

Ein ganzes Bündel von Herausforderungen

Wo steht die katholische Dogmatik heute?

Unsere Serie zum gegenwärtigen Sach- und Problemstand der theologischen Disziplinen, die wir mit Überblicksbeiträgen zur neutestamentlichen und zu alttestamentlichen Exegese begonnen haben (vgl. HK, November 1991, 524 ff. und HK, Februar 1992, 81 ff.), setzen wir in diesem Heft mit einem Beitrag zur Dogmatik fort. Kurt Koch, Dogmatiker an der Theologischen Fakultät Luzern, legt in seinem Überblick den Schwerpunkt vor allem auf die neuen Herausforderungen, denen sich die katholische Dogmatik heute gegenüber sieht: Es melden sich neue Subjekte der Theologie zu Wort und die systematische Reflexion über den christlichen Glauben muß im weltweiten Horizont der Religionen geschehen.

Die Frage, wo die katholische Dogmatik heute „steht“, dürfte dieser theologischen Kardinaldisziplin wohl kaum adäquat sein. Denn sie „steht“ heute vor so vielen und zentralen Herausforderungen in Gesellschaft und Kirche, daß sie nicht „steht“, sondern „geht“. Dementsprechend läßt sich kaum ein Ertrag über den gegenwärtigen „Stand“ der katholischen Dogmatik formulieren, sondern nur ein Überblick über ihren heutigen „Gang“. Mit diesem „status viatoris“ hängt es engstens zusammen, daß eine Rechenschaft über die heutige Dogmatik den Blick über den Zaun allein der katholischen Arbeit hinaus auch auf die ökumenische Zusammenarbeit richten muß. Denn ohne ökumenische Kooperation, und zwar im Sinne des Befruchteterwerdens wie der eigenen Befruchtung, ist die katholische Dogmatik heute gar nicht zu denken. Dies zeigt sich auch und gerade im Blick auf jene dominierenden Themenstellungen, mit denen sie sich gegenwärtig zu beschäftigen hat.

Richtet man das Augenmerk zunächst auf die Entwicklungen der katholischen Theologie in den vergangenen dreißig Jahren, gilt es, eine entscheidende Akzentverlagerung in den theologischen Themenstellungen zu konstatieren, die in einem unlösbaren Zusammenhang stehen mit der jeweiligen Situation der katholischen Kirche: Während die Jahre vor und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem durch intensive und vielfältige Bemühungen um die *Ekklesiologie* akzentuiert waren, dominierten in den darauf folgenden Jahren zunächst die *Christologie* und dann die *Gotteslehre* die dogmatische Traktandenliste, wobei beide Traktate später noch vertieft wurden auf ein neues Durchdenken der *Trinitätslehre* hin. Diese theologische Akzentverlagerung von der Kirchenfrage über die Christusfrage zur Gottesfrage hin läßt sich seismographisch besonders gut ablesen an der Entfaltung des theologischen Werkes *Hans Küngs* von „Die Kirche“ (1967) über „Christsein“ (1974) zu „Existiert Gott?“ (1978). Dabei bleibt freilich anzumerken, daß Küng die notwendige Vertiefung der Gottesfrage durch die Trinitätstheologie weder angeregt noch je sich wirklich zu eigen gemacht hat. Die Trinitätslehre steht aber nach wie

vor im Mittelpunkt der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit und wird auf evangelischer Seite vor allem von *Eberhard Jüngel*, *Jürgen Moltmann* und *Wolfhart Pannenberg* und auf katholischer Seite vor allem von *Wilhelm Breuning* und *Walter Kasper* konsequenzenreich entfaltet. Letzterer hat denn auch die Trinitätslehre als „Grammatik und Summe einer . . . theologisch verstandenen Theologie“ bezeichnet (*W. Kasper*, Art. Dogmatik, in: *P. Eicher* [Hrsg.], *Neues Wörterbuch theologischer Grundbegriffe*. Band 1, München 1984, S. 193–203, zit. S. 196.).

Erlösungsglauben und Freiheitserfahrung

Selbstredend hat eine perspektivenreiche Entwicklung der Trinitätslehre Auswirkungen auch auf die anderen dogmatischen Traktate. Dies gilt zunächst für die *Schöpfungslehre*, die über lange Zeit vernachlässigt worden ist, die in der Gegenwart aber vor allem von *Alexandre Ganoczy*, *Gisbert Greshake* und *Hans Kessler* sensibel und mit bestem Recht wahrgenommen wird. Soll nämlich – im Gegenzug zur traditionellerweise dualistischen Konzeption einer Gott-losen Welt wie eines Welt-losen Gottes wie zur modernen monistischen Schau einer pantheistischen Identität von Gott und Welt, wie sie durch die weite Verbreitung des esoterischen Gedankengutes wiederum äußerst aktuell geworden ist, – sowohl die Gegenwart Gottes in der Welt als auch die bei aller Weltgegenwart bleibende Welterhabenheit Gottes, und zwar zugleich, denkerisch verantwortet werden können, ist diese vordringliche Aufgabe nur bewältigbar mit dem trinitarischen Gottesgedanken: Er allein ist letztlich in der Lage, ohne Verwischung der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, diesen Gegensatz aufzuheben im Gedanken der christologisch vermittelten Versöhnung der Welt.

Von daher versteht es sich von selbst, daß auch und gerade Christologie und Soteriologie ihr entscheidendes Fundament in der Trinitätslehre haben und geradezu mit ihr stehen oder fallen. Dabei stechen in der *Soteriologie* der Gegenwart jene Neuansätze hervor, die versuchen, den traditionellen Text des christlichen Erlösungsglaubens im modernen Kontext der *Freiheitserfahrung* und Freiheitssehnsucht des neuzeitlichen Menschen relevant zu formulieren und zu profilieren. In dieser Stoßrichtung arbeitet – neben *Edward Schillebeeckx* und *Jürgen Werbick* – vor allem *Thomas Pröpper* an einer „Theologie der Erlösung, die entschlossen den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rückt und seine Klärung so weit voranzutreiben sucht, daß ein möglicher theologischer Neuansatz sichtbar und mit ihm der Sinn des Erlösungsglaubens vermittelt und zugänglich wird“ (*Th. Pröpper*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988. Zweite, wesentlich erweiterte Ausgabe, S. 11.). Und in der gegenwärtigen Christologie dominiert eine

pneumatologisch bestimmte und neu konjugierte Interpretation der Christusexistenz. Auf der Basis der Bemühungen von *Heribert Mühlen*, der Forschungen von *Yves Congar* und initiiert von *Walter Kasper* wird heute in der Lehre vom Heiligen Geist jener Problemlösungsschlüssel gesehen, der am ehesten dazu geeignet ist, die dornenvolle Frage der Vermittlung zwischen der historischen Einmaligkeit Jesu Christi und ihrer universalen Bedeutung glaubwürdig zu beantworten. Zudem vermag allein eine Christologie in pneumatologischer Perspektive zu zeigen, wie jener Geist, der in Jesus Christus in seiner Fülle endgültig-gültig wirksam geworden ist, überall in der Geschichte der Menschheit und der ganzen Schöpfung, wenn auch in verschiedenen Graden, am Werk ist. Indem vor allem *Jürgen Moltmann* den Heiligen Geist als „Geist des Lebens“ namhaft macht, damit eine „ganzheitliche Pneumatologie“ entwickelt und deshalb diese als „Krone der christlichen Theologie“ bezeichnet (*J. Moltmann*, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, S. 10), leitet er auch an zu einer elementaren Selbstrelativierung der Kirche. Denn im Unterschied zur kirchlichen Tradition, in der die Gefahr stets virulent war, das Bekenntnis zum Heiligen Geist im Schatten des Kirchenartikels zu behandeln und damit das universale wie unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes beinahe vollständig an die Kirche zurückzubinden oder gleichsam kirchenaamtlich zu monopolisieren, nötigt eine universal-kosmische Pneumatologie dazu, den Kirchenartikel wiederum neu im Lichte des Geistartikels und als eine Ausfaltung desselben darzustellen.

Das Sakramentale als christliche Grundidee

Diese Aufgabe dürfte von der gegenwärtigen Dogmatik noch keineswegs in einem befriedigenden Ausmaß bewältigt sein, wiewohl es gerade heute an neuer ekklesiologischer Literatur keineswegs mangelt. Diese kommt aber im Grunde genommen nicht über jene Fundamente hinaus, die *Hans Küng* mit „Die Kirche“ (1967) und *Joseph Ratzinger* mit „Das neue Volk Gottes“ (1969) bereits gelegt hatten; sie variiert vielmehr, wie auch die neueren Entwürfe der Ekklesiologie von *Heinrich Döring* (*Grundriss der Ekklesiologie*, 1986), *Siegfried Wiedenhofer* (*Das katholische Kirchenverständnis*, 1992) und *Medard Kehl* (*Die Kirche*, 1992) dokumentieren, die im vergangenen Konzil leitende Perspektive der christlichen Kirche als „communio“. Dieser Umstand ist keineswegs einer langweiligen Phantasielosigkeit der katholischen Ekklesiologie zuzuschreiben, sondern vielmehr der leidigen Tatsache, daß die (über-)fälligen ekklesiologischen Postulate bei der Übersetzung von der dogmatischen Ebene in die Praxis des kirchlichen Lebens von maßgeblichen Repräsentanten des kirchlichen Lehramtes behindert oder gar konterkariert werden. Würde aber dieser ekklesiopraktische Schritt vollzogen, würde ein großer Teil der heutigen ekklesiologischen Arbeit Makulatur oder könnte bedenkenlos von der systematischen in die historische Abtei-

lung transferiert werden können, wo sie zweifellos adäquater aufgehoben wäre.

Wie die Pneumatologie zu einer dogmatischen motivierten Selbstrelativierung der Kirche führt, so leitet die *Gnadenlehre*, um deren Revitalisierung sich vor allem *Gisbert Greshake* und *Alexandre Ganoczy* verdient gemacht haben, zu einer universalen Ausweitung der Möglichkeiten von Gnadenerfahrungen in der Kirche auf den Raum der ganzen Welt an. Mit Recht konzipiert deshalb Greshake die Gnadenlehre als „christliche Freiheitslehre“ und versteht darunter „alles andere als ein isoliertes, nur religiös und innerkirchlich relevantes Aussagenfeld“ (*G. Greshake*, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Br. 1992. Neuausgabe, S. 6.). Dies gilt freilich auch von der *Eschatologie*, die als Lehre von der Vollendung der gnädigen Selbstmitteilung Gottes zu verstehen ist, wie in den neueren Entwürfen von *Medard Kehl* (1986) und von *Dieter Hattrup* (1992) deutlich wird. Beide unterscheiden sich freilich dadurch voneinander, daß der erste mehr die an der biblischen Grundverheißung des Reiches Gottes orientierte universale Eschatologie entfaltet und diese als konsequente Begründung der christlichen Hoffnung versteht, während der zweite sich um die eschatologische Verknüpfung von Person und Geschichte bemüht und sich emphatisch dagegen wehrt, Eschatologie entweder in bloßer Geschichtstheologie oder in einer Unsterblichkeitslehre der Seele aufgehen zu lassen; doch gerade in dieser verschiedenen Stoßrichtung dürften sich beide Werke sehr gut ergänzen.

In der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit kann demgegenüber von einer analogen wechselseitigen Ergänzung oder gar interdisziplinären Kooperation zwischen dogmatischer Schöpfungslehre und Sakramententheologie noch immer nicht in genügendem Maße die Rede sein. Wiewohl vor allem *Franz-Joseph Nocke*, *Arno Schilson*, *Theodor Schneider* und *Herbert Vorgrimler* wertvolle Beiträge zu einer Revitalisierung der christlichen Grundidee des Sakramentalen beigesteuert haben, sind trotzdem zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft noch immer weitgehende Berührungängste zu konstatieren: Nicht nur greift die Dogmatik viel zu wenig in den sakramententheologisch-liturgischen Bereich ein, sondern auch die Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft pflegen die Sakramente zumeist entweder in einer christologischen Perspektive, nämlich als Sakramente der Christusbegegnung, oder in einer ekklesiologischen Orientierung, nämlich als Zeichen des kirchlichen Glaubens, nur wenig hingegen schöpfungstheologisch zu deuten: zum Schaden sowohl der Dogmatik als auch der Liturgiewissenschaft. Eine erfreuliche Ausnahme diesbezüglich ist der Paderborner Liturgiewissenschaftler *Michael Kunzler*, der sich um einen tragfähigen Brückenbau zwischen Dogmatik und Liturgik bemüht und diese Aufgabe, nicht zuletzt aufgrund seiner Kenntnis der orthodoxen Theologie, auch zu vollziehen vermag (vgl. sein in diesem Jahr noch erscheinendes Werk „Das Tor zum Osten“). Mehr als von den Themen der gegenwärtigen Dogmatik, die hier nur in aller Kürze angeschnitten werden konnten,

ist diese maßgeblich geprägt von den verschiedenen theologischen Subjekten, die heute an der dogmatischen Arbeit beteiligt sind. Ohne jeden Zweifel muß man sogar annehmen, daß der eigentliche Motor für gegenwärtige und zukünftige dogmatische Entwicklungen mehr noch als in den unterschiedlichen Themen im Auftreten von neuen und bisher weithin verdrängten Subjekten des dogmatischen Denkens ausfindig zu machen ist. Denn es ist von vornherein zu erwarten, daß sich das dogmatische Denken von Grund auf ändert, wenn der Arme und Unterdrückte – und nicht allein der Reiche –, wenn der kulturell Fremde – und nicht bloß der Einheimische –, und wenn die Frau – und nicht nur der Mann – in den Rang von theologischen Subjekten erhoben werden. Diese Vermutung läßt sich erhärten, sobald man auf die wichtigsten und zugleich revolutionärsten dogmatischen Neuansätze in der Gegenwart blickt, die sich allesamt als *Spielarten des befreiungstheologischen Denkens* herausstellen.

Die Dogmatik und die neuen Subjekte der Theologie

Dies gilt in allererster Linie von der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“, die sich versteht und gestaltet als dogmatische Artikulation des christlich-theologischen Kampfes gegen die Ursünde des Imperialismus im Sinne der Unterdrückung der armen und verelendeten Massen in der Dritten Welt. Denn den eigentlichen Haftpunkt dieser Theologie bildet die gesellschaftliche und politische Situation Lateinamerikas, die mit dem Stichwort der völligen Abhängigkeit („Dependenz“) charakterisiert wird. Von daher leuchtet auch ihre hartnäckige Grundfrage ein, die sich in der auf über 50 Bände geplanten und beim Patmos-Verlag im Erscheinen begriffenen „Bibliothek Theologie der Befreiung“ wie ein Notenschlüssel durchhält und die nach *Leonardo Boff* schlicht, aber radikal heißt: „Wie können wir in einer Welt von Elendsgestalten Christen sein?“, um darauf sofort die provokative Antwort zu geben: „Authentisch ist das nur möglich, wenn wir unseren Glauben in befreiender Form leben“ (*L. Boff*, *Die Theologie der Befreiung im Streit der theologischen Strömungen von heute*, in: *Solidarisch leben* 2 [1987], Nr. 8, S. 56–64, zit. S. 64.).

Diese Option impliziert vor allem, daß die Armen, die sogenannten „kleinen Leute“, als die vorrangigen Subjekte des kirchlichen Handelns wie der theologischen Reflexion erkannt und anerkannt werden. Mit diesem Kernanliegen der Subjektwerdung gerade der „Kleinen“ steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie übrigens in einer Koalition mit der von *Johann B. Metz* und *Jürgen Moltmann* seinerzeit initiierten „Politischen Theologie“, die sich als europäische Variante der lateinamerikanischen Befreiungstheologie versteht und vollzieht.

Auf die Überwindung der Sünde des *Rassismus* konzentriert die sogenannte „Interkulturelle Theologie“ ihre Aufmerksamkeit. Dies trifft in besonderem Maße für die „schwarzen Theologien“ Nordamerikas und Südafrikas

zu, die aus dem christlichen Engagement für die Befreiung und Subjektwerdung der Schwarzen heraus entstanden sind. Im Gegenzug zu allen rassistischen Vorurteilen der Weißen stellen sie nicht nur die besondere Würde der schwarzen Menschen heraus, sondern sie sind auch angetrieben von der besorgten Frage, was die Befreiungskämpfe der Schwarzen in Südafrika und Nordamerika mit dem christlichen Evangelium zu tun haben. Von diesem doppelten Ausgangspunkt her versuchen sie, in der Geschichte des schwarzen Kampfes um Befreiung „das Wirken von Gottes Willen“ zu entdecken (*James H. Cone*) und die besondere Konkretheit des „schwarzen“ Verständnisses der Geschichte der Menschheit zu entfalten.

Als theologische Kampfansage gegen die Sünde des *Sexismus*, bzw. des Androzentrismus artikuliert sich die „feministische Theologie“. Gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis will sie sogar noch radikaler ansetzen als die vorher genannten Befreiungstheologien. Nach *Rosemary R. Ruether* will diese Theologie an die eigentliche Wurzel aller Menschheitssünden greifen, insofern sie zum Ausdruck bringt, „was in der männlichen Verteidigung der Armen und Unterdrückten übersehen worden ist: daß Befreiung bei den Unterdrückten der Unterdrückten beginnen muß, nämlich bei den Frauen der Unterdrückten“ (*R. R. Ruether*, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, S. 51.). Konsequenterweise ist diese theologische Bewegung bestrebt, die bisherigen befreienden und prophetischen Visionen zu vertiefen und derart radikal umzuwandeln, bis sie einschließen, was bisher nicht eingeschlossen war: die Befreiung der Frauen vom Androzentrismus des Patriarchates in Kirche, Theologie und Gesellschaft. Mit dieser kämpferischen Stoßrichtung zieht die „feministische Theologie“ heute immer weitere Kreise: Während sie sich bisher auf das patriarchale Gottesbild des Christentums konzentriert hatte, greift sie neuerdings auf die Christologie über und stellt – beispielsweise in dem von *Doris Strahm* und *Regula Strobil* herausgegebenen Buch „Vom Verlangen nach Heilwerden“ (1991) – die traditionelle Soteriologie radikal in Frage, indem sie die auf den ersten Blick lapidare, tiefer gesehen aber radikale Frage nach der Heilungsmöglichkeit der Frau durch einen männlichen Erlöser aufwirft. Indem sie um die soteriologische Bedeutung der Männlichkeit Jesu Christi kreist, diese freilich in extremer, beinahe – wenn auch spiegelverkehrt – „römischer“ Manier überpointiert, intendiert sie eine nicht-sexistische Re-Vision der Christologie und Soteriologie.

Nimmt man diese neuen theologischen Strömungen wahr und ernst, wird erstens vollends deutlich, daß der kräftigste Antrieb zu weiteren Entwicklungen in der gegenwärtigen wie zukünftigen Dogmatik im Auftreten von neuen Subjekten des theologischen Denkens liegt. Denn der europäische und erst recht der deutschsprachige Dogmatiker, der in der Regel weder ökonomisch arm noch kulturell entfremdet leben muß und der zumeist männlichen Geschlechtes ist, hat zu lernen, seine eigene Dogmatik auf ökonomistischen, rassistischen und sexistischen Ideologieverdacht hin zu durchschauen.

Diese Selbstrelativierung bringt es auch mit sich, daß gegenwärtige katholische Dogmatik von neuen *hermeneutischen* Grundfragestellungen umgetrieben ist und sein muß. Deren elementarste Provokation an die katholische Dogmatik, die den revolutionären Wandel von der ehemals allein europäischen und deshalb monokulturellen West-Kirche zur heutigen universal und deshalb kulturell polyzentrisch gewordenen Welt-Kirche sensibel wahrnimmt und denkerisch verarbeitet, liegt in jenem grundlegenden Problem beschlossen, das gegenwärtig unter den Stichworten der „Inkulturation“ und der „Indigenisation“ verhandelt wird. Es ist das nervöse Zentrum in den Umbrüchen des dogmatischen Denkens der Gegenwart und wurde von *Luis Gutheinz* treffend so artikuliert: „Die Frohbotschaft kann nicht existieren ohne eine konkrete Inkarnation, sei sie nun jüdisch, hellenistisch, römisch, alemannisch, europäisch oder indisch. Die Frohbotschaft, das Christentum in seinem Kern ist nicht identisch mit diesen Kulturformen, kann aber nur in diesen Kulturen leben. Diese Dialektik ist wesentlich zum Verständnis der Glaubensverkündigung“ (*L. Gutheinz, China in Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert*, München 1985, S. 110.). Konkret ist damit eine dreifache Erkenntnis impliziert:

Im Horizont der Religionen

Der christliche Glaube vermag erstens gar nicht zu leben ohne konkrete Inkulturationen. Daß es somit den christlichen Glauben in Reinform gar nicht geben kann, trifft auch und gerade auf die europäische Gestalt des Christentums zu. Dieses und die in seinem Lebensraum betriebene Dogmatik können und dürfen die an sich simple historische Erinnerung nie aus ihrem Gedächtnis verdrängen, daß das Evangelium von außen zu ihnen gekommen ist und daß sie deshalb das Evangelium nur in einer übersetzten, genauerhin übersetzten Form haben, insofern seine Wurzeln in Galiläa und Jerusalem und noch weiter zurück in Ur in Chaldäa, dem heutigen Irak und damit im Quellgebiet aller drei abrahamitischen Religionen liegen.

Nimmt man diese fremde Herkunft wahr und ernst, bleibt nur die eine Konsequenz, daß die europäische und erst recht deutschsprachige Dogmatik keineswegs autark ist, auch wenn sie sich oft noch immer so versteht und geriert, sondern daß sie in einem größeren Zusammenhang lebt, der z. B. von der im Patmos-Verlag erscheinenden Reihe „Theologie interkulturell“ angemahnt wird und in den sie sich einordnen muß, wenn sie wirklich katholisch sein oder bleiben, beziehungsweise werden will. Dies gilt zumal, wenn man sich auf die zweite unaufschiebbare Erkenntnis einläßt, daß das christliche Evangelium in seinem ersten und letzten Kern mit keiner der verschiedenen Kulturformen identisch sein kann, wiewohl es nur in diesen Kulturen zu (über-)leben vermag. Doch genau diese unvermeidbare Dialektik erweist sich als fundamental für das Verständnis und den Vollzug der katholischen Dogmatik in der polyzentrisch gewordenen Weltkirche.

Nimmt man diese elementare Dialektik zwischen der notwendigen Inkulturation des christlichen Glaubens einerseits und seinem bei aller Inkulturation trotzdem bleibenden transkulturellen Überschuß andererseits ernst, kann sich die katholische Dogmatik nur als eine ganz und gar ökumenische Disziplin verstehen.

Wiewohl dem sowohl historisch ursprünglichen als auch systematisch grundsätzlichen Wortsinn nach Ökumene die ganze bewohnte Erde bedeutet, wird doch auch in der heutigen dogmatischen Arbeit mit diesem Wort zumeist nur an die Erde gedacht, insofern und insoweit diese von Christen bewohnt wird. Dieses eingeschränkte Verständnis von Ökumene dokumentiert sich am deutlichsten in der klassisch-traditionellen Konzeption der Ökumenischen Bewegung, dergemäß sich die Ökumene präsentiert in der Gestalt der *Ökumene der christlichen Konfessionen* und dabei verstanden und vollzogen wird als Versuch der Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionskirchen im gemeinsamen Glauben und in der Suche nach einer tragfähigen Form der kirchlichen Einheit. Wiewohl auf dieser Ebene der Ökumene in der katholischen Dogmatik viel erreicht ist und zahlreiche und weitgreifende Konsense und Konvergenzen erzielt wurden, arbeiten etwa der Altmeister der katholischen ökumenischen Theologie, *Heinrich Fries*, und seine Schüler *Johannes Brosseder* und *Peter Neuner* engagiert weiter und drängen mit Recht auf das, wenn auch verspätete, Ernstnehmen des dogmatisch Erreichten durch die Kirchen.

Im Mittelpunkt der dogmatischen Arbeit der Gegenwart steht aber eine andere Gestalt der Ökumene, nämlich die *Ökumene der Religionen*. Zu dieser drängt und nötigt die heute unaufschiebbar gewordene Erfahrung der einen Welt in einem ganz besonderen Maße deshalb, weil sich das Besondere des christlichen Glaubens im Sinne seiner allgemeinen Wahrheit in dieser historisch neuen Situation von der Dogmatik nur noch dann glaubwürdig verantworten läßt, wenn sie sich dem Dialog mit den anderen Weltreligionen aussetzt, und zwar nicht nur als lehrende, sondern auch und prioritär als hörende und lernende Theologie. Dabei macht es – neben anderen Theologen wie *Heinz Robert Schlette*, *Hans Waldenfels* und *Raimundo Panikkar* – das besondere Verdienst von *Hans Küng* aus, die christliche Theologie im Horizont der Weltreligionen zu profilieren, und zwar durch das Ausgreifen seiner bisherigen ökumenischen Theologie „ad intra“, nämlich nach innen konzentriert auf die christlichen Kirchen, jetzt „ad extra“, nämlich gleichsam nach außen auf die Weltreligionen hin.

Da es gemäß seiner Überzeugung weder einen Weltfrieden ohne Frieden unter den Religionen noch einen Religionsfrieden ohne Dialog unter den Religionen geben kann und geben wird, konzentriert er gegenwärtig seine theologische Arbeit auf eine dialogbereite, verständnisvolle und wechselseitig herausfordernde Begegnung der christlichen Dogmatik mit den großen Weltreligionen: „Ökumene‘ darf deshalb heute weniger denn je eng, verengt, ekklesiozentrisch verstanden werden: Ökumene darf sich

nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken, sie muß die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen, wenn Ökumene – nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden – den gesamten ‚bewohnten Erdkreis‘ meint“ (*H. Küng / J. van Ess / H. von Stietencron / H. Bechert*, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, S. 16.). Wenn die Menschheit folglich gegenwärtig vor dem langsamen, aber unaufhaltbaren Erwachen eines globalen ökumenischen Bewußtseins steht, das sich zudem als eine der wichtigsten Erscheinungen des 20. Jahrhunderts herausstellt, kann die katholische Dogmatik dieser Entwicklung allein mit einem ernsthaften ökumenischen Dialog mit den Weltreligionen entsprechen.

Gegen die Entfremdung von Dogmatik und Ethik

Mit diesem interreligiösen Dialog steht die katholische Dogmatik allerdings vor dem großen Problem, die Authentizität des christlichen Glaubens angesichts der Erfahrung des religiösen Pluralismus zu bewahren und die elementare Spannung zwischen christlicher Identität und religionstheologischer Dialogizität nicht aufzulösen, sondern in leidenschaftlicher Geduld wie geduldiger Leidenschaft durchzutragen. Am konsequenzenreichsten, freilich auch am radikalsten wird diese Aufgabe gegenwärtig in Angriff genommen von der pluralistischen Religionstheologie *Paul F. Knitters*. Er versucht, der weitverbreiteten, wenn auch nicht immer in genügendem Maße reflektierten Erfahrung des religiösen Pluralismus dadurch eine dogmatische Grundlage zu bieten, daß er von einem *pluralistischen Wahrheitsbegriff* ausgeht, demgemäß alle Wahrheit geschichtsbezogen und deshalb relativ ist, und daß er diesem pluralistischen Wahrheitsbegriff eine pluralistische Gottesvorstellung korrelieren läßt, aus der er eine Pluralität der menschlichen Wege zu Gott ableitet.

Deshalb versteht er die Religionen als kontextspezifische Wege zu ein und demselben Transzendenzgrund, und zwar in der Überzeugung, daß, insofern es keine absolute Offenbarung geben kann, jede Religion begrenzt ist und nur eine unter vielen Möglichkeiten der Gottesbegegnung darstellt. „Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums“: mit diesem Untertitel seines Buches „Ein Gott – viele Religionen“ (1988) ist denn auch die Stoßrichtung dieses theologischen Ansatzes treffend markiert. Er nimmt zwar die Erfahrung des religiösen Pluralismus radikal ernst, vermag jedoch die Authentizität der christlichen Gottesoffenbarung kaum noch in genügendem Maße zu profilieren.

Jenseits der Skylla eines starren „christlichen“ Absolutheitsanspruches und einer aus ihm notwendigerweise folgenden Dialogverweigerung gegenüber den anderen Religionen einerseits und der Charybdis einer in den religiösen Pluralismus verliebten Versuchung zur Preisgabe des

unterscheidend und entscheidend Christlichen steht die katholische Dogmatik heute somit vor der Herausforderung, die undelegierbare Identität des christlichen Glaubens mit einer offenen Dialogbereitschaft so zu verbinden, daß die christliche Identität nicht vor der Dialogrelevanz oder umgekehrt kapitulieren muß. Konkret ist damit impliziert, den traditionellen Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens, mit *Dietrich Wiedeker* gesprochen, nicht im Sinne einer „absorbierenden Absolutheit“, sondern im Sinne einer „integrierenden Universalität“ zu verstehen und zu bewähren: „Die Universalität des Christusglaubens ist nicht so sehr ein Ausgangspunkt, der als Vorgabe schon gesichert ist, sondern ein Endpunkt, auf den das Christentum erst zugeht. . . Die Universalität des Christusglaubens steht noch aus und ist erst in einer gegenseitigen Durchdringung zu verifizieren und nicht schon als erreicht vorauszusetzen“ (*D. Wiedeker*, *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, in: *A. Paus* [Hrsg.], *Jesus Christus und die Religionen*, Graz–Kevelaer 1980, S. 161–190, zit. S. 190.).

Von der Ökumene der Religionen ist es nur noch ein kleiner Schritt zur *Ökumene der Weltanschauungen*, beziehungsweise Ethiken. Denn wie es keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden geben kann, so auch kein Überleben der Menschheit ohne ein gemeinsames Weltethos, wie dies wiederum *Hans Küng* in der Überzeugung postuliert, „daß die eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance zum Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken existieren. Diese eine Welt braucht das eine Grundethos“ (*H. Küng*, *Projekt Weltethos*, München 1990, S. 14.).

Da es die ethische Frage im elementarsten Sinne mit dem Menschen und seinem guten Handeln zu tun hat, und da der Mensch und die Möglichkeiten wie Grenzen seines Handelns im Mittelpunkt der Humanwissenschaften stehen, kann es sich die Dogmatik immer weniger leisten, die kritische Beschäftigung mit den Humanwissenschaften einfach an die Praktische Theologie zu delegieren und sich von dieser Aufgabe zu dispensieren. Sie ist angesichts des dominierenden Stellenwertes der Humanwissenschaften nicht nur im Universitätsbetrieb, sondern auch im allgemeinen Bewußtsein der Menschen, die von ihnen aufgrund ihrer schnellen Popularisierung stark geprägt sind, vielmehr selbst in die Pflicht genommen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wie diese Aufgabe in *Wolfhart Pannenberg*s „Anthropologie in theologischer Perspektive“ (1983) in exemplarischer Weise vorexerziert worden ist, kann es sich dabei nicht bloß um Anleihen bei ihnen oder gar um eine Anpassung an sie handeln; es muß vielmehr um eine theologische Interpretation und Integration der in den Humanwissenschaften aufgedeckten Phänomenen des Menschseins im Sinne der Explikation jener religiös-theologischen Implikationen gehen, die in den Humanwissenschaften ausdrücklich oder verdeckt präsent sind.

In diesem weitesten säkular-ökumenischen Horizont versteht es sich von selbst, daß sich der verpflichtende Charakter des christlichen Glaubens für das Denken und

Handeln der Menschen in der einen Welt nur dadurch glaubwürdig vertreten läßt, daß dieser sich der Konkurrenz mit anders orientierten und begründeten Anthropologien und Ethiken stellt. Von daher ist die katholische Dogmatik zugleich berufen und verpflichtet, jene weitgehende arbeitsteilige Entfremdung von Dogmatik und Ethik, wie sie teilweise in der katholischen Tradition geschichtswirksam geworden ist, zu überwinden.

Im Unterschied zur reformatorischen Theologie, die die Arbeitsteilung von Dogmatik und Ethik prinzipiell nicht kennt, sondern beide zugleich als „Systematische Theolo-

gie“ wahrnimmt, steht der katholischen Theologie eine *fruchtbare Synthese von Dogmatik und Moraltheologie* weithin noch bevor. Sie erweist sich aber als vordringlich, nicht zuletzt angesichts der radikalen Ethikuspension im Denken von *Eugen Drewermann*, dessen Frontalangriff auf die *katholische Dogmatik* – nach seinen undifferenzierten und pauschalen Diskreditierungen der Exegese und der Moraltheologie – sicher bald zu erwarten ist und von der Dogmatik – hoffentlich – als Herausforderung in selbst- wie fremdkritischer Auseinandersetzung angenommen werden wird.

Kurt Koch

Eine Kirche im Zwielficht

Die serbische Orthodoxie und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien

Seit über einem Jahr führt das von den ehemaligen Kommunisten beherrschte Serbien Krieg in Kroatien und jetzt besonders in Bosnien-Herzegowina. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche, deren politisches Gewicht in den letzten Jahren gewachsen ist, ist durch ihre Äußerungen und Verhaltensweisen gegenüber diesem Krieg ins Zwielficht geraten: Offenbar verhindert ihre Tradition als Hüterin des Serbentums eine klare Distanzierung vom serbischen Vorgehen. Jozsef Bata vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien stellt im folgenden Beitrag die wichtigsten Daten zu Geschichte und Struktur der Serbisch-Orthodoxen Kirche wie zu ihrer Haltung in der gegenwärtigen Situation zusammen.

Die Mehrheit der etwa 13 Millionen Serben, seien sie im Mutterland Serbien beheimatet, in der Nachbarrepublik Montenegro – ohne die Montenegriner dazuzuzählen – oder in den anderen ehemaligen jugoslawischen Republiken, vor allem in Bosnien-Herzegowina, Kroatien oder Slowenien, bekennt sich traditionsgemäß zur serbisch-orthodoxen Form des christlichen Glaubens. Wie groß diese Mehrheit ist, läßt sich aufgrund fehlender Statistiken allerdings nicht genau beziffern. Die kommunistisch-sozialistische Ära nach dem Zweiten Weltkrieg mit ihrer atheistischen Ideologie soll, im Vergleich zu den anderen Völkern in Ex-Jugoslawien, beim serbischen Bevölkerungsanteil die besten „Erfolge“ erzielt haben. Dem antireligiösen Druck des jugoslawischen Systems schien die Serbisch-Orthodoxe Kirche (SOK) in den letzten vierzig Jahren am wenigsten Widerstand geleistet zu haben. Demzufolge war es nicht verwunderlich, daß bei den orthodoxen Serben in vielen Ortschaften nicht einmal an den größeren kirchlichen Festen – wie Ostern, Weihnachten oder am Tag des hl. Sava – die Kirchen voll waren.

Das mag vielleicht auch mit dem zusammenhängen, was Ende März dieses Jahres der ehemalige Oberhirte des Episkopates Banat, Bischof *Atanasije Zoran Jevtić* in einem Interview mit dem serbischen Fernsehen in Novi Sad (Vojvodina) zum ersten Mal in der Öffentlichkeit

aussprach. Er wies darauf hin, daß es Unterlagen gebe, wonach die serbischen Partisanen und Kommunisten während ihrer Herrschaft nach 1946 mehr serbische Priester getötet hätten, als unter der kroatischen Ustaschi im Zweiten Weltkrieg umgekommen seien. In der Hauptstadt Belgrad existieren nach Angaben Atanasijes mehrere Massengräber.

In den letzten drei Jahren, die durch die politische Entwicklung viel Verwirrung in das tägliche Leben auch in Serbien brachten, abgesehen von der Verwicklung sowohl der serbischen Regierung als auch der freiwilligen oder zwangsrekrutierten Soldaten aus Serbien in die verheerenden Kriege in Kroatien und in Bosnien-Herzegowina, war ein größeres Interesse vor allem an einer national geprägten Religiosität zu registrieren.

Hüterin der nationalen Identität

Um zu demonstrieren, daß die orthodoxe Kirche in das öffentliche Leben Serbiens zurückgekehrt ist, bot sich 1989 die Feier zum 600. Jahrestag der verlorenen Schlacht gegen die Osmanen auf dem Amselfeld (Kosovo polje) an. Ursprünglich sollten die Feierlichkeiten beim Kloster Gračanice stattfinden; die serbische Regierung ließ jedoch gegen den ursprünglichen Willen der serbisch-orthodoxen Kirchenführung auf dem Schlachtfeld selbst, in Gazimestan, Tausende von Menschen versammeln. Dort wurde das Gebiet, das übrigens heute fast zu 90 Prozent von Albanern bewohnt wird, von der serbisch-orthodoxen Kirchenführung als „heilig“ und „serbisch“ erklärt, ebenso auch andere Gebiete, in denen ein Serbe lebt oder begraben liegt. Mit diesem „Bekanntnis“ verschaffte sich die Serbisch-Orthodoxe Kirche sowohl von den damals noch regierenden Kommunisten, den heutigen Sozialisten, wie auch von den sich etablierenden oppositionellen Parteien die Legitimität, sich auch politisch der serbisch-nationalen Sache anzunehmen.

Die Gründung der Serbisch-Orthodoxen Kirche geht auf das 7. Jahrhundert zurück, obwohl von der „Taufe“ bzw.