskus dabei nicht nur c. 1364 § 1 CIC bestätigt (automatische Exkommunikation bei Apostasie, Häresie oder Schisma i.S.v. c. 751 CIC), sondern kennt auch den qualifizierten Ungehorsam gegenüber Lehren nach c. 750 § 2 und c. 752 CIC weiterhin ausdrücklich als Straftat (c. 1365 CIC/2021).

15 | Helmut Pree, *Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen*, in: Winfried Schulz (Hg.), *Recht als Heilsdienst*. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, Paderborn 1989, 42–85, 81. Vgl. zustimmend Dagmar Steuer-Flieser, „Grundrechte“ im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit (Nomos-Universitätschriften, Recht 313), Baden-Baden 1999, 171f. Anm. 244.

16 | Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, *Motu proprio* „*Ad tuendam fidem*“, 18.05.1998, in: *Acta Apostolicae Sedis* 90 (1998), 457–461 sowie dazu etwa Bruno Primetshofer, „*Assensus*“ und „*Dissensus*“. Überlegungen zur apostolischen Konstitution „*Ad tuendam fidem*“, in: Antoni Dębiński/Elżbieta Szczot (Hg.), *Plenitudo legis dilectio*. Księga pamiątkowa dedykowana prof.dr.hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin, Lublin 2000, 573–593, 573–576 oder Norbert Lüdecke, *Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive*. Eine Nachlese, in: Wolfgang

amtlicher Sicht offenkundig gemachte Unfehlbarkeit der Unmöglichkeit einer Priesterweihe von Frauen¹⁷ theologisch weiterhin bestritten wurde.¹⁸

Weder Papst Johannes Paul II. noch seine Nachfolger haben die seit 1983 wiederholt und mit Nachdruck vorgetragene Kritik aus Theologie und Kanonistik erkennbar zum Anlass genommen, das Konzept des kodikarischen Lehrrechts und das ihm zu Grunde liegende (Selbst-)Verständnis des kirchlichen Lehramts in seiner Verantwortung für die Bewahrung, Erforschung sowie treue Verkündigung und Auslegung der Offenbarung als dem der Kirche anvertrauten *depositum fidei* (c. 747 § 1 CIC; vgl. DV 10) zu hinterfragen, geschweige denn zu revidieren. Das geltende Kirchenrecht geht daher letztlich bis heute von dem im 19. Jahrhundert entwickelten, statischen Offenbarungs- und Glaubensverständnis aus¹⁹ und beansprucht vor diesem Hintergrund für das kirchliche Lehramt, die Zustimmung zu als verbindlich markierten Lehraussagen in Sachen des Glaubens- und/oder der Sitten rechtlich mit dem Anspruch auf Gehorsam befehlen zu können. Im Weltkatechismus (KKK)²⁰ hat Papst Johannes Paul II. diese amtliche Lesart von *Dei verbum* ausdrücklich bekräftigt: Schließlich sei die Aufgabe, „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, [...] allein dem lebendigen Lehramt der Kirche – das heißt den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, dem Bischof von Rom –, anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (DV 10)“ (KKK 85). Er betont im Katechismus zudem mit erneut wörtlichem Zitat aus *Dei verbum*, das Lehramt diene dem Wort Gottes, „indem es nur lehrt, was überliefert ist, da es ja dieses [Wort Gottes] nach göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes ehrfürchtig hört, heilig bewahrt und treu erklärt und all das, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Erbe

Bock/Wolfgang Lienemann (Hg.), Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47), Heidelberg 2000, 41–119, 111.

- 17 | Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ v. 22.05.1994, in: AAS 86 (1994), 545–548 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, 1995, 4–7), Nr. 4.
- 18 | Die theologische Diskussion um die lehramtliche Verbindlichkeit der Lehre von der Unmöglichkeit einer Priesterweihe von Frauen hat auch die Codexänderung von 1998 nicht beenden können: Angesichts der fortgesetzten Infragestellung ihrer Verbindlichkeit hat der damalige Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre die amtliche Position 2018 noch einmal bekräftigt: Es erfülle ihn „mit großer Sorge, dass in einigen Ländern Stimmen zu hören sind, die den endgültigen Charakter der genannten Lehre wieder in Zweifel ziehen. [...] Das Ausstreuen solcher Zweifel“ wecke „große Verwirrung unter den Gläubigen, und zwar nicht nur bezüglich des Weihesakraments, das zur göttlichen Verfassung der Kirche gehört, sondern auch bezüglich des ordentlichen Lehramts, das die katholische Lehre unfehlbar vorlegen kann“ (Luis Ladaria, Zeichen Christi, des Bräutigams. Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von *Ordinatio sacerdotalis*, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 48 [2018] Nr. 23/24 v. 08.06.2018, 7). Vgl. für Kritik an der lehramtlich beanspruchten Unfehlbarkeit besagter Lehre etwa Johanna Rahner, Eine Frage der Theologie. Wie definitiv ist das Verbot der Frauenordination?, in: Herder-Korrespondenz 71 (2017), Nr. 8, 48–51, oder Michael Seewald, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018, 48–50.
- 19 | Vgl. Lüdecke, Grundnormen (wie Anm. 3), 146–156.
- 20 | Vgl. *Ecclesia Catholica*, Catechismus Catholicae Ecclesiae. Typica editio, Vatikanstadt 1997, dt.: Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, korrigierter Nachdruck der Ausgabe von 2003, München u. a. 2005.

des Glaubens schöpft (DV 10)“ (KKK 86). Man kann sowohl die im nachkonziliaren päpstlichen Lehramt selektive Rezeption von *Dei verbum* und/oder auch die vor allem im Pontifikat Johannes Pauls II. vorangetriebene „Verrechtlichung der Glaubenslehre“²¹ theologisch bedauern. Die amtliche Position zu ignorieren und einfach das Gegenteil zu behaupten²², ändert aber weder die geltende Lehre noch das geltende Recht. Wo Reformimpulse oder -ansätze des Zweiten Vatikanums kirchenrechtlich nicht oder nach subjektiven Maßstäben unzureichend umgesetzt wurden, sollte dies als gesetzgeberische Entscheidung wahr- und ernstgenommen werden, denn: „Wer sich mit Kirchenrecht befasst, lernt die Kirche kennen“²³, und zwar so, wie das kirchliche Lehramt sie versteht und wie sie nach dem Willen des Gesetzgebers sein soll. Dies zur Kenntnis zu nehmen, heißt nicht, es einfachhin zu begrüßen.²⁴

Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums in dogmatischer Sicht (Johanna Rahner)

Erster Referenzpunkt der Dogmatikerin ist zunächst das Zweite Vatikanische Konzil selbst. Das mag gegenüber der These naiv erscheinen, dass mit dem kodikarischen Recht von 1983 Johannes Paul II. in seiner primatialen Autorität das kirchenrechtlich in Geltung gesetzt hat, was eben diese Autorität als verbindliche Essenz des Konzils rechtlich und theologisch habe festhalten wollen. Indes dürften die Ausführungen Johannes Pauls II. bei der Promulgation des CIC, dass das „Instrument, das der Kodex ist, [...] voll dem Wesen der Kirche [entspricht], wie es vom Lehramt des Zweiten Vatikanischen Konzils ganz allgemein und besonders in seiner Ekklesiologie dargestellt wird. Ja, dieser neue Kodex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefaßt werden, die Ekklesiologie des Konzils in die Sprache des Kirchenrechts zu übersetzen. Wenn es auch unmöglich ist, das von der Lehre des Konzils gezeichnete Bild der Kirche vollkommen in die kanonistische Sprache zu übertragen, so muß der Kodex doch immer in diesem Bild, soweit das möglich ist, seinen festen Bezugspunkt haben“²⁵ – so

21 | Michael Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 57.

22 | Vgl. etwa Christian Bauer, Vom Lehren zum Hören? Offenbarungsmodelle und Evangelisierungskonzepte im Übergang vom Ersten zum Zweiten Vatikanum, in: Julia Knop/Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 94–116, 95: „Lernendes Hören statt lehrendes Sprechen: für diesen kirchenamtlichen Paradigmenwechsel steht das Zweite Vatikanum – und zugleich scheiden sich daran noch immer die Geister.“

23 | Stephan Haering, Kirchenrecht – Das Heil der Seelen als höchste Norm, in: Konrad Hilpert/Stephan Leimgruber (Hg.), Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, Freiburg i. Br. 2008, 204–215, 205.

24 | Vgl. hierzu schon Bernhard Sven Anuth, Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft. Ein Beitrag zur (inter-)disziplinären Diskussionskultur, in: ThQ 200 (2020), 406–419, 416.

25 | Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution „*Sacra disciplinae leges*“, 25.01.1983, in: AAS 75 (1983), Pars II, VII–XIV, dt. Übers. nach https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html.

er sie ernst gemeint hat – nicht einfach nur als affirmative Setzung verstanden werden, sondern auch als kritischer Maßstab, den das geltende Recht sich selbst gegenüberstellt und an dem es dann auch gemessen werden kann und muss – durchaus im Sinn der alten, hermeneutischen Unterscheidung zwischen Geltung und Gültigkeit. Wie ist also mit dem Hinweis umzugehen, dass das kirchliche Recht von 1983 das Zweite Vatikanische Konzil nur ‚selektiv‘ rezipiert, ja dass es sogar, indem es mit der Aufwertung des Lehrrechts im CIC die Kompetenz des Lehramts auf die Theologie ausweitet, Festlegungen des 19. Jahrhunderts von *Tuas libenter* (vgl. DH 2879f.) über die ‚Erfindung‘ des ordentlichen Lehramts²⁶ bis zur maximalistischen Interpretation des Ersten Vatikanums einfach ungebrochen repristinieren und damit explizit hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückfällt? Ist das Lehramt rechenschaftspflichtig für sein Tun, insbesondere wenn hier letztlich zwei legitime Festlegungen des höchsten Lehramts der Kirche (die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und der CIC/1983 als Akt des Papstes als höchsten Gesetzgebers) nicht wirklich übereinstimmen, bzw. es bei konkreter Analyse so aussieht, als ob in manchen konkreten rechtlichen Normen des CIC eher das Erste als das Zweite Vatikanische Konzil den entscheidenden Referenzpunkt darstellt?

Die beobachtete Immunsierung gegenüber jeglicher Kritik aus Theologie und Kanonistik entspringt letztlich der rechtspositivistischen Gestalt kirchlicher Lehre, die sie im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils angenommen hat: ein hermetisch geschlossenes System von autoritativer Schriftauslegung, legalistischem Dogmen- und Glaubensverständnis und hierarchischer Zuordnung von Autorität auf der einen Seite und Gehorsampflicht auf der anderen Seite. Flankiert durch einen voluntaristisch enggeführten Autoritätsglauben (Gott als Gesetzgeber, der die ‚Dekrete seines Willens‘ offenbart [vgl. DH 3004]; das Lehramt als alleiniger, autorisierter Tradent dieses Willens [vgl. DH 3012]), wird Glaube als Gehorsam bestimmt (vgl. DH 3008), der als ‚Unterwerfung‘ unter den sich offenbarenden Gott wie unter die Entscheide der Kirche als dessen Tradentin letztlich eine äußere Gehorsampflicht an die Stelle der inneren Überzeugung setzt. Glaubensinhalte werden als ewig- unveränderliches *depositum* (als sicherer Besitz) des ein für allemal Geoffenbarten definiert, das nur noch von der zuständigen Autorität des Lehramts expliziert werden muss, und im Konfliktfall um der Eindeutigkeit willen von ebendiesem höchsten Lehramt mit der ihm allein zukommenden *potestas* autoritativ entschieden und unfehlbar festgelegt werden kann. „Die Unfehlbarkeit des Papstes in dogmatischen Fragen wurde derart seinem Primat in rechtlichen Fragen untergeordnet, dass der lehrende Papst lediglich als ein Modus des gesetzgebenden Papstes erschien, der den weltlichen Souveränen in nichts nachstand und in seinem im Kontext der Moderne erlittenen Autoritätsverlust mit dem Anspruch

26 | Vgl. Hubert Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, 311f.

auf die plenitudo potestatis zu begegnen versuchte“²⁷. Die Wahrheit des Geglauten wird autoritativ-rechtspositivistisch begründet: *auctoritas non veritas facit doctrinam*. Die (traditionelle Gestalt der) *infallibilitas/indefectibilitas Ecclesiae* wird mit der (anti-modernistischen Form) *irreformabilitas sententiarum* in eins gesetzt, was zugleich einen notwendig stets mitlaufenden Korrekturmodus ausschließt und die verbindliche Glaubensbezeugung „in lehrrechtliche Kategorien überführt“²⁸. So wird „die für den christlichen Glauben unentbehrliche, epistemische Autorität der Kirche von einer juristischen Autorität überformt, die meint, ihre Stärke dadurch erweisen zu müssen, dass sie sich in einer Sprache des Ultimativen und Endgültigen ausdrückt“²⁹. Dazu gehört wirkungs- und vor allem mentalitätsgeschichtlich auch jene Drift zur Ausdehnung der sogenannten ‚sekundären Objekte‘ der Unfehlbarkeit, die Hermann-Josef Pottmeyer zu Recht als eine ‚neue Form des doktrinalen Zentralismus‘ verbunden mit einer ‚schleichenden Unfehlbarkeit‘ brandmarkt³⁰. Otto Hermann Pesch hatte schon mit Blick die Rezeptionsgeschichte des Ersten Vatikanums davor gewarnt: Wo der Glaube „aus lauter Sorge um die Klarstellung innerkirchlicher Entscheidungskompetenzen, umfunktioniert [wird] in den Gehorsam gegen die rechtsverbindlichen Entscheidungen des kirchlichen Leitungsamtes“, können die „strengen Grenzen im Dogma von 1870 äußerst dehnbar werden, die [...] Verrechtlichung des Glaubensverständnisses enthält die geradezu unwiderstehliche Versuchung, sie immer mehr auszudehnen“³¹. Die systemischen Folgen sind offensichtlich: „Mit der, nach dem Ende der ‚Feudalkirche‘ zur Vollendung gelangten Einheit von Jurisdiktion und Ordination ist das System ‚abgeschlossen‘“³² – so summiert Roman Siebenrock. Im hermetisch geschlossenen eklesiologischen Konstrukt des 19. Jahrhunderts – der Papst als *iudex et magister revelationis* – ist es zwar noch möglich Neues zu lehren, freilich lernt das Lehramt das dazu Notwendige letztlich immer nur noch von sich selbst. Das geht zur Not auch jenseits von Schrift und Tradition bzw. darüber hinaus, ohne Volk Gottes und vor allem ohne wissenschaftliche Theologie bzw. ggf. auch gegen deren Expertise. Das alles ebenso wie Tatsache, dass dieses hermetische System wohl bis heute das geltende kirchliche Recht prägt, nur ‚mit Bedauern‘ zur Kenntnis zu nehmen, ist indes für die Theologie zu wenig. Dazu hatte und hat die Theologie – jenseits der Engführung

27 | Seewald, Reform (wie Anm. 21), 55f.

28 | Ebd., 72.

29 | Ebd.

30 | Hermann-Josef Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Quaestiones disputatae 179), Freiburg i. Br. 1999, 117.

31 | Otto Hermann Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: Hermann Häring/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, 88–128, 104f.

32 | Roman Siebenrock, Ein Pyrrhussieg: Zum Verhältnis von Dogma und Geschichte im 19. Jahrhundert; noch unveröffentlichtes Paper gehalten bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft ‚Katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie‘: „Im Schatten der Missbrauchskrise. Anfragen an Struktur und Amtsverständnis der römisch-katholischen Kirche“, in St. Virgil, Salzburg 16.–18.09.2019.

des ‚langen 19. Jahrhunderts‘³³, aber mit Rückgriff sowohl auf die breite theologiegeschichtliche Tradition davor wie auch auf das Zweite Vatikanische Konzil –, ein anderes Selbstverständnis wie auch eine andere Aufgabe. Und es lohnt sich dafür gerade auf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* zu rekurrieren.

Zunächst einige hermeneutische Vorbemerkungen: Ja, zentrale Textpassagen von *Dei verbum* sind geprägt von einer Methode, die man unschwer als Textmontage erkennen kann. Dabei werden jeweils Zitate unter anderem aus dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum durch neue Textelemente ergänzt. Dieser Befund hat nachkonziliar verschiedenste Deutungen erfahren: Da ist von Widersprüchlichkeit, von Juxtapositionen; von Kontradiktionen und (unehrlichen) Kompromisstexten, ja, von der – typisch katholischen (?) – Methode einer *coincidentia oppositorum* die Rede.³⁴ Indes plädiere ich hier für eine, in der Dogmatischen Konstitution selbst, nämlich bereits im Proömium von *Dei verbum* als Leitperspektive, vorgegebene Hermeneutik: „Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis“. Schon Karl Barth hatte in seinem kleinen Kommentarbändchen zu den zentralen Texten des Konzils – *Ad limina Apostolorum* – folgende Übersetzung und damit Deutung vorgeschlagen: „[...] In den Spuren jener Konzilien *vorwärtsgehend*“³⁵. Als adäquate, daran anschließende Hermeneutik würde sich eine auch aus anderen Wissenschaften – zum Beispiel den Literatur- oder den Rechtswissenschaften – bekannte Auslegungstechnik nahelegen, die man mit dem schlichten Satz zusammenfassen kann: *Das Neue interpretiert das Alte*. D. h. zitierte Passagen aus den Vorgängerkonzilien werden dadurch, dass sie in einen neuen Kontext verortet und inhaltlich ergänzt werden, in einer veränderten Weise interpretiert; diese (Neu-)Interpretation erhebt zugleich den Anspruch, den Sinn des Zitierten unter veränderten Bedingungen besser zur Geltung zu bringen.

Diese hermeneutische Methode hat einen weiteren Anhaltspunkt im Konzilstext selbst. So führt DV 8 aus:

„Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. *Lk* 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher

33 | Dass die Aufgabe der Theologen letztlich darin bestände, „zu zeigen, auf welche Weise sich das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, in der Heiligen Schrift und in der göttlichen ‚Überlieferung‘ – sei es ausdrücklich, sei es einschlußweise – findet“, hält bekanntlich noch die Enzyklika Pius’ XII. ‚*Humani generis*‘ aus dem Jahr 1950 fest (vgl. hier: DH 3886).

34 | Vgl. exemplarisch für diese Positionen: Max Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung*, Freiburg i. Br. 1980, bes. 108f.

35 | Karl Barth, *Ad limina apostolorum*, Zürich, 1967, 49. Joseph Ratzinger nimmt übrigens diese Interpretation in seinem Kommentar von ‚*Dei verbum*‘ affirmativ auf und folgert: „Vielleicht wird man das Zueinander dieses Textes [DV!; JR] zu seinen Vorgängern von da aus geradezu als Anschauungsbeispiel dogmatischer Entwicklung, der inneren relecture des Dogmas in der Dogmengeschichte bezeichnen dürfen“ (Joseph Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: LThK 2, 1967, 498–528, 505).

Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen“.

Ein neues Verstehen des ‚Alten‘ ist also nicht nur legitim, sondern gehört zu einem angemessenen Verständnis der Tradition dazu.³⁶ Dieser Textabschnitt in DV 8 ist aber nicht nur deshalb höchst relevant, weil er die grundlegende Hermeneutik des Dokuments selbst noch einmal verdeutlicht, sondern auch weil er die verschiedenen Akteur:innen dieser Aktualisierung und Fortschreibung näher beschreibt und in ein Verhältnis zueinander setzt. Dazu gleich mehr.

Am Ende dieser kurzen hermeneutischen Vorbemerkungen sei noch ein methodischer Hinweis erlaubt, der insbesondere auf die Grundeinsichten der Bologneser Schule der historisch-kritischen Konzilsforschung (Giuseppe Alberigo)³⁷ rekurriert: Die einschlägigen Einsichten der Bedeutung des am Ende verabschiedeten Textes ergeben sich häufig auch und gerade durch eine differenzierte Analyse der Textentstehung. Das heißt gerade eine Nachverfolgung der Textentwürfe, flankiert durch einen Blick die Diskussionen in der Konzilsaula, geben unverzichtbare Hinweise auf Deutung und Interpretation des Endtextes. Von besonderer Bedeutung sind dabei explizit abgelehnte Textvarianten auf der einen Seite und explizite Textergänzungen auf der anderen Seite. Diese Methode wird im Folgenden vorausgesetzt. Vor diesem Hintergrund nun kurz zu den, im angesprochenen Kontext zentralen, ‚Basics‘ von *Dei verbum*.

Von einem Verständnis von Offenbarung als satzhaft offenbarte ‚Dekrete‘ des göttlichen Willens wechselt das Grundverständnis hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes:

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. *Eph* 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. *Eph* 2,18; 2 *Petr* 1,4). In dieser

36 | Genau diesen Text zitiert Papst Johannes Paul II. bekanntlich im Motuproprio ‚Ecclesia Die‘ vom 02.07.1988, in: AAS 80 (1988), 1495–1498, das die Exkommunikation von Erzbischof Marcel Lefebvre verkündet, dem der Papst hier ein falsches Verständnis von Tradition vorwirft, insbesondere indem dieser deren lebendiges Verständnis missversteht: „Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt, ‚von den Aposteln überliefert, [...] unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“ (Nr. 4).

37 | Vgl. dazu besonders: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1–5, Mainz 1997–2008.

Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. [Hervorhebung der Verf.]“ (DV 2)

Trotz der direkten Textübernahmen aus der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanums, *Dei Filius*, entwickelt DV 2 eine grundlegend veränderte Grundperspektive und interpretiert das Alte in dieser Perspektive neu³⁸: Offenbarung ist kommunikativ-partizipatorische Teilhabegewährung an der Gemeinschaft mit Gott. Das Geschehen der göttlichen Selbstoffenbarung als Offenbarung des ‚sacramentum‘ seines Willens darf durchaus in der realsymbolischen Konnotation des Begriffs ‚sacramentum‘ christologisch interpretiert werden, wie der weitere Fortgang des Textes auch belegt. Betont das Erste Vatikanum in *Dei Filius* (vgl. DH 3008) noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht, kennzeichnet *Dei Verbum* den menschlichen Glauben als freie Tat des Menschen, mit der er sich Gott anvertraut, sich ihm ganz hingibt und daher sich auch mit ganzem Verstand und ganzem Willen Gott unterordnen will: „Dem offenbarenden Gott ist der Gehorsam des Glaubens“ (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5–6) zu leisten. *Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit*, indem er sich „dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft“ und seiner Offenbarung willig zustimmt.³⁹ Der Text fährt fort:

38 | Die Textgenese ist hier eindeutig. Das, häufig als ‚instruktionstheoretisch‘ bezeichnete, Offenbarungsmodell des Ersten Vatikanums (vgl. dazu Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter Kern/Hermann-Josef Pottmeyer/Max Seckler/Peter Antes/Eugen Biser [Hg.], *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Tübingen 2000, 42–81, 45), das das von der Theologischen Kommission im Vorlauf zur ersten Sessio des Konzil konzipierte Schema dominiert, hatte – unter dem sprechenden Titel ‚Revelatio et doctrina‘ – noch den dekretal-doktrinären Charakter von Offenbarung betont: „Insuper Revelatio, praeter mysteria, in singularibus factis historiae sacrae exhibita, continent etiam veritates universales tum naturalis, tum supernaturalis [...] Ideo Patres primae Synodi Vaticanae summam veritatem revelatarum iure nuncupaverunt ‚doctrinae fidei‘ nomine [...]“ (vgl. Gregorio Ruiz, *Historia de la Constitución ‚Dei verbum‘*, in: Luis Alonso Schökel [Hg.], *Commentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 3–99, 52 Sp. 1). Der ganze, von der neuscholastisch imprägnierten Theologie des 19. Jahrhunderts durchtränkte Entwurf wird bekanntlich von einer Mehrheit der Konzilsväter abgelehnt; Johannes XXIII. zieht aufgrund des turbulenten Streits in der Konzilsaula den ersten Entwurf zurück und beauftragt eine völlige Neubearbeitung (vgl. Giuseppe Ruggieri, *Der erste Konflikt in Fragen der Lehre*, in: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt [Hg.], *Geschichte des II. Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Mainz 2000, 273–314, bes. 312f.). Die Grundrichtung der Neubearbeitung ist bereits im – sehr komprimierten – Schema II durch eine veränderte Perspektive erkennbar („consortium [...] ad quo vocantur omnes homines“ [vgl. Ruiz, *Historia* (wie Anm. 38), 52 Sp. 2]); ab Schema III findet sich dann – bis auf kleinere Veränderungen, die letztlich noch einmal den kommunikativen und kommunialen Charakter der Selbstoffenbarung Gottes betonen („ad societatem secum invitet in eademque suscipiat“) – der spätere Endtext (vgl. ebd., 53 Sp. 1f.).

39 | Auch hier ist die Textgenese eindeutig, denn gerade die Ergänzung „*qua homo se totum libere Deo committit et [...]*“ – die die existenzielle Neujustierung des traditionellen Gehorsamsgedankens prägnant auf den Punkt bringt, ist als entscheidendes Interpretament des Zitates aus dem Ersten Vatikanum zu bewerten. Der Satz wird im Schema IV (vgl. Ruiz, *Historia* [wie Anm. 38], 61 Sp. 2) explizit eingeführt und im Endtext durch die dort gleichfalls ergänzten Gerundiumkonstruktionen, die die Weise der existentiellen Hingabe illustrieren – *praestando* und *assentiendo* – in dieser ausdeutenden und sinnerschließenden Funktion nochmals unterstrichen (vgl. ebd.).

„Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muß, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben.““

Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (DV 5; DH 4205). Wiederum handelt es sich um eine komplexe Textmontage aus kurzen Zitaten der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanums freilich mit völlig veränderter Zielperspektive: Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott, ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ‚Antwort‘ auf die Selbstoffenbarung Gottes im Heiligen Geist. Das existenzielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen gehört ebenso dazu wie alles, was diesen Vollzug als lebendigen Vollzug prägt: der Gegenwartsbezug und die Kontextgebundenheit, ja geschichtliche Vermittlung und kulturelle Kodierung, samt der darin begründeten Ambiguität und Kontingenz. Geschichte und Welt sind Erkenntnisorte der Offenbarung (vgl. GS)⁴⁰.

Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ihm entsprechendes dialogisches Glaubensverständnis erfordern nun grundlegend veränderte Strukturen der Vergewisserung und Weitergabe. Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von ‚Tradition‘⁴¹ (vgl. DV 8) und der eigentliche ‚Gehalt‘ des Glaubens, der als dynamisch veränderlich in den Blick kommt (vgl. ebenda). Daher bestimmt das Zweite Vatikanum die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen (!) Kirche, und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medien der Überlieferung. Tradition ist zu einem hermeneutischen Auslegungsbegriff geworden, das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Hl. Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in all ihren Vollzügen. Kannte das erste Schema nur die ‚Episcopi‘ als autoritative Überlieferer und Interpreten⁴², sind nun Glaube und Lehre und die Wahrung von Identität und Kontinuität das Ergebnis vielgestaltiger, ekklesial-kommunialer Prozesse mit unterschiedlichen Akteur:innen („So führt *die Kirche in Lehre, Leben und Kult* durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt [...]“ [DV 8; Hervorhebung der Verf.]), und die Einsicht in das zu Glaubende kann durch das Zusammenwirken verschiedener Bezeugungsin-

40 | Vgl. in diesem Heft: Saskia Wendel/Julian Tappen, Rechenschaft ablegen über die Hoffnung der Christ:innen. Warum ‚Gaudium et Spes‘ auch eine fundamentaltheologische Konstitution ist, 358–371.

41 | Vgl. dazu auch Dietrich Wiederkehr, Das Prinzip Überlieferung, in: Walter Kern/Hermann J. Pottmeyer/Max Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie, 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Tübingen/Basel 2000, 100–123, bes. 110ff.

42 | „Episcopi, qui in Ecclesia locum Apostolorum per successionem obtinent, eorum doctrinam semper praedicatione tradiderunt et cum auctoritate interpretati sunt“ (Schema I [vgl. Ruiz, Historia (wie Anm. 38), 66 Sp. 1]).

stanzen („durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. *Lk* 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“ [DV 8]) sich verändern und wachsen. Es sind eben keine exklusiv lehramtlich-richterlich-autoritative Entscheidungs- oder Definitionsprozesse über ein auf ewig feststehendes unveränderliches *depositum* mehr, die Glaube, Glaubensweitergabe und Überlieferung kennzeichnen. Die im Endtext wegfällenden Überschriften der einzelnen Artikel geben hier einen entscheidenden, ersten Hinweis: Titeln das Schema I und II noch „De habitudine utriusque fontis *ad Magisterium*“, wechselt mit dem dritten Schema die Perspektive auf den gesamtkirchlichen Kontext: „Utriusque relatio *ad totam Ecclesiam* et *ad Magisterium*“⁴³. Unter diesem Perspektivwechsel muss nun auch Art. 10 ausgelegt werden. Allein den Akzent auf die Textpassage zu legen, dass „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, [...] allein dem lebendigen Lehramt der Kirche – das heißt den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, dem Bischof von Rom – anvertraut [ist], dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (DV 10), wie es zum Beispiel der KKK tut, verkürzt den Textsinn an entscheidender Stelle. Führt doch DV 10 zunächst (!) – in einer zugegeben eher idealisierend-harmonisierenden Bildsprache – aus:

„Voller Anhänglichkeit an ihn verharrt das ganze heilige Volk, mit seinen Hirten vereint, ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, bei Brotbrechen und Gebet (vgl. *Apg* 8,42 griech.), so daß im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen.“ (DV 10)

Hier darf man zum einen den schon in *Pastor aeternus* im Kontext der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes erwähnten ‚vorauslaufenden Konsens‘ der Kirche als Grundlage jeglicher, lehramtlicher Festlegung (vgl. DH 3069) mit heraushören. Zum anderen wird aber explizit eine veränderte Kontextualisierung des besonderen Dienstes des Lehramts sichtbar. Denn diese Textpassage ersetzt ein in Schema I und II noch enthaltenes, die Exklusivität der Tätigkeit des Lehramts besonders hervorhebendes, weil antithetisches ‚non singulis fidelibus‘ bzw. ‚non singulis hominibus‘ ebenso, wie es die gleichfalls exklusivierende Bemerkung „Exinde regula fidei proxima quidem est Ecclesiae Magisterium, remota vero Sacrum Depositum“ entfallen lässt. Demgegenüber ordnet der Endtext die besondere Aufgabe des Magisteriums („soli vivo Ecclesiae magisterio“) bewusst einen umfassenderen, ekklesialen Kontext ein⁴⁴, um es anschlie-

43 | Vgl. Ruiz, *Historia* (wie Anm. 38), 48f.

44 | In seinem Kommentar zu DV 10 verweist Joseph Ratzinger darüber hinaus auf die Enzyklika Pius' XII. ‚*Humani generis*‘ (DH 3886), die in der gleichen Weise wie die Vorentwürfe (Schema I und II) argumentiert hatte, und hält fest: „Vergleicht man den Text mit dem entsprechenden Abschnitt der Enzyklika ‚*Humani generis*‘, ist der Fortschritt

ßend durch das ausdrücklich ergänzte „non supra verbum Dei est“ (seit Schema II) und (ab Schema III) durch ein „eidem ministrat“ sowie ein „docens non nisi quod traditum est“ und vor allem ein „pie audit“ (ab Schema IV) nochmals zu regulieren und so zu relativieren.⁴⁵

An dieser Grundintention des Konzilstextes dürfte also nicht wirklich zu zweifeln sein. Aus der dem auf verschiedenen Ebenen vollzogenen Perspektivwechsel müsste nun eigentlich die kritische Hinterfragung des bisherigen Kommunikations- wie des Entscheidungsstils und nach dieser eigentlich eine notwendige Revision der strukturellen und rechtlichen Vorgaben folgen. Denn ein solches verändertes Grundverständnis duldet nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmächtausübung in der Kirche:

„[Der] Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig [...], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2).“⁴⁶

Hier treten dann in der Folge die ekklesiologischen Desiderate im CIC wie in einem Brennglas zutage: der weitestgehende Ausfall von Normen, die die strukturellen Vorgaben kommunialer Urteilsbildung und Entscheidungsfindung verbindlich regeln. Was fangen wir also mit der Beobachtung an, dass all dies durch den CIC 1983 weder in eine adäquate Rechtsgestalt gegossen noch in konkrete Normen umgesetzt worden ist? Ich mache es kurz und halte mit dem Synthesetext der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, Erste Sitzung (4.–29. Oktober 2023) fest: „Die Zeit scheint reif für eine Revision des Codex des kanonischen Rechts und des Codex der Ostkirchen.“ (Teil I, 1. r.)

unverkennbar. Dort war noch streng antithetisch gesagt, der göttliche Erlöser habe sein Wort ‚weder den einzelnen Gläubigen noch den Theologen als solchen zur authentischen Erklärung anvertraut, sondern einzig und allein dem Lehramt‘. Das *Soli magisterio* wird zwar hier im folgenden Abschnitt aufgenommen, aber der Kontext läßt nun klar werden, daß die auf das Lehramt beschränkte Funktion der authentischen Auslegung ein spezifischer Dienst ist, der nicht das Ganze der Gegenwartsweise des Wortes umgreift, in der es eine unersetzliche Funktion gerade auch der Gesamtkirche, Bischöfe und Laien zusammen, gibt“ (Ratzinger, Kommentar [wie Anm. 35], 526f.).

45 | Vgl. zum regulierenden Charakter dieser Einfügungen auch – wiederum im Vergleich zu *Humani generis* – ebd., 527.

46 | Pottmeyer, Rolle (wie Anm. 30), 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

Dialogische Theologie im Anschluss an *Nostra Aetate*

Ein christlich-muslimisch-jüdischer Austausch

Zusammenfassung

Der kleinste Text des Zweiten Vatikanums, *Nostra Aetate* (NA), hat sich in der kirchlichen und theologischen Wirkungsgeschichte als einer der bedeutsamsten gezeigt, zumal in der aktuellen Zeit der immer stärker werdenden Verwerfungen zwischen verschiedenen Religionen. Die zugrunde liegende Hermeneutik von NA ist die Hermeneutik der Gemeinschaft, die aber auch die Hermeneutik der Differenz einschließt. Entscheidend ist, dass nicht *über* andere Religionen gesprochen wird, sondern *mit* deren Vertreterinnen und Vertretern. Der vorliegende Beitrag macht den Versuch, sich dem Anliegen von NA aus christlich-katholischer, jüdischer und muslimischer Perspektive zu nähern und aus der je eigenen Tradition Elemente der Dialogoffenheit zu destillieren. Gleichzeitig aber werden die Sichtweisen nicht harmonisiert, sondern pointiert und in Gesprächsform nebeneinandergestellt.

Abstract

The smallest text of the Vatican II, *Nostra Aetate* (NA), has proved to be one of the most significant in the impact within church and theology, especially in the current time of ever-increasing confrontations between different religions. The underlying hermeneutics of NA is the hermeneutics of communion, which also includes the hermeneutics of difference. It is crucial that we do not talk *about* other religions, but *with* their representatives. This article attempts to approach the intentions of NA from a Christian-Catholic, Muslim and Jewish perspective in order to identify elements of openness to dialog from their respective traditions. At the same time, however, the perspectives are not harmonized, but rather put side by side in a focused and dialogical form.

Schlüsselwörter/Keywords

Nostra Aetate; Hermeneutik der Gemeinschaft; Hermeneutik der Differenz; jüdische Theologie; muslimische Theologie; interreligiöser Dialog

Nostra Aetate; hermeneutics of communion; hermeneutics of difference; Jewish theology, Muslim theology; interreligious dialogue

Hinführung

Als muslimische Theologin, jüdischer und katholischer Theologe lehren und forschen wir drei an der Universität Tübingen. Wir verstehen unsere Arbeit als Teil eines „Campus der Theologien“, der hier in Tübingen im Entstehen ist und der christliche, jüdische und muslimische Theologien enger zusammenbringen will. Dies scheint uns das Grundanliegen der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra Aetate* (NA) zu sein.¹ In gegenseitiger Wertschätzung und Hochachtung miteinander im Gespräch zu bleiben; einander verstehen zu versuchen; den anderen in seinem Anderssein zu akzeptieren; auch wenn die eigene Position von der des anderen abweicht, dennoch den Gesprächsfaden immer wieder aufzunehmen; Bereitschaft, voneinander zu lernen und die eigene Position neu zu überdenken; Gemeinsamkeiten zu entdecken und Unterschieden gerecht zu werden oder – wissenschaftlich ausgedrückt – die Hermeneutik der Gemeinschaft und die Hermeneutik der Differenz theologisch zu reflektieren. In dem folgenden, teilweise persönlich gehaltenen Austausch wollen wir Gedanken zu einer dialogischen Theologie im Anschluss an NA zusammentragen. Wie alle Gespräche bleibt auch dieses unvollständig, es ist ein Anfang, will fortgesetzt werden und soll doch zukunftsweisend sein. Theologie in der heutigen Zeit kann nicht mehr monohermeneutisch betrieben werden, wenn Theologie die Horizonte des und der anders Glaubenden in das eigene Theologietreiben aufnehmen will. „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die geschwisterliche Haltung verweigern“, formuliert das Konzil in NA 5. In dieser geschwisterlichen Haltung kommen wir gemeinsam ins Gespräch.

Reinhold Boschki: Offensein für Begegnungen

Vor fast sechzig Jahren ist in der katholischen Kirche eine „Revolution“ erfolgt, die die Kirchengeschichte des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts und des beginnenden

1 | *Nostra Aetate* (lat./dt.), Text in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, Freiburg 2004, 355–362; Kommentar: Roman A. Siebenrock, *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar, in: ebd., Bd. 3, Freiburg 2005, 591–693. Ausgewählte Literatur: Elisabeth Höftberger, *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog*, Bielefeld 2023; Kail C. Ellis (Hg.), *Nostra Aetate, Non-Christian Religions, and Interfaith Relations*, Cham 2021; Reinhold Boschki/Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn 2015; James L. Fredericks/Tracy Sayuki Tie-meier, *Interreligious Friendship after Nostra aetate*, New York 2015; Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“*. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014; Hans Vöcking (Hg.), *Nostra aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg 2010; Hans Hermann Henrix (Hg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006.

21. Jahrhunderts entscheidend prägen sollte. Nicht nur hat das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) die Kirche in vielen Dingen reformiert, zum Beispiel in der Liturgie. Auch hat die Weltversammlung der Bischöfe in Rom das Verhältnis zu anderen Religionen auf eine völlig neue Grundlage gestellt.

Vielen scheint es heute selbstverständlich, dass Menschen anderen Glaubens respektiert werden, dass wir mit ihnen in ein Gespräch auf Augenhöhe treten und uns für ihre Sicht- und Lebensweisen interessieren. Vor dem Konzil jedoch war das völlig anders. Von offizieller Seite und im Denken der Christ:innen waren die anderen Religionen nicht wirklich respektiert. Im Gegenteil! Das Judentum galt als ‚überwunden‘, weil sie die eigentliche Wahrheit, also Jesus Christus, nicht anerkennen. Der Islam galt als feindliche Religion, die in jedem Fall abgewehrt werden muss. Und die anderen Religionen auf der Welt galten irgendwie als defizitär, weil sie an viele Götter oder an gar keinen Gott glauben würden. Entsprechend war das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen geprägt von Misstrauen, Feindschaft bis hin zu Gewalt.

Unter dem Eindruck der Kriege des 20. Jahrhunderts und vor allem des Holocaust haben die ‚Konzilsväter‘ eine grundlegende Revision der Theologie, des Denkens und des Verhaltens gegenüber anderen Religionen vorgenommen. Denn man wurde sich bewusst, dass die Kirche durch ihre tief eingewurzelte Judenfeindschaft einen Beitrag zur Gewalt gegen Juden und gegen weitere Religionen geleistet hat, deren Gipfelpunkt der Holocaust darstellt.

Im Konzil begann man sich, wieder auf die Quellen zu besinnen: das Verhältnis Jesu gegenüber Andersgläubigen; die Tatsache, dass Jesus selbst Jude war, ebenso wie die meisten seiner Jüngerinnen und Jünger; die Rückbesinnung auf das Alte Testament, in dem Gott seinen unwiderruflichen Bund mit dem jüdischen Volk und mit allen Menschen geschlossen hat.

Und vor allem, so steht es in NA, der m. E. bahnbrechende Text des Konzils „Über die Haltung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“: Man betont die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, deren gemeinsame Suche nach dem Sinn des Lebens, nach Heil und Versöhnung, nach einer Welt, in der alle Menschen friedlich zusammenleben können. Erstmals spricht die Kirche in positiver Weise vom Judentum und betont die besondere Verbundenheit. Man

REINHOLD BOSCHKI, Dr. theol. habil., Dipl. Päd., Professor für Religionspädagogik an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen, Leiter der Forschungsstelle Elie Wiesel. Forschungsschwerpunkte: beziehungsorientierte Religionspädagogik; interreligiöse Bildung; Katechese in der flüchtigen Moderne; christlich-jüdischer Dialog; Theologie und Religionspädagogik nach Auschwitz

ASHER J. MATTERN, geb. 1964, Rabbiner, Dr. phil., Studium der Philosophie, Jewish Studies, Politikwissenschaft in Hamburg, Bordeaux und Jerusalem, Vertretungsprofessuren für Jüdische Philosophie, Kultursoziologie, Rabbinisches Denken und Religionswissenschaft, Dozent für Jüdische Theologie, Hermeneutik und Rechtslehre in Tübingen, Ko-Direktor der JIF Tübingen. Forschungsschwerpunkte: rabbinisches Denken und Philosophie des Jüdischen Rechts; jüdisch-islamische Wechselwirkungen in Theologie und Rechtslehre; politische Philosophie und Theologie

FAHIMAH ULFAT, Dr. phil., Professorin für Islamische Religionspädagogik am ZIT Tübingen, Leiterin des IIRF, Ko-Direktorin der JIF Tübingen. Forschungsschwerpunkte: empirische Untersuchungen zu Jungen und Religion; interreligiöse Bildung, Professionsforschung

lehnt künftig Judenfeindschaft und Hass radikal ab. Von Muslimen und ihrem Glauben spricht der Text „mit Hochachtung“. Und ebenso erstmals werden die fernöstlichen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus in wertschätzender Weise erwähnt. Alle Religionen enthalten einen „Strahl der Wahrheit“, so die neue Theologie, was einer völlig neuen „Haltung“ entspricht: Interesse, Respekt, Wertschätzung, Lernbereitschaft. Und genau dies durfte ich, als ich in den 1980er Jahren katholische Theologie studierte, erleben. Im Studium in den USA hatte ich erstmals jüdische Mitstudierende, die mich zum Schabbatfeiern nach Hause eingeladen haben, wurde ich in die Synagoge mitgenommen, hatte Kontakt zu muslimischen, hinduistischen und buddhistischen Gläubigen. Gewiss habe ich von diesen Begegnungen ebenso viel gelernt wie in theologischen Vorlesungen.

Diese zwei Elemente scheinen mir entscheidend für das Zusammenleben der Religionen: eine wertschätzende Haltung und die Offenheit für Begegnungen. In den Begegnungen lernt man nicht nur über die anderen, sondern auch etwas Neues für sich und seinen eigenen Glaubensweg. Als mich die jüdischen Freunde fragten „Nun hast du unseren Schabbat kennengelernt, wie feierst du eigentlich deinen Sonntag?“ wurde mir klar: Die Begegnung mit den anderen führt mich nicht weg, sondern hin zu einem neuen Nachdenken über meinen eigenen Glauben. Das gleiche spüre ich, wenn ich in muslimischen Gemeinden das Freitagsgebet miterlebe: Ich frage mich, welche Gebetshaltung ich selbst einnehme, was mir das einzelne Gebet und das Gebet in Gemeinschaft bedeutet.

Allerdings ist es weltweit gesehen und auch in unserer Gesellschaft noch ein weiter Weg, dieses Ideal zu verwirklichen. Oft genug gibt es Misstrauen, Geringschätzung, Verachtung, ja blanken Hass gegenüber Andersgläubigen.

Inzwischen bin ich als Hochschullehrer in der glücklichen Lage, die neue Haltung mit meinen muslimischen und jüdischen Kolleginnen und Kollegen im Universitätsalltag leben und an die Studierenden weitergeben zu dürfen. Wir halten gemeinsame Seminare mit Lehrenden aus Judentum, Christentum und Islam – ein positives Lernereignis für alle Beteiligten, besonders auch immer wieder für mich selbst.

Fahimah Ulfat: Gemeinsam mit anderen um das Gute wetteifern

Diese wertschätzende Haltung im universitären Rahmen kann ich bestätigen. Nicht nur die Wertschätzung, sondern auch das Lernen von- und miteinander ist für mich zentral, weil sowohl ich selbst als auch die Studierenden durch den Einblick in Judentum und Christentum viel besser die Wechselwirkungen, Gemeinsamkeiten und Differenzen verstehen können.

Der Koran verfügt über keinen expliziten Begriff für ‚Toleranz‘. Dennoch enthalten verschiedene Verse implizite Bezüge zur Idee der religiösen Toleranz, indem sie die

Unzulässigkeit oder Unmöglichkeit religiösen Zwangs (*ikrāh*) betonen. Diese Verse lassen Interpretationen zu, die auf ein Verständnis von religiöser Toleranz hindeuten. Im Laufe der prophetischen Laufbahn Muhammads hat sich die koranische Perspektive zu diesem Thema deutlich entwickelt. Ein frühes Beispiel für den Gedanken religiöser Toleranz findet sich in Sure 109. Diese Sure erkennt die fundamentale Differenz zwischen dem Islam und dem Polytheismus der Mekkaner an und schließt mit dem Vers: „Euch eure Religion und mir meine“ (109:6). Dieser Vers wird häufig so interpretiert, dass er eine Aufforderung an die Mekkaner darstellt, religiösen Zwang gegenüber den Muslim:innen zu unterlassen. Gleichzeitig enthält er keine Forderung nach Unterdrückung des mekkanischen Polytheismus, was manche als Ausdruck einer Haltung religiöser Toleranz seitens der Muslim:innen deuten.²

In der wissenschaftlichen Analyse der frühislamischen Periode, insbesondere in der Zeit kurz nach der Hidschra, wird häufig auf die Verfassung von Medina (*‘ahd al-umma*) verwiesen. Dieses historische Dokument beinhaltet eine Klausel, die die legitime Existenz der jüdischen Religion anerkennt, ausgedrückt in dem Satz: „Die Juden haben ihre Religion und die Gläubigen haben ihre“. Diese Formulierung spiegelt eine frühe Haltung der Muslim:innen zur Koexistenz unterschiedlicher Religionen auf der Arabischen Halbinsel wider.

Es wird eine Ähnlichkeit dieses Grundsatzes mit der Sure 109:6 des Korans, „Euch eure Religion und mir meine“ gesehen. Beide Texte erkennen die Präsenz und Legitimität anderer Religionen neben dem Islam an. Dies deutet darauf hin, dass in der frühen Phase des Islam eine Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen bestand, eine Haltung, die sich möglicherweise mit der zunehmenden Etablierung und Stärkung des Islam veränderte.

In der akademischen Diskussion um religiöse Toleranz wird Sure 2:256 – „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (*lā ikrāha fī l-dīni*) – oft als zentraler Bezugspunkt herangezogen. Frühe exegetische Werke interpretieren diesen Vers als eine Anweisung (*amr*), die Anwendung von Gewalt zur Verbreitung des Islam zu vermeiden, obwohl keine Einigkeit darüber besteht, an welche spezifische Gruppe sich diese Anweisung ursprünglich richtete.

Historisch gesehen praktizierten Muslim:innen außerhalb der Arabischen Halbinsel meist keine Zwangsbekehrung gegenüber jüdischen und christlichen Menschen, obwohl es Einschränkungen in ihrer öffentlichen Religionsausübung gab.

Spätere Kommentatoren sahen den Vers nicht als Anweisung, sondern als Beschreibung der menschlichen Natur, die besagt, dass wahrer Glaube nur aus freier Wahl entstehen kann. Diese Sichtweise betont, dass religiöser Glaube eine innere Überzeugung ist und durch Zwang nicht authentisch erreicht werden kann.³

2 | Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* (Hg. McAuliffe), Leiden/Boston 2006.

3 | Ebd.

Diese tolerante Haltung änderte sich jedoch nach dem Sieg der Muslim:innen in der Schlacht von Badr. Der Koran begann, religiöse Einheitlichkeit auf der Arabischen Halbinsel zu fördern, was dazu führte, dass frühere tolerante Ansichten, einschließlich der Anerkennung der jüdischen Religion in der Verfassung von Medina, neu interpretiert wurden.

Die bisherige Darstellung über religiöse Toleranz hebt die frühe Bereitschaft der Muslim:innen hervor, andere Glaubensrichtungen neben sich zu akzeptieren. Dies spiegelt eine grundlegende Anerkennung der Existenz und Legitimität anderer Religionen wider, eine Haltung, die sich im Laufe der Zeit mit der Entwicklung des Islam und seiner gesellschaftlichen Stellung wandelte.

Diese historische Perspektive bildet den Hintergrund für die Betrachtung weiterer Aspekte der muslimischen Tradition und deren Umgang mit Nicht-Muslim:innen. Bereits in den frühen Phasen der islamischen Geschichte wurde eine bedeutende Unterscheidung im Umgang mit Andersgläubigen vollzogen, was sich in den praktischen Beziehungen zwischen Muslim:innen und Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften manifestierte. Diese Interaktionen betrafen nicht nur das Zusammenleben verschiedener Stämme und religiöser Gruppen auf der Arabischen Halbinsel, sondern auch formelle Vereinbarungen und Pakte, wie das Beispiel des Vertrags des Propheten Muhammad mit den Christ:innen von Nadschran, einer Stadt im südwestlichen Saudi-Arabien, nahe der jemenitischen Grenze, zeigt. Dieser Vertrag illustriert die konkrete Umsetzung der religiösen Toleranz in der frühen islamischen Gesellschaft, indem er den christlichen Bewohner:innen von Nadschran umfassenden Schutz und Respekt ihrer religiösen Praktiken und Besitztümer zusicherte. In dem Pakt des Propheten Muhammad mit ihnen heißt es:

„Najrān and their followers are entitled to the protection of Allah and to the security of Muḥammad the Prophet, the Messenger of Allah, which security shall involve their persons, religion, lands, possessions, including those of them who are absent as well as those who are present, their camels, messengers, and images [*amthila*, referring to crosses, icons, etc.]. The state they previously held shall not be changed, nor shall any of their religious services or images be changed. No attempt shall be made to turn a bishop, a monk from his office as a monk, nor the sexton of a church from his office [...] They shall neither be called to military service nor compelled to pay the tithe [d. h. obligatorische Spende].“⁴

Die jüdischen und christlichen Stämme galten als Schutzbefohlene. Aufgrund solcher Präzedenzfälle entstand in der Rechtsliteratur ein Platz für die „Normen der Schutzbefohlenen“. Die ethische und rechtliche bzw. diesseitige Ebene wurde von der Frage nach der jenseitigen Erlösung der Andersgläubigen getrennt behandelt. Diese Eigen-

4 | Reza Shah-Kazemi, *The Spirit of Tolerance in Islam*, London 2012, 61–62.

heit hatte in der Geschichte zur Folge, dass in der muslimischen Frühgeschichte bereits die Ursprünge der ethischen und rechtlichen Toleranz gegenüber Andersgläubigen zu finden sind.

Obwohl die bisherige Darstellung die positiven Aspekte der religiösen Toleranz in der muslimischen Tradition und die frühe Bereitschaft zur Akzeptanz anderer Glaubensrichtungen hervorhebt, ist es wichtig zu erkennen, dass der Koran und die prophetische Tradition auch negative Äußerungen gegenüber Nicht-Muslim:innen enthalten. Diese Aspekte sind Teil der komplexen und vielschichtigen Geschichte der Entwicklung der muslimischen Tradition.

Obleich der Koran und die prophetische Tradition ambivalente Darstellungen beinhalten, sind die darin enthaltenen positiven Aspekte von Toleranz und Respekt gegenüber anderen Religionen von besonderer Bedeutung für ein friedvolles Miteinander in der heutigen Zeit. Sie bilden eine wesentliche Basis für den interreligiösen Dialog und das gegenseitige Verständnis.

Ein koranischer Vers, der im Austausch mit anderen Religionen oft zitiert wird und auch leitend für den Dialog ist, lautet:

„Sprich: ‚Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Ebene! Dass wir keinem dienen außer Gott, dass wir ihm nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott.“ (3:64)

Dieser Vers diente als Grundlage für die interreligiöse Initiative „Ein gemeinsames Wort zwischen uns und Euch“⁵, in der 138 muslimische Gelehrte einen offenen Brief an die Führer christlicher Kirchen im Oktober 2007 sandten und zum Dialog über die Gemeinsamkeiten der Religionen einluden. Diese Initiative gilt als historisches Ereignis. Unter anderem nahm Papst Benedikt XVI. die Einladung an. Eines der Ergebnisse war die Gründung des Katholisch-Muslimischen Forums.

In den Berichten über den Propheten finden sich viele Aussagen über das gute Miteinander – oft im Kontext der Nachbarschaft. Folgende Berichte sollen das beispielhaft illustrieren: Es wird von Abu Huraira (gest. 678), einem Gefährten des Propheten überliefert, dass der Prophet gesagt hat:

„He who believes in Allah and in the last day should honour his guest; he who believes in Allah and in the last day should not harm his neighbor; he who believes in Allah and in the last day should speak good or keep.“⁶

Ein Mann namens Mudschahid (gest. 100/718) erzählte:

5 | Vebjørn L. Horsfjord, A common word between us and you – ein Hoffnungsträger, in: *Concilium* 56 (2020), 357.

6 | *Sunan Abī Dāwūd*, Book 43, Hadith 382.

„Abdullah bin Amr had a sheep slaughtered for his family, so when he came he said: ‘Have you given some to our neighbor, the Jew? Have you given some to our neighbor, the Jew? I heard the Messenger of Allah saying: ‘Jibril continued to advise me about (treating) the neighbors so (kindly and politely), that I thought he would order me (from Allah) to make them heirs.’“⁷

Prinzipiell erkennt die islamische Theologie Moses und Jesus als Propheten an. Der Koran kritisiert einige Aspekte an den Juden und Christen seiner Zeit, aber nicht ihren Glauben als Ganzes. Er thematisiert auch den Streit zwischen Juden und Christen bezüglich Jesus: In Sure 4:157 heißt es, dass die Juden nicht am Tod von Jesus Christus schuld sind:

„[...] und weil sie sprachen: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet!‘ Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt. Sondern es kam ihnen nur so vor.“

In der islamischen Theologie wird auch nicht Jesus der Rang des Erlösers abgesprochen. Er ist laut dem Koran der Messias. Aber er wird als der Messias angesehen, da er die jüdische Geschichte abschloss. Muhammad wird als der Siegel der Propheten angesehen, der die gesamte Prophetenschaft abschloss. Das heißt aber nicht, dass Muslim:innen sich über die anderen erheben dürfen. Denn ein Sich-Erheben über andere widerspricht letztendlich der koranischen und prophetischen Aufforderung, die Anhänger anderer Religionen in ihrem Glauben zu respektieren. In der Sure 5:48 heißt es im Koran:

„Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.“

Einer Religion anzugehören, bedeutet in diesem Sinne, die jeweilige Offenbarung zu verwirklichen, sich also um wahrhaftige Erkenntnis zu bemühen, gemeinsam mit anderen um das Gute zu wetteifern und Unterschieden mit Respekt und Wertschätzung zu begegnen. Hier sehe ich wertvolle Anknüpfungspunkte an die Theologie von *Nosstra Aetate*.

NA hebt den Respekt vor anderen Religionen hervor und erkennt Wahrheit und Heiligkeit in anderen religiösen Traditionen an, was mit der muslimischen Sichtweise korrespondiert, die Unterschiede zwischen den Religionen anerkennt und respektiert. Dies spiegelt sich im Koran, insbesondere in Sure 5:48, wider.

7 | *Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī*, Book 27, Hadith 49.

Zudem fördert NA den Dialog zwischen den Religionen und die Zusammenarbeit zum Wohle der Menschheit, was sich in der muslimischen Tradition widerspiegelt, insbesondere in Versen wie 3:64, die zum Dialog und zur Feststellung gemeinsamer Grundlagen aufrufen. Diese Haltung ist auch in der Betonung des friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in beiden Traditionen erkennbar. Die Anerkennung der Würde jedes Menschen, unabhängig von seiner religiösen Zugehörigkeit, ist ein zentrales Element sowohl in der muslimischen Tradition als auch in NA. NA betont zudem die Bedeutung von Interesse, Respekt, Wertschätzung und Lernbereitschaft gegenüber anderen Religionen – eine Haltung, die mit der muslimischen Tradition des Wettbewerbs um das Gute und des respektvollen Umgangs mit Unterschieden übereinstimmt.

Diese Gemeinsamkeiten zwischen muslimischen Vorstellungen und NA unterstreichen, wie interreligiöser Dialog und Koexistenz auf der Grundlage von gegenseitigem Respekt und Verständnis gefördert werden können, was besonders wertvoll für das Zusammenleben in einer zunehmend pluralen Welt ist.

Asher Mattern: Differenz und Einheit Gottes anerkennen

In einer von Globalisierung und Migration bestimmten Welt, wie der unseren, muss jeder Versuch, sich von Menschen anderer Kulturen und Religionen abzugrenzen, fatale Folgen haben. Die Begegnung mit den vielen Anderen ist aber nicht nur eine Notwendigkeit, sondern impliziert die Chance, uns selbst im Lichte der sich vielfältig entfaltenden menschlichen Potenziale neu zu verstehen und uns im Austausch gemeinsam weiterzuentwickeln.

Die Möglichkeit, das Verhältnis zu Menschen anderer Religionen als wichtiges Moment unserer eigenen Religiosität zu denken, stellt sich dabei aus der jüdischen Perspektive zunächst anders als im Christentum und im Islam dar. Zunächst ist zu betonen, dass aus einer traditionellen Perspektive Christentum und Islam für das Judentum keine grundsätzliche Bedeutung haben. Während dem Christentum das Judentum bedeutsam ist, weil es sich als in diesem verwurzelt versteht, ist der Islam einem christlichen Menschen vielleicht interessant, aber als spätere Religion nicht von systematischer theologischer Bedeutung. Für das Judentum steht das Christentum nun in derselben Position wie der Islam für das Christentum – und natürlich auch für das Judentum, sodass es aus jüdischer Sicht weniger um die theologische als um die menschliche Begegnung geht. Gerade auf dieser Ebene ist das Herstellen von Nähe für diejenigen, die Jahrtausende hindurch verfolgt wurden, aber von anderen Schwierigkeiten bestimmt, als für diejenigen, die dabei sind, ihre traditionell negativen Haltungen allmählich oder aber, wie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in *Nostra Aetate*, in einem radikalen Bruch zu überwinden.

Jüdische Menschen treten in die Begegnung mit anderen Religionen bzw. mit Menschen anderer Religionen tatsächlich oft mit einer gewissen Skepsis ein, da im Hinterkopf die Frage bleibt – und wohl noch für einige Zeit bleiben wird –, ob oder eher wann aktuell positive Einstellungen gegenüber Juden wieder in ihr Gegenteil umschlagen. Für viele sind nicht nur die Erfahrungen v. a. des 20. Jahrhunderts noch zu nah, um sich, so sehr sie dies vielleicht wünschen, in der Begegnung mit anderen wirklich unbeschwert öffnen zu können. Umso gravierender sind die in der Gegenwart auf allen Seiten des politischen Spektrums wieder hervorbrechenden antisemitischen und anti-judaischen Tendenzen, da diese die sich als nur verdrängt erweisenden Traumata reaktivieren.

Denn selbst dort, wo man sich in der liberalen Kultur von jedem Antisemitismus distanziert, machen wir orthodoxe Juden immer wieder die Erfahrung, dass es als störend empfunden wird, wenn wir uns an unser traditionelles Gesetz, die Halacha, halten und z. B. aufgrund der Speiseregeln nicht an gemeinsamen Mahlzeiten teilnehmen können. War die Observanz, die Befolgung des jüdischen Gesetzes früher ein Grund der Abwertung aus christlicher Perspektive, so taucht diese anti-jüdische Haltung heute bei liberalen Menschen wieder auf, die sich explizit nicht den christlichen Traditionen verpflichtet fühlen – vielleicht unbewusst aber doch tief in diesen verwurzelt sind. Es ist wirklich faszinierend, dass das gemeinsame Gespräch mit Katholik:innen und Muslim:innen, bei dem wir traditionelle Widersprüche und Spannungen erwarten, sehr viel entspannter und verständigungsorientierter sein kann, als mit vermeintlich weltoffenen Liberalen. Hier scheint es oft, als würde, wenn wir uns in unserer Praxis nicht der Mehrheitsgesellschaft assimilieren, auch das, was uns wirklich verbinden kann, in Frage gestellt werden.⁸

Skepsis entsteht aus jüdischer Sicht im Dialog mit dem Christentum vor allem dann, wenn die neue Anerkennung des Judentums als gleichwertigem Diskurspartner mit der Feststellung einhergeht – wie dies oft der Fall ist, und zwar vor allem im protestantischen Kontext –, dass das Judentum doch gar nicht so anders ist als das Christentum. Es klingt oft, als wäre die positive Begegnung nur auf der Grundlage des Gemeinsamen möglich. Aus der jüdischen Perspektive bestehen allerdings durchaus tiefgehende Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen, und zwar gerade zwischen dem Christentum und dem Judentum. Diese Differenz stellt – entgegen auf Verständigung zielenden Nivellierungstendenzen – für die jüdische Tradition aber gerade kein Problem dar, da Differenzen als etwas durchaus Positives gesehen werden – man denke nur an den Schöpfungsprozess, der ein Differenzierungsprozess ist, aus dem allererst die Vielfalt und der Reichtum unserer Welt hervorgeht. Es ist aus jüdischer Perspektive deshalb von höchster Bedeutung, dass wir uns als Mitglieder unterschied-

8 | Asher Mattern, *Esau's Kiss or the Sublation of the Jewish Figure of the Human into the Liberal Form of Consciousness*, in: *Jewish Studies Quarterly* 27 (2020), 22–37.

licher Religionen gerade in unserer Differenz erkennen und auch anerkennen können. Wir erkennen uns in unserer theologischen Differenz als Menschen, mit denen wir gemeinsam um Wahrheit ringen, und vor allem, mit denen wir gemeinsam für eine menschlichere Welt wirken können.

Es gibt allerdings noch einen tiefergehenden theologischen Grund dafür, dass die Perspektive auf das interreligiöse Gespräch sich vom Judentum her anders darstellt. Denn während zwar die Suche nach dem Dialog neu ist, da er aus der rabbinischen Sichtweise heraus theologisch nie wirklich notwendig war, so ist die Änderung ihrer Sichtweise auf Christentum und Islam zugleich weniger nötig: Denn das Judentum hat seine Wahrheit nie als die Wahrheit für alle verstanden, sondern als im engsten Sinne *seine* Wahrheit, d. h. eine Wahrheit, die andere Näherungen an das Wahre nicht ausschloss. Ein theologischer Exklusivismus wie im Katholizismus, Protestantismus oder Islam musste nicht durch ein „Jerusalem Konzil“ überwunden werden, weil es einen Exklusivismus – zumindest wie im klassischen Katholizismus – nie gab.

Deutlich zeigt sich dieser Unterschied zwischen dem Judentum auf der einen und dem Christentum und Islam auf der anderen Seite darin, dass das erste anders als die beiden anderen seit der Antike nicht danach strebte, zu einer allumfassenden Religion zu werden: Die Bekehrung von Nicht-Juden zum Judentum ist kein Ziel der jüdischen Tradition. Der Verzicht auf die Missionierung von heidnischen, christlichen oder muslimischen Menschen gründete keineswegs darin, dass Juden an anderen Menschen nicht interessiert waren bzw. das Seelenheil der Nicht-Juden für sie nicht relevant war. Ganz im Gegenteil: Aus jüdischer Sicht gibt es zwar einen besonderen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk, aber dies bedeutet gerade nicht, dass Menschen anderer Religionen und Kulturen sich nicht auch authentisch Gott zuwenden können – kein Nicht-Jude muss zum Judentum konvertieren, um in einen wahrhaften Bezug zu Gott zu treten. Die kulturelle, ethnische und religiöse Differenz, die Vielfalt des Menschlichen, steht nach unserer Tradition nicht im Widerspruch zur Hoffnung auf eine friedvoll vereinte Menschheit und dem monotheistischen Gedanken. Es ist inspirierend zu sehen, wie sehr dieses klassische jüdische Verständnis Grundideen entspricht, die im Katholizismus seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere mit *Nostra Aetate* entfaltet werden.⁹

Aus jüdischer Sicht kann der Weg auf die Einigung einer in sich differenzierten Menschheit allerdings nur unter einer Voraussetzung gegangen werden, und zwar derjenigen, dass alle Menschen das Religionsgesetz anerkennen.¹⁰ Dabei handelt es sich aber gerade nicht um die jüdische Halacha, sondern um ein Gesetz, das nach der jüdischen Tradition für alle Menschen gilt, das Gesetz für alle Kinder Noachs.¹¹ Dieses

9 | Shmuel Trigano (Hg.), *Face à l'universel: la pensée juive*, Pardès 2011/1 (N° 49); Alon Goshen-Gottstein/Eugene Korn (Hg.), *Jewish Theology and World Religions*, Oxford/Portland 2012.

10 | Elie Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, Paris 1961.

11 | Michael Elias Dallen, *The Rainbow Covenant: Torah and the Seven Universal Laws*, New York 1991.

besteht aus sieben Prinzipien, in denen man die Grundregeln für eine Gott, die Mitmenschen und die Schöpfung überhaupt anerkennende Gemeinschaft erkennen kann: Verbot des Götzendienstes, Verbot der Gotteslästerung, Verbot von Mord und Totschlag, Verbot der sexuellen Unmoral, Verbot des Diebstahls, Verbot des Abtrennens von Gliedmaßen eines Lebewesens sowie der Imperativ, eine Rechtsordnung einzusetzen.

Wer diese noachidischen Gesetze hält, kann genauso wie Juden, die nach ihrer aus 613 Gesetzen bestehende Halacha leben, in ein wahrhaftes Verhältnis zu Gott treten und Teil einer auf Gott hin geeinten Menschheit werden: Im Talmud wird ausdrücklich betont, dass ein Nicht-Jude, der nach seiner Torah lebt, also der an die Kinder Noachs ergangenen Weisung, auf einer Ebene mit dem Hohepriester steht, der in der jüdischen Tradition eine voll entfaltete Menschlichkeit symbolisiert.¹² Dies ist letztlich nur schlüssig, denn die Torah ist zunächst einmal das „Buch der Hervorbringungen Adams“ (Gen 1,5), also des Menschen, und nicht des Juden. Der Mensch als solcher trägt das Potenzial in sich, sich als Ebenbild Gottes zu verwirklichen. Nach klassisch jüdischem Verständnis ist es nur dem Umstand geschuldet, dass des Menschen Freiheit zu groß war, um mit der begrenzteren noachidischen Weisung die Menschlichkeit des Menschen, seine Gottes-Ebenbildlichkeit hervorzubringen, die die Gabe einer umfangreicheren und anweisungsreicheren Torah nötig werden ließ. Und auch diese Torah, die dann zur jüdischen Weisung in die wahrhafte Existenz werden sollte, ist nicht den Juden gegeben worden, sondern wurde von Gott nach jüdischer Lehre allen Völkern angeboten. Juden sind also nicht von Gott auserwählt worden, um ihnen die Torah zu geben, sondern die Juden waren das eine Volk, das die Torah angenommen hat, also letztlich Gott erwählt und sich für eine Existenzweise nach seiner Weisung entschieden haben.

Wie sehr es aus der jüdischen Perspektive selbst im jüdischen Bund mit Gott um die ganze Menschheit geht, wird insbesondere an einem Festtag bzw. an dem sieben Tage währenden Sukkot deutlich, dem Laubhüttenfest. Während dieses Festes, zu dem ausdrücklich alle Völker eingeladen sind, wurden, als der Tempel noch stand, siebenzig Stiere als Opfer gebracht. Es handelte sich dabei nicht um Opfer für das jüdische Volk, sondern um Opfer für die Völker der Welt, die mit dieser Zahl symbolisch repräsentiert werden. Das Laubhüttenfest visiert so eine messianische Zukunft an, in der wir Juden mit allen Völkern zusammen feiern werden, in der die Menschheit sich in wechselseitiger Anerkennung gemeinsam Gott zuwenden wird. Strebt das Judentum nach der Erfüllung dieser Vision, dann ist es ohne jeden Zweifel eine Vision, die uns mit dem Christentum und dem Islam verbindet – es ist das Ziel der menschlichen Geschichte, es ist das Ziel einer Geschichte, in der wir das Potenzial unserer Menschlichkeit ganz verwirklichen. Es ist unsere Aufgabe, gemeinsam für diese Zukunft zu arbei-

.....
 12 | Talmud bavli, Sanhedrin 59a.

ten, auf dass sich in der Verbindung der siebenzig Völker der Menschheit Gottes Name vereint, wie es am Ende jedes jüdischen Gottesdienstes heißt:

„Sie alle werden das Joch Deines Königtums auf sich nehmen und Du wirst bald und für immer über sie herrschen. Denn das Königreich ist Deins und Du wirst in alle Ewigkeit in Ehren herrschen, wie es in Deiner Torah geschrieben steht: ‚Der EWIGE wird herrschen für immer und ewig.‘ Und wie es heißt: ‚Dann wird der EWIGE König über die ganze Erde sein, an jenem Tag wird der EWIGE Einer sein, und Sein Name wird Einer sein.‘“

Fazit

Heute, fast sechzig Jahre nach NA, scheinen sich die Religionen, für die wir drei stehen, auf der einen Seite nähergekommen zu sein, etwa durch die theologische Zusammenarbeit und durch Konferenzen und Tagungen, die die Kooperation repräsentieren; aber andererseits scheinen sie sich im realen, politischen Kontext immer weiter voneinander zu entfernen. Die schrecklichen Massaker der Terrororganisation Hamas gegen israelische Jüdinnen und Juden am 7. Oktober 2023 haben die Religionen noch stärker polarisiert – mit weitreichenden Folgen, die noch gar nicht absehbar sind.

Doch wollen wir gemeinsam vor pauschalen Betrachtungsweisen warnen, denn jede der drei Religionen ist höchst differenziert zu sehen, insbesondere durch die extremen Binnendifferenzierungen innerhalb der Glaubensgemeinschaften. Unterschiedlichste Auslegungen der heiligen Schriften, unterschiedlichste soziale, kulturelle, ethnische und konfessionelle Prägungen machen die einzelnen Religionen zu äußerst komplexen Gebilden, die nicht unter einem Nenner verrechenbar sind. Aus diesem Grunde repräsentieren unsere Dialogansätze auch nur einen Teil der religiösen und theologischen Wirklichkeit unserer Traditionen.

Denn das Verhältnis der Religionen untereinander ist immer auf eine bestimmte Religion, auf einen bestimmten historischen Kontext und auf bestimmte gesellschaftliche Bedingungen hin zu deuten. Aus diesen kontextuellen Faktoren ergibt sich eine oft schwierige Gemengelage, die das Verhältnis von Menschen, die bestimmten Glaubensrichtungen angehören, prägen.

Dennoch können Texte wie NA, die aus einer Glaubensgemeinschaft heraus formuliert sind, auch für andere Religionen entscheidende Impulse bieten, um eigene Dialogansätze in der jeweiligen Tradition zu entdecken und für heutige Verhältnisbestimmungen fruchtbar zu machen. Einen ersten Versuch haben wir in diesem „Gespräch“ und Austausch unternommen, was jedoch, wie gesagt, erst einen Anfang darstellt. Aber wie die jüdische Tradition lehrt, ist das „*B'reshit*“, das den Beginn der Torah markiert, ein Symbol für jeden Anfang, aus dem sich etwas Kreatives, etwas Neues und vor allem etwas Gemeinsames entwickeln kann.

Literaturumschau

Gregor Maria Hoff, *In Auflösung. Über die Gegenwart des römischen Katholizismus*, 224 S., Freiburg i. Br.: Herder 2023, ISBN 978-3-451-39684-7

Der Salzburger Fundamentaltheologie Hoff legt mit seinem jüngsten Werk einen theologischen Abgesang vor, der sich im Wesentlichen um die Grundthese vom religiösen wie politischen Ende des „Modell[s] des römischen Katholizismus“ (7) entspinnt. Was zunächst aufhorchen lässt, mildert der Verf. schon im Vorwort ab, indem er erklärt, ein Ende jenes römischen Modells des Katholizismus sei keinesfalls mit einem generellen Ende der katholischen Kirche identisch (7). Damit stellt er klar, dass der vorgelegte Text primär von der Analyse der *romanitas* der katholischen Kirche handelt. Zwar geht es in der Tat um „Sterbeprozesse einer Kirchenform, die seit dem 16. und 19. Jahrhundert formativ wirkte“ (16), dennoch möchte der Verfasser seine Ausführungen nicht „im Dienst einer kirchlichen ‚Insolvenzhetorik‘“ (16) verstanden wissen.

Es handelt sich beim vorgelegten Buch laut Aussage des Verf. um ein „sehr persönliches Buch“ (7), das Produkt eines Forschungsaufenthaltes während der ersten Jahreshälfte 2022 in Rom ist und im Zusammenhang mit einem Drittmittelprojekt (European Graduate School) der Universitäten Erfurt, Leuven und Salzburg zum Thema „Theology in religious, cultural and political Processes of Transformation“ steht. Der Verf. weist dabei eigens auf den Einfluss hin, den jenes Forschungssemester auf die Gestalt des Textes ausgeübt habe und bezeichnet sich vor diesem Hintergrund als „topologisch argumentierenden Theologen“ (7), der sich im Modus der „[t]eilnehmende[n] Beobachtung“ (20) dem Materialobjekt nähere.

Der Verf. gliedert den Band, den er als „theologische[n] Essay“ (19) versteht, einem „szenische[n] Darstellungsansatz“ (20) folgend in acht Kapitel („Blenden“), die von einer „Einblendung“ und einer „Abblendung“ flankiert sind. Teile der einzelnen Kapitel erschienen ausweislich des Verzeichnisses der Erstveröffentlichungen zwischen 2016 und 2022 bereits an anderen Orten.

Das als „Einblendung“ bezeichnete, hinführende Kapitel legt einige grundlegende Beobachtungen des Verf. zur gegenwärtigen Situation des römischen Katholizismus vor. Der Verf. beginnt diese einführenden Vorbemerkungen mit einer kurzen Rekapitulation jenes Abends, an dem aus Jorge Mario Bergoglio Franziskus wurde. Auf diese folgt ein erstes Charakteristikum des römischen Katholizismus: „Im Bischof von Rom spiegelt sich der Ablauf der Zeit, die als Tradition lebendig bleibt“ (13). Diese Vitalität des römischen Katholizismus resultiere gerade aus dem „fortlaufenden Bezug auf das römische Erbe“ (13), wodurch dieser zugleich seine Universalität erhalte. Der Papst erweise sich dabei als „entscheidender Marker römischer Katholizität“, indem er deren

„ästhetische Unverwechselbarkeit“ bestimme und gerade darin eine „Faszinationsform repräsentativer Anschaulichkeit“ (14) formiere. Von dieser „ästhetische[n] Anziehungskraft“ geht der Verf. zur eigentlichen theologischen Analyse über, für die ein ekklesiologischer bzw. dogmengeschichtlicher Zugriff zu wählen sei, um nachzuvollziehen, wie der römische Katholizismus „vor allem seit der Neuzeit eine formative Macht“ (14) ausbilden konnte. Der Verf. geht allerdings von einer Transformation dieses „römische[n] Bestimmungsmoment[s]“ (15) aus, worin zugleich die Leitthese des gesamten Essays besteht: „Das *römisch*-katholische Bindungsmuster verliert die normative Kraft und die kulturelle Verbindlichkeit, die mit diesem ekklesiologischen Paradigma seit der Neuzeit des 16. Jahrhunderts und der Moderne des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde“ (18).

Im ersten Kapitel legt der Verf. seine der gesamten Analyse zugrundeliegende Auffassung von einer „Welt in Auflösung“ (21f.) vor. Ebendiese, sich ins Ungewisse auflösende Welt, sieht er dabei besonders in den Erfahrungen und Bildern der „epochalen Krise“ (29) der Corona-Pandemie repräsentiert. Bei genauerer Betrachtung offenbart sich gar ein innerer Zusammenhang von Welt und Kirche; eine „Welt in Auflösung“ greife „tief in die Form ein, in der sich die katholische Kirche begreift und darstellt“ (22). Dabei betrachtet der Verf. in einer repräsentationslogischen Betrachtungsweise den Papst selbst als „Gestalt der Auflösung“ (25), der, eben weil er von Amtes wegen ein Repräsentant bzw. Signifikant ist, *nolens volens* hinter dem Signifikat zurückbleibe, das seinerseits stets unbestimmbar und unerreichbar bleibe (25). Es handelt sich daher im Kern um eine primär repräsentationslogisch argumentierte Amtstheologie, die stark ästhetisch bzw. performativ (Stichwort „Rollenperformance“ [37]) durchdrungen ist. Als historischen Repräsentanten jener römisch-zentralistischen „Gouvernementalität“ (32) präsentiert der Verf. Pius V. (reg. 1566–1572), der im Modus „päpstliche[r] Selbst-Äternalisierung“ (31) maßgeblich einen katholischen bzw. „tridentinischen Einheitslook“ (Johanna Rahner) befördert habe.

Die zweite „Blende“ enthält eine für die weitere Argumentation des Verf. zentrale Prämisse: Die Auflösung des römischen Katholizismus werde maßgeblich „von Rom her, vom Papst betrieben“ (40). Rekurs nehmend auf Carl Schmitt (darin überraschend unkritisch) untermauert der Verf. weiter seine Ausführungen zur Repräsentationslogik der römischen Kirche und deren stabilisierende Wirkung auf die „Machtform“ ebendieser Kirche (42f.). Den Ausführungen Carl Schmitts stellt der Verf. jene des italienischen Philosophen Mario Perniola (1941–2018) zur Seite, der seinerseits von einem „katholischen Fühlen“ als Modus der Weltbegegnung bzw. als „spannungsoffene[s] Differential katholischer Glaubensform“ (45) spricht. Der Verf. bemerkt in kritischer Auseinandersetzung mit Perniola, was dem Leser unwillkürlich in den Sinn kommt: Der von Perniola präsentierte „Glaube ohne Dogma“ ermöglicht zwar möglicherweise eine Sensibilität für verschiedene „Auflösungsmomente“ des römischen Katholizis-

mus, andererseits aber löst dieser „den propositionalen Gehalt des katholischen Kirchenglaubens auf“ (46).

Gerade in dieser Auseinandersetzung identifiziert der Verf. die „dogmatische Deutungsmacht des Katholischen“ als „Bindeglied römisch-katholischer Kirchenbildung [...] von der Antike bis in die Gegenwart“ (47). Jene Deutungsmacht sieht Hoff zwar im Papst repräsentiert, optiert jedoch deutlich für eine relationale Lesart der päpstlichen Prerogative: „Aber er [der Papst; F. M.] wird nicht als absoluter Herrscher oder als monarchischer Souverän konfiguriert. Er bleibt eingebunden in das komplexe Zueinander von [...] Bischofskollegium und Papst“ (51).

Das soziologischen Betrachtungen gewidmete dritte Kapitel geht hauptsächlich auf pentekostal-evangelikale Religionsformen ein und attestiert diesen in kritischer Distanz eine „Widerspruchsform individualisierter Event-Objektivität“ (58). Laut Verf. lassen sich in diesen Bewegungen (explizit nennt er die sog. Loretto-Bewegung) die Auflösung „entscheidende[r] Marker römisch-katholischer Kirchenform“ (59) beobachten. Als Beispiel wird u. a. die „Erweiterung“ des kirchlichen Amtes auf eine „Jüngerschaft“ genannt und die damit einhergehende Konzentration auf charismatische Ereignisse als „Drehpunkt sakraler Gemeinschaftsbildung“ (59). Eine Analyse der sog. Kirchenbindungsstudie der Erzdiözese München und Freising (2019) beschließt das Kapitel. Hierbei sieht der Verf. den Niedergang einer „Logik der Kirchenmitgliedschaft“, die „auf einer deduktiven Logik der Erfassung von Zugehörigkeiten“ – d. h. einer Top-down-Logik „vom Glaubenssatz zur Wirklichkeit“ (76) – beruhe.

Die Erzeugung innerer Einheitlichkeit der römischen Kirche erfolgte – nicht erst seit dem 19. Jahrhundert – durch ein einheitliches ‚Design‘ kirchlicher Lehre. Der Verf. widmet dieser Thematik ein eigenes Kapitel, dem die Leitfrage zugrunde liegt, ob jene Form päpstlichen „Wahrsprechens“ (78) „auch unter den Bedingungen einer globalisierten Weltgesellschaft mit ihren Pluralisierungseffekten trägt“ (77). Die Definition des Ersten Vatikanums zur päpstlichen Unfehlbarkeit betrachtet der Verf. vor dem Hintergrund der Moderne als „normalisierten Ausnahmezustand“ bzw. aufgrund ihrer Selbstreferenzialität als „Meta-Dogma“ (79). Den ‚clash with reality‘ erfuhr der innerkirchliche Prozess einer schleichenden Infallibilisierung (Augustin Schmied) einerseits durch den territorialen Verlust des Kirchenstaates, andererseits durch „Säkularisierungsdynamiken“ (81) und die zunehmende Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. Innerhalb dieses „Wahrheitskampfes“ stelle der Papst „in Amt und Person eine theologische Gewissheit [dar], die sich in den Auflösungsprozessen der Moderne bewährt“ (84). Dass die Umgestaltung des kirchlichen Lehramtes im Pontifikat Pius' IX. und die sich anschließende schleichende Infallibilisierung letztlich eine Modernisierung bzw. eine „modernitätssensible Konstruktion des Lehrens“ (Michael Seewald) darstellt, ist vielfach festgestellt worden. Dem pflichtet auch der Verf. bei, wenn er von einer „mehrfache[n] Innovation der katholischen Lehrform“ (85) schreibt. Vor allem vor dem Hintergrund einer anhaltenden Diskussion um Fragen der Sexual-

moral oder der Frauenordination sieht Hoff das „Modell des kirchlichen Wahrsprechens“ in „inneren Widerspruchsformen“ bzw. „lebensweltliche[r] Referenzlosigkeit“ (97) verstrickt und damit in Auflösung begriffen.

Im fünften und sechsten Kapitel handelt der Verf. von Auflösungserscheinungen des römischen Katholizismus im Pontifikat Benedikts XVI. und Franziskus' sowie in der Zeit der „ikonische[n] Verdoppelung zweier Päpste in Weiß“ (99). Der Amtsverzicht Benedikts XVI. 2013 und die damit aus der Taufe gehobene „Innovationsgestalt des Papa emeritus“ wird dabei als „Akt äußerster Souveränität“ (101) gewertet. Diese Souveränität zeige sich gerade darin, dass der Verzicht auf das Papstamt von keiner Instanz angenommen werden musste. Damit knüpft der Verf. an klassische Souveränitätskonzeptionen an – man denke etwa an die hochmittelalterliche Formel „*papa sibi princeps est*“. Bei aller Plausibilität dieser Ausführungen: Die Stilisierung Benedikts XVI. zum „weißen Revolutionär“ (103) (ein Ausdruck, der in der Literatur v. a. für Otto von Bismarck verwendet wurde) innerhalb einer „*ecclesia militans* des 21. Jahrhunderts“ (109) erscheint doch etwas kühn. Zwar setzt der Verf. Franziskus klar von seinem Vorgänger aus Deutschland ab, eine Parallele zwischen den beiden Päpsten zeichnet er aber gerade darin nach, dass er beide als „Revolutionäre“ betrachtet (122). Mit Blick auf Franziskus formuliert der Verf. dabei apodiktisch: „Bei der synodalen Transformation der katholischen Kirche handelt es sich um nicht [sic] weniger als eine Revolution der katholischen Kirchenform. [...] Unter seinem Pontifikat löst sich der römische Katholizismus als bestimmende katholische Kirchenform auf“ (122f.). Die Divergenz zwischen Benedikt und Franziskus beschreibt der Verf. indes v. a. im Kontext der Rezeption des Zweiten Vatikanums: „Damit verschieben sich die kirchlichen Akzente: vom Vorrang der Hierarchie auf die Akteurschaft des ganzen Volkes Gottes, von der dogmatischen Besinnung auf die [...] lebendige Wirklichkeit der Kirche als pilgerndes Volk Gottes“ (126). In dieser Verschiebung bestehe jene „Entgrenzung und Selbstüberschreitung der Kirche“ (126), die dem Modell der *societas perfecta* den Garau mache.

Das „Missbrauchsproblem der Kirche“ und den damit verbundenen eklatanten Vertrauensverlust (siebte Blende) betrachtet der Verf. nicht nur als „ein entscheidendes Moment in der Auflösung des römischen Katholizismus“ (151) sondern auch als „fundamentaltheologisches Problem“ (162). Theologisch handle es sich bei den Erfahrungen und Schilderungen der von Missbrauch Betroffenen um nichts Geringeres als einen „*locus theologicus proprius et alienus*“ (161). Vor dem Hintergrund des päpstlichen Umgangs mit den aus Deutschland angebotenen Rücktritten einiger (Weih-)Bischöfe (bes. 2021) stellt der Verf. nüchtern fest: „Sosehr sich Papst Franziskus gegen Klerikalismus wendet: An der Macht der Kirchenleitungen [...] und an den Strukturen, die eine Sakralisierung des Amtes tragen, rüttelt er nicht“ (156). Hoff sieht als einen jener vieldiskutierten strukturellen bzw. systemischen Risikofaktoren für sexuellen Missbrauch in der Kirche die „Sakralisierung“ klerikaler Macht: „Im Zugriff auf

Körper und Seele erweist sich die Pastoralmacht der Kirche in der Weise formativ, in der die Macht des Klerus als eigener Stand sakralisiert wird“ (156).

Im Zentrum des letzten Kapitels steht die „eigentümlich paradoxe Gegenwart des Katholizismus im 21. Jahrhundert“ (166). Als grundlegende Prämisse dient dem Verf. die Annahme einer engen Verzahnung zwischen „gesellschaftlichen und religionskulturellen Umbrüchen“ und einem „Paradigma des römischen Katholizismus“ (168). Angesichts dieser Verbindung beeinflussten im 21. Jahrhundert im Wesentlichen Pandemie und Digitalisierung bzw. „[d]igitale Fragmentierung“ (185) die „Form, in der kirchliche Geltungsansprüche angemeldet“ werden (168).

Resümierend bündelt der Verf. seine These von der Auflösung des römischen Katholizismus nochmals in der sog. „Abblendung“. Im Kern geht es dabei um die dynamische Veränderung der „ästhetische[n] Form und [der] Disposition der römisch-katholischen Wahrheitsmacht“ (186f.). Für die Gegenwart leitet der Verf. daraus ein Momentum ab: „Die Auflösung kirchlicher Wahrheitsformen bietet die Chance, Katholizismus im Modus seiner Selbstüberschreitung zu fassen, um Herausforderungen des Glaubens produktiv aufnehmen zu können“ (187). Vor diesem Hintergrund fragt der Verf. nach dem Nachfolgemodell des römischen Katholizismus und sieht just in dessen Auflösung das Potenzial einer „Wiederentdeckung des Katholischen“ (194). Was genau darunter zu verstehen ist, wird allerdings nicht weiter geklärt.

In der Zusammenschau bleibt festzustellen, dass der Verf. einen durchweg lesenswerten Essay vorgelegt hat, dessen Lektüre vor allem wegen seiner feingeistigen theologischen Gegenwartsanalysen lohnt. Hoff stellt sich nicht nur der Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen wie der Corona-Pandemie, sondern liefert darüber hinaus eine theologische Analyse gegenwärtiger Entwicklungen des Katholizismus bzw. des religiösen Feldes im Allgemeinen. Dabei gelingt ihm eine theologisch gehaltvolle und durch den essayistischen Stil gefällig lesbare Form der Zeitdiagnose. Die historischen und kulturgeschichtlichen Verweise zur Stadt Rom und ihrer Geschichte bereichern Text und Leser:innen gleichermaßen. Grundsätzlich ist auch die hohe methodische Transparenz des Verf. zu würdigen, die von Anfang an den Lesefluss und das inhaltliche Verständnis erheblich erleichtert. Positiv fällt zudem der – gegenwärtig nicht allorts zu verzeichnende – Verzicht auf Polemik ins Gewicht. Inhaltliche Rückfragen an den Text bleiben indes wohl vor allem zu einem Thema bestehen: Die starke Profilierung eines synodalen Kirchenmodells im gegenwärtigen Pontifikat und die Absetzung insbesondere von den beiden Amtsvorgängern erscheint an mancher Stelle des Werkes doch etwas ambitioniert. Ob Franziskus tatsächlich die „Form des lehramtlichen Primats“ (137) verändert hat, wie vom Verf. behauptet, und damit zugleich eine „Form ambiger Lehrpraxis“ (144) etabliert, erscheint vor dem Hintergrund mancher Regierungsentscheidung dieses Papstes zumindest anfragbar. Man denke hier etwa an undurchsichtige Personalentscheidungen oder die Restriktionen

der sog. Tridentinischen Messe. Dass diese Diskussionen jedenfalls höchst virulent und die Positionierungen nicht minder divergent sind, belegt ein Blick in aktuelle Publikationen. Nicht nur steht im gegenwärtigen Pontifikat nach wie vor die Frage „Synodalität oder Absolutismus?“ (Peter Neuner) im Raum, jüngst ist im Kontext der Bischofssynode auch von einer Steigerung der Papstzentrierung die Rede, Franziskus wird gar als „oberster Sprachpfleger“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.10.23) bezeichnet. Gerade hier konstatiert der Verf. zutreffend: „*Der Papst* bestimmt [...] die kirchliche Rezeption [der Bischofssynode; F. M.]“ (153). Eben weil dies zutrifft, wird zu beobachten sein, ob sich aus dem Modell des römischen und damit auch päpstlichen Katholizismus tatsächlich „eine synodal verfasste Weltkirche“ (189) entwickelt, oder ob die behaupteten Veränderungen nicht doch eher ‚atmosphärischer‘ Natur sind.

Felix Maier

Indexing

Die ThQ wird u. a. in folgenden bibliographischen Indices erfasst/ThQ is among others indexed and abstracted in:

ATLA Religion Database: American Theological Library Association, Chicago; BiBIL: Biblical Bibliography of Lausanne; BILDI: Bibelwissenschaftliche Literaturdokumentation, Innsbruck; The Boston College Jesuit Bibliography; DAKAR: Datenbank Kanonisches Recht, Münster; IBZ Online: Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur, Berlin; Index theologicus, Tübingen; Index religiosus, Turnhout; NTA: New Testament Abstracts Online und OTA: Old Testament Abstracts Online, Chicago; PASCAL: CNRS, Institut de l'information scientifique et technique, Vandœuvre-lès-Nancy; SCOPUS (Elsevier), Amsterdam.

Anschriften der Autor:innen

PROF. DR. BERNHARD SVEN ANUTH, Abteilung für Kirchenrecht, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (bernhard.anuth@uni-tuebingen.de). GND 13191250X

PROF. DR. CHRISTIAN BAUER, Abteilung Pastoraltheologie, Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie, Universität Münster, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster (christian.bauer@uni-muenster.de). GND 137208340

PROF. DR. REINHOLD BOSCHKI, Lehrstuhl für Religionspädagogik, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (reinhold.boschki@uni-tuebingen.de). GND 121353044

FELIX MAIER, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (fe.maier@uni-tuebingen.de). GND 187639868X

RABBINER DR. PHIL. ASHER MATTERN (asher.mattern@uni-tuebingen.de). GND 1265045216

PROF. DR. JOHANNA RAHNER, Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (johanna.rahner@uni-tuebingen.de). GND 120601141

PROF. DR. MICHAEL SCHÜSSLER, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (michael.schuessler@uni-tuebingen.de). GND 131704796

DR. JULIAN TAPPEN, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (julian.tappen@uni-tuebingen.de). GND 1140605704

JUN.-PROF. DR. FAHIMAH ULFAT, Lehrstuhl für Islamische Religionspädagogik, Zentrum für Islamische Theologie, Eberhard Karls Universität Tübingen, Rümelinstraße 27, 72070 Tübingen (fahimah.ulfat@uni-tuebingen.de). GND 1049457706

PROF. DR. SASKIA WENDEL, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen (saskia.wendel@uni-tuebingen.de). GND 124319173

Aus dem Inhalt von Doppelheft 1–2/2024

Themenheft „Befreiende Theologie in Bewegung. Im Gespräch mit Ignacio Ellacuría“

EDITORIAL

JAN NIKLAS COLLET, THOMAS FORNET-PONSE, SEBASTIAN PITTL

BEITRÄGE

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR, Erlösung als Befreiung. Ignacio Ellacuría und die Geschichtlichkeit des christlichen Heils

ANDREW PREVOT, The Agency of the Crucified People. Insights from Ignacio Ellacuría and M. Shawn Copeland

MICHAEL LEE, Popular Movements as the Body of Christ Outside the Church

VIRGINIA AZCUY, Von der Option für die Armen zum Hören auf den Schrei der Frauen. Feministische Neubelebung des Erbes von Ignacio Ellacuría

MARGIT ECKHOLT, Das „gekreuzigte Volk“ (Ignacio Ellacuría) – ein theologisches Korrektiv der „Theologie des Volkes“ bei Papst Franziskus

SEBASTIAN PITTL, Volk ohne Populismus? Das „Populare“ bei Papst Franziskus, Ignacio Ellacuría und Michel de Certeau

ANDREW T. VINK, Do not Take The Crucified People Down from the Cross? An Ellacurían Critique of a Neoliberal Soteriology

JAN NIKLAS COLLET, Das „Neue“ in der Theologie der Befreiung. Notizen zu einem befreiungstheologischen Schlüsselkonzept

THOMAS FORNET-PONSE, Ignacio Ellacurias Philosophie der geschichtlichen Realität und die gemeinsame Suche nach der Wahrheit

THERESA DINGER, Gedenken an das gekreuzigte Volk. Eine feministische Perspektive

MARTHA ZECHMEISTER, Das Vermächtnis Ignacio Ellacurias angesichts der aktuellen politischen Situation in El Salvador

THEMEN DER ZEIT

SASKIA WENDEL, „Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15,13). Welche Theologie hat Zukunft?

JULIAN TAPPEN, Anamnetische Solidarität „nach vorwärts“? Zur Perspektivierung politischer Theologie angesichts der Klimakatastrophe

ThQ

Theologische Quartalschrift
TÜBINGEN
GEGRÜNDET 1819

DIE HERAUSGEBER:INNEN: B. S. Anuth · F.-J. Bormann · R. Boschki · W. Eisele · O. Fuchs · M. Gronover · W. Groß · B. J. Hilberath · P. Hünermann · T. Jürgasch · D. Mieth · H. Niehr · S. Pittl · J. Rahner · M. Schüßler · M. Seckler · M. Theobald · S. Wendel · S. Winter, Professorinnen und Professoren der katholischen Theologie an der Universität Tübingen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT: K. Appel, Wien · U. Berges, Bonn · F. X. Bischof, München · R. Bucher, Graz · E.-M. Faber, Chur · A. Gerhards, Bonn · M. Gielen, Salzburg · M. Heimbach-Steins, Münster · M. Jäggli, Wien · A. F. Koch, Heidelberg · F. Körner SJ, Berlin · A. Merkt, Regensburg · O. Sensen, New Orleans · J.-H. Tück, Wien · M. Wijlens, Erfurt.

SCHRIFTFLEITUNG: *J*Prof. Dr. Thomas Jürgasch und Prof. Dr. Stephan Winter, Kath.-Theol. Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen.

SPENDENKONTO: Johann Sebastian von Drey-Stiftung zur Förderung der Theologischen Quartalschrift – Konto: Bistum Rottenburg-Stuttgart, IBAN: DE30 6039 1310 0000 0830 03, BIC: GENODES1VBH

Impressum

Schriftleitung: *J*Prof. Dr. Thomas Jürgasch und Prof. Dr. Stephan Winter, Kath.-Theol. Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Redaktionssekretär: Georg-D. Schaaf, Gartenstraße 9, 48147 Münster

Die Zeitschrift erscheint viermal jährlich am Ende eines jeden Quartals. Bezugspreis je Heft: € 12,90 (einschl. Mehrwertsteuer) zuzüglich Versandkosten. Im Jahresabonnement: € 47,20 (einschließlich Mehrwertsteuer). Für Studenten bei Vorlage einer Studienbescheinigung 20 % Ermäßigung. Bestellungen erfolgen beim Buchhandel oder beim Verlag. Abbestellungen sind nur zum Ende des Jahrgangs möglich und müssen bis zum 30. November erfolgen.

Der Nachdruck einzelner Artikel oder der Abdruck von Auszügen ist außer in Fällen von § 38 (1) UrhG nur mit Zustimmung der Schriftleitung gestattet. Manuskripte (Gestaltungsvorgaben unter der Internet-Adresse) und Besprechungsexemplare werden an die Schriftleitung erbeten. – Für unverlangte Einsendungen wird keine Gewähr übernommen.

Verlag: Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern, Telefon (07 11) 44 06-0, www.theologische-quartalschrift.de

Abonnentenservice und Vertrieb: Schwabenverlag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Tel. (07 11) 44 06-140, Fax (07 11) 44 06-138

Satz: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Abrahamische Gastfreundschaft



Sonja Rupp

Mit Abraham aufbrechen

Theologische Entwürfe der

›Fraternité d'Abraham‹

für ein Miteinander von Juden, Christen
und Muslimen

Reihe: Theologie des Zusammenlebens –
Christliche und muslimische Beiträge,
Band 2

Format 14 x 22 cm

590 Seiten

Paperback

€ 68,- [D] / € 69,90 [A]

ISBN 978-3-7867-3121-4

Wie gehen wir als Juden, Christen und Muslime miteinander um? Wie sind wir in der Vergangenheit miteinander umgegangen und wie können wir heute – im Angesicht dieser Vergangenheit – miteinander umgehen? Angesichts unzähliger politischer und religiöser Konflikte eine der drängendsten Gegenwartsfragen. Sonja Rupp analysiert Ansätze für den Umgang mit dem bzw. den anderen, um so nach einer verbindenden Grundlage zu fragen. Anhand der Theologie der ›Fraternité d'Abraham‹ in Paris erschließt sie die Figur des Abraham in Judentum, Christentum und Islam als einen Weg, mit dem Fremden umzugehen. So öffnet sich eine ungeahnte Perspektive für ein friedliches Zusammenleben und eine ›bessere‹ Welt.



GRUNEWALD

www.grunewaldverlag.de