

Wolfgang Huber

## **Theologie und Kirche der Zukunft**

Impulsreferat in Mainz am 12. Oktober 2012

1.

In diesen Tagen kommt kaum ein Theologe der älteren Jahrgänge darum herum, sich die Frage zu stellen, was das II. Vatikanische Konzil für ihn persönlich, für seine Glaubensgeschichte und für seine theologische Existenz bedeutet hat.

Für mich als evangelischen Theologen, der sein Studium siebzehnjährig im Sommer 1960 begann, öffnete die Ankündigung des Konzils und dessen Verlauf einen neuen und weiten Horizont. Während ich mit der evangelischen Theologie anfang, begann mein engster Schulfreund mit dem Noviziat in der Societas Jesu; wie es mit dem Verhältnis unserer Kirchen zueinander weitergehe, hatte schon von daher eine durchaus existentielle Bedeutung. Kurz vor unserem gemeinsamen Abitur hatte der katholische Theologe Herbert Vorgrimler, damals ein enger Mitarbeiter Karl Rahners, für einige Zeit den katholischen Religionsunterricht an unserem Freiburger Gymnasium übernommen; mit der Zustimmung meines evangelischen Religionslehrers hatte ich für einige Zeit Vorgrimlers Unterricht besucht. Dafür, welche Bedeutung Karl Rahners Theologie für das Konzil gewinnen könne, entwickelte ich so wenigstens eine Ahnung. Später verfolgten wir als evangelische Theologiestudenten in Tübingen Hans Küngs Berichte von den einzelnen Konzilssessionen mit innerer Anteilnahme. Den

charismatischen Papst Johannes XXIII. achteten wir als junge Protestanten gerade um seiner Demut willen gern als Sprecher der Christenheit; daran, dass dies zu einem Thema kirchenamtlicher Verständigung werden könnte, dachten wir freilich nicht.

Der Hoffnung des Papstes, es möge zu einem „Heutigwerden“ der Kirche kommen, schlossen wir uns gern an. „Aggiornamento“ wurde für uns in ähnlicher Weise zu einem Epochen-Ausdruck wie mehr als zwei Jahrzehnte später „Glasnost und Perestroika“. Gewiss: Diese Schlüsselbegriffe eines Epochenbewusstseins stammen nicht nur aus verschiedenen Zeiten, sondern vor allem aus verschiedenen Sphären. Trotz dieser Verschiedenheit der Sphären ist unschwer zu erkennen, dass „Glasnost und Perestroika“ nicht nur Voraussetzungen eines politischen Wandels sind; vielmehr ist auch das „Heutigwerden“ von Kirche und Theologie auf „Transparenz und Reform“ – wie man Gorbatschows russisches Begriffspaar wiedergeben kann – angewiesen.

Glücklicherweise habe ich als evangelischer Theologe nicht die Pflicht, ja in gewisser Weise auch nicht das Recht dazu, mich in die Kontroversen um Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils einzumischen. Aber ich wollte in aller Kürze verdeutlichen, dass das Konzil als Ereignis wie durch seine Schlüsseltexte zu den Leuchttürmen meiner beginnenden theologischen Existenz gehörte; ähnlich wie wichtige Ereignisse im Ökumenischen Rat der Kirchen während der sechziger Jahre prägte es eine Grundhaltung der Glaubenszuversicht, in die auch die sichtbare Gestalt unserer Kirchen und ihre ökumenische Kooperation einbezogen ist. Von dieser Grundhaltung lasse ich mich auch bestimmen, wenn wir fünfzig Jahre nach der Eröffnung des

Zweiten Vatikanischen Konzils nach „Theologie und Kirche der Zukunft“ fragen.

2.

Doch gerade in Europa blicken heute viele auf den Weg der Kirchen mit Skepsis, ja Resignation. In dem letzten Interview des am 31. August dieses Jahres verstorbenen Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini hat dieser Ton den Charakter eines Vermächtnisses angenommen. Martini beginnt mit der Feststellung: „Die Kirche in den Wohlstandsländern Europas und Amerikas ist müde geworden. Unsere Kultur ist alt, unsere Kirchen sind groß, Häuser sind leer, die Organisation wuchert, unsere Riten und Gewänder sind prächtig. Doch drücken sie das aus, was wir heute sind? Dienen die Kulturgüter, die wir zu pflegen haben, der Verkündigung und den Menschen? Oder binden sie zu sehr unsere Kräfte, so dass wir uns nicht bewegen können, wenn eine Not uns bedrängt? Der Reichtum belastet uns. Wir stehen da wie der reiche Jüngling, der traurig wegging, als ihn Jesus zur Mitarbeit gewinnen wollte. Ich weiß, dass wir nicht leicht alles verlassen können. Doch wir könnten zumindest Menschen suchen, die frei und den Menschen nahe sind. Wie es Erzbischof Romero und die Jesuitenmartyrer von El Salvador waren. Wo sind die Helden bei uns, auf die wir schauen können? Keinesfalls dürfen wir sie mit den Fesseln der Institution behindern.“

Diesem „Klartext vor dem Tod“ kann man sich nur schwer entziehen. Und doch wissen wir, dass wir unsere Hoffnung nicht nur auf „Helden“, „Martyrer“ oder „religiöse Virtuosen“ setzen können; Zuversicht für den Weg unserer Kirchen speist sich vielmehr daraus, dass das Evangelium die Namenlosen erreicht, die in keinem

Geschichtsbuch erwähnt werden. Durch deren Treue im Glauben an Gott und in der Liebe zum Nächsten wird das Evangelium an die nächste Generation weiter gegeben; sie halten durch ihr alltägliches Handeln im Vorletzten den Raum dafür offen, dass das Letzte sich ereignen kann. Um ihretwillen ist es ungerecht, in Europa nur ein Verdunsten aller christlichen Substanz am Werk zu sehen.

Schilderungen eines unaufhaltsamen Glaubenszerfalls gab es bereits vor einem halben Jahrhundert; auch zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sind solche Zweifel belegt. Umso eindrucksvoller ist die Klarheit, mit welcher Papst Johannes XXIII. In seiner Rede zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 solchen Zweifeln entgegen getreten ist. Er berichtet davon, dass „Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, dass unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist, und als sei in den Zeiten früherer Konzilien, was die christliche Lehre, die Sitten und die Freiheit der Kirche betrifft, alles sauber und gerecht zugegangen. Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muss man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen

Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.“

Gewiss ist es heute nicht gerade leichter geworden, in der „Entwicklung der menschlichen Ereignisse ... einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung“ zu erkennen. Aber von Theologie und Kirche der Zukunft kann man heute noch weniger als vor einem halben Jahrhundert in einer Weise sprechen, in der man Europa vom Rest der Welt trennt und meint, eine unaufhaltsame Säkularisierung sei eine unabwendbare Begleiterscheinung eines Modernisierungsprozesses, der die ganze Welt ergriffen habe.

Pessimistische Beurteilungen der Zukunft von Religion und Kirche speisen sich in der Regel aus einer solchen Säkularisierungsvorstellung. Doch von einem zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung lässt sich in einer globalen Perspektive schon deshalb nicht sprechen, weil Modernisierung sich offenbar auch mit einer neuen Zuwendung zu Religion und Kirche verbinden kann. Die Liste der Beispiele reicht von den USA bis nach Korea. Der vierfache Säkularisierungsschub in Europa – durch Französische Revolution, Industrialisierung, antikirchliche Ideologien und Jugendrevolte – lässt sich nicht in ein allgemeines Geschichtsgesetz aufheben. Und der Rückgang der Kirchenmitgliedschaft in Deutschland sollte nicht dafür blind machen, dass in einer wachsenden Weltbevölkerung auch die Zahl der Christen wächst. Man muss schon sehr eurozentrisch denken, um sich die Zukunft des Christentums in Gestalt eines „heiligen Rests“ vorzustellen.

Unterschwellig ist ein solches Zukunftsbild an dem Modell einer umgekehrten Perfektionsthese orientiert. Umgekehrt ist diese Perfektionsthese, weil sie die Vervollkommnung nicht von der Zukunft erwartet, sondern für die Vergangenheit unterstellt. Sie arbeitet mit der unbegründeten Vorstellung eines perfekten Zustands in der Vergangenheit, der einem allmählichen Verfall ausgeliefert sei. Traditionalisten haben immer so argumentiert; heute verleiten die dramatischen Traditionsabbrüche, die es angesichts eines mehrfachen Kulturbruchs im 20. Jahrhundert gerade in Deutschland gegeben hat, viele pessimistisch Gestimmte zu einer solchen umgekehrten Perfektionsthese.

Wer so argumentiert, geht jedoch, um Hans Joas zu zitieren, „meist von einer völligen Überschätzung der tatsächlichen Religiosität vor dem Beginn der Prozesse aus, die als Säkularisierung beschrieben werden.“ Verkannt wird dabei aber ebenso die Glaubensintensität, die es auch und gerade in Zeiten des Umbruchs immer wieder gegeben hat – nehmen wir nur die Erweckungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert oder im 20. Jahrhundert die prägende Rolle christlicher Initiativen für die friedliche Revolution im Osteuropa der achtziger Jahre, vor allem in Polen und in der DDR. Statt die Fortschrittstheoreme der Neuzeit verfallstheoretisch umzudeuten, sollten wir die Geschichte des Christentums in ihrem unabgeschlossenen und unabschließbaren Charakter wahrnehmen und die Frage nach der Zukunft von Religion und Kirche in den Horizont des verheißenen Reiches Gottes rücken.

Wer Kirche und Reich Gottes aufeinander beziehen will, muss sie voneinander unterscheiden können. Aus diesem theologischen

Grund empfiehlt sich ein nüchternes Bild von der Kirche als Institution. Sie gehört, wie die Barmer Theologische Erklärung von 1934, ein für uns Protestanten wichtiges Bekenntnisdokument aus einer Zeit der Anfechtung, zu der „noch nicht erlösten Welt“. Sie verkündet die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders nicht nur anderen, sondern ist auch selbst Adressatin dieser Botschaft.

Einer Verständigung über diesen Aspekt des Kirchenverständnisses messe ich eine große ökumenische Bedeutung zu. Ob es uns gemeinsam möglich ist, der Vorstellung einer innergeschichtlichen Perfektibilität mitsamt ihrer Umkehrung in Gestalt einer Verfallsgeschichte den Abschied zu geben und stattdessen dem Gedanken einer innergeschichtlich unabschließbaren Geschichte des christlichen Glaubens im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft Raum zu geben? Nach meiner Überzeugung wäre damit für die Frage nach der Zukunft von Kirche und Theologie Entscheidendes gesagt.

3.

Aber es gibt keinen Zweifel: In Deutschland sind die Verschiebungen in der Kirchlichkeit und im Verhältnis zu den Kerngehalten des christlichen Glaubens dramatisch. Auch wenn man gegen die Fragestellungen empirischer Untersuchungen alle nur denkbaren Vorbehalte anbringt, wird man sich nicht ganz an dem Befund vorbeimogeln können, dass der Bezug zu klaren Inhalten des christlichen Glaubens sich verflüchtigt, aber die Berufung auf – in der Regel nicht näher definierte – christliche Werte wächst. Der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn oder an Gott als den Schöpfer der Welt erodiert, während gleichzeitig der Glaube

an Schutzengel explodiert. Den Wunderglauben braucht man als Theologe heute nicht mehr zu verteidigen, denn er befindet sich ebenso im Aufwind wie der Glaube an die Seelenwanderung; aber das Bekenntnis zur Auferweckung Christi und zur Auferstehung der Toten wird unseren Zeitgenossen immer unverständlicher. Dass unsere politische Kultur christlich geprägt ist, glaubt die Mehrheit der Deutschen, auch in den jungen Bundesländern, wo sogar 93 Prozent der Bevölkerung den Gedanken, einen christlichen Feiertag zu opfern, um Platz für einen islamischen Feiertag zu schaffen, für absurd halten. Aber was der Inhalt der christlichen Feiertage ist, versinkt immer mehr ins Schemenhafte. Die spezifische Form der deutschen Zivilreligion scheint darin zu bestehen, Religion auf ihre vermeintliche Funktion als Kitt einer Multioptionsgesellschaft zu reduzieren.

Das ist eine herausfordernde Situation für die Theologie. Denn sie hat es damit zu tun, dass der Glaube nicht nur das Gefühl eines unbestimmten Transzendenzbezugs ist, sondern dass er einen Inhalt hat, den es zu verstehen gilt. Der Vorrang des Glaubens als Vertrauensakt macht dessen inhaltliche Bestimmtheit nicht unwichtig. Man kann das leicht am christlichen Grundsymbol des Kreuzes verdeutlichen, das weithin zu einem bloßen Schmuckstück entleert wird. Der Theologie kommt eine neue Verantwortung für verstandenes und verständliches Glaubenswissen zu; das ist ihr entscheidender Beitrag zur Sprachfähigkeit der Glaubenden. Zugleich muss sie sich angesichts des Rückfalls in eine vorkritische, fundamentalistische Form von Religiosität ihrer religionskritischen Aufgabe aufs Neue bewusst werden. Sie wird nach wie vor die politische Dimension des Glaubens und die gesellschaftliche



Verantwortung der Glaubenden zum Thema machen und den Kirchen dabei helfen, das „rechte Wort zur rechten Zeit“ zu finden. Aber sie kann den Glauben an Gott nicht länger als eine selbstverständliche Voraussetzung dieses Worts betrachten. Wir müssen vielmehr auskunftsfähig darüber sein, wie unser Reden zur Welt mit unserem Glauben an Gott zusammenhängt.

Die Kirche der Zukunft wird dringend auf gute Theologie angewiesen sein. Ohne solches Rüstzeug wird sie den nötigen Übergang zu einer zukunftsfähigen missionarischen Existenz nicht vollziehen können. In der Mitte Europas, wo sich die Kirchen über lange Zeit in einer volkscirchlichen Situation eingerichtet hatten, finden sie sich heute in einer missionarischen Situation vor. Nach Millionen zählen die Menschen, von denen die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums sagte, sie kannten „ohne Schuld“ das Evangelium Christi und die Kirche nicht. Doch während das Konzil hinzufügen konnte, solche Menschen suchten gleichwohl „mit ehrlichem Herzen Gott“, fällt uns Heutigen eine solche Annahme ungleich schwerer. Denn allzu vielen ist in einer verbreiteten Gottvergessenheit abhanden gekommen, wonach sie überhaupt suchen könnten. Dieser Grundsituation müssen Theologie und Kirche sich aussetzen, wenn sie der missionarischen Herausforderung in der Mitte Europas gerecht werden wollen. Die Konzentration auf den Kern des Glaubens und die Öffnung hin zu den Menschen, die jeden Kontakt mit diesem Glauben verloren haben, müssen sich dazu miteinander verbinden.

#### 4.

Für die Zukunft von Theologie und Kirche sind heute zwei Themen

mit besonderer Eindeutigkeit vorgegeben: die ökumenische Zusammengehörigkeit und der interreligiöse Dialog. „Ökumene jetzt“ ist genauso angesagt wie „interreligiöser Dialog jetzt“.

Unlängst haben prominente Christen katholischer wie evangelischer Konfession, die in Politik und Öffentlichkeit hohe Reputation genießen, vorgeschlagen, unsere Kirchen ökumenisch enger miteinander zu verbinden. Zwar mag es verwundern, dass dabei der Beginn des ökumenischen Problems erst mit dem Jahr 1517 datiert wird, als habe es das Schisma zwischen Ost- und Westkirche gar nicht gegeben. Man wird heute von Ökumene in weltweiter Perspektive auch nicht mehr sprechen können, ohne die wachsenden indigenen und pfingstlerischen Kirchen in aller Welt zu bedenken. Gleichwohl bleibt richtig, dass es im „Land der Reformation“ eine besondere Verpflichtung dazu gibt, der erreichten kulturellen Nähe in einem gemeinsamen christlichen Milieu auch einen kirchlichen Ausdruck zu geben. Die Verknüpfung zwischen dem fünfzigjährigen Jubiläum des II. Vatikanischen Konzils und dem fünfhundertjährigen Jubiläum der Reformation ist dafür ein guter Anlass.

Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang die Theologie? Stimmt die Aussage, dass für die dauerhafte Trennung der westlichen Kirchen Machtfragen wichtiger waren als Glaubensfragen? Spricht nicht schon die Glaubensstreue derer, die in fremdem Land Zuflucht suchten, eine andere Sprache? Die Reformation war in ihrem Kern darauf gerichtet, den einen christlichen Glauben neu zum Leuchten zu bringen. Diese ihre Intention sollte man nicht durch die These vom Vorrang der Machtfragen verdecken.

Noch eine andere theologische Rückfrage will ich nennen: Ausdrücklich erklärt der Aufruf, das Ziel, dass Kirchen sich wechselseitig in ihrem Kirche-Sein anerkennen, reiche nicht zu. Zugleich wird dieses Ziel als zwar notwendig, jedoch als zu klein erklärt. Doch es ist schwer vorstellbar, wie eine organisatorische Verbindung unter Umgehung einer Ökumene des wechselseitigen Respekts und einer darauf beruhenden Ökumene wechselseitiger Freundschaft entstehen soll – woraus sich dann eine Ökumene der Gaben oder der Charismen entfalten kann.

Ähnlich dramatisch wie die Veränderungen der ökumenischen Situation sind die Herausforderungen zum interreligiösen Dialog. Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte vor allem darin eine prophetische Kraft, dass es die Rolle des Atheismus für den Dialog über Religion würdigte. Heute äußert sich der Atheismus gerade deswegen häufig in einer schrillen Form, weil seine Rolle für den Dialog der Religionen in der Regel unterschätzt wird. Dabei gibt es keinen Zweifel daran, dass die „säkulare Option“ in ihrer agnostischen wie in ihrer manifest atheistischen Form auf Dauer im religiös-weltanschaulichen Dialog eine wichtige Stimme darstellen wird.

Ebenso wichtig ist ein Dialog zwischen den Religionen, der vom Willen zu „Klarheit“ und „guter Nachbarschaft“ geprägt ist. Es ist naiv, einen Dialog der Religionen zu propagieren, der die Unterschiede zwischen den beteiligten Religionen ignoriert. Es ist auch naiv, diese Unterschiede nur in den gesellschaftlichen Konsequenzen des Glaubens und nicht im Glauben selbst zu verorten. Differenzen im Gottesverständnis dadurch zu überspielen, dass man auch im Dialog der Religionen nur von „Werten“ spricht

und das Gespräch über Glaubensinhalte auf sich beruhen lässt, wird der Bedeutung von Religion als Ausdruck der Selbsttranszendenz des Menschen nicht gerecht.

Wenn die gegenwärtige Gestalt der Moderne ihre Stärke in einem ausgeprägten Sinn für Differenz hat, dann muss sich diese Stärke auch im Feld der Religion zeigen. Denn die Zukunft der Religionen wird nach allem, was wir heute erkennen können, nicht in einer Einheitsreligion bestehen. Und auch die Christenheit wird ihre Erfahrungen mit einer Einheit in Vielfalt am ehesten dann überzeugend einbringen, wenn sie nicht die Vielfalt im Blick auf die Einheit für bedeutungslos erklärt, sondern das Gemeinsame so stärkt, dass dadurch für den respektvollen Umgang mit der Verschiedenheit Raum geschaffen wird.

Gewiss wird das Verhältnis zwischen Einheit und Vielfalt innerhalb einer Kirche, in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen und im Miteinander der Religionen jeweils unterschiedlich gewichtet sein. Aber Einheit und Vielfalt miteinander zu verbinden, wird in allen drei Hinsichten zu den großen Aufgaben der Zukunft gehören.