

»ZWISCHEN ALLEN STÜHLEN ...« –
NACHDENKLICHES ZUR STANDORTBESTIMMUNG
DER THEOLOGIE IN WISSENSCHAFT, GESELLSCHAFT
UND KIRCHE

Johanna Rahner, Tübingen

Im Deutschen steht der Ausdruck »Zwischen allen Stühlen« für die sprichwörtliche Umschreibung einer unbequemen Lage. Das kann als erster Hinweis auf die heute durchaus kritische, situative Verortung der wissenschaftlichen Theologie dienen. Aber der Ausdruck erscheint zugleich als eine durchaus zutreffende Standortbestimmung: zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit, zwischen praktischem Glaubensvollzug und theoretisch-wissenschaftlicher Reflexion; zwischen Binnenperspektive und Außenblick ... eben: »Zwischen allen Stühlen«.

1. UNBEQUEM, ABER ZUMINDEST FEST

Ein erstes »Zwischen«

Wahrnehmung und Beurteilung der Theologie als Wissenschaft z. B. an den Hochschulen und Universitäten, aber auch in Kirche und Gesellschaft sind stets vom Gesamtklima der Einschätzung in Bezug auf Religion in der sie umgebenden Gesellschaft betroffen. Und doch trifft Theologinnen und Theologen dieses Klima in besonderer und je nach Ausgangsposition durchaus unterschiedlicher Weise. Weil Theologie über die Praxis des Glaubens nachzudenken hat, und sie dies in spezifischer Weise als Wissenschaft tut, steckt sie in einer gewissen Klemme. Da ist zunächst das, was man unter dem Schlagwort der »Krise des Christentums in Europa« versteht: also das seltsame Phänomen des »alten Europas«, das fast im Gegensatz zu anderen Teilen der Welt zunehmend religiös unmusikalisch geworden scheint. Da ist aber auch das offensichtliche Gegenteil dazu: Die Welt »brennt« vor religiösen Ideen; freilich in für unsere Augen und Denkgewohnheiten vollkommen exaltierten, extremen, ja insbesondere gewaltträchtigen Formen. Wollte man die Grundsignatur der Religionskritik des 21. Jh. auf den Punkt bringen, so ist es wohl gerade diese: dass das Macht- und Gewaltpotenzial von Religion offen wahrgenommen und kritisiert wird und sich damit zu einem Hauptargument des sich eher lautstark als inhaltschwer in Szene setzenden religionskritischen Atheismus stilisiert. In den Diskussionen, wie sie gerade in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren um den Islam, die Religionslehrerinnen- und Imam-Ausbildung, etc. geführt wurden und werden, lässt sich diese Problematik und die damit verbundene Emotionalität geradezu beispielhaft ablesen. Weltweit betrachtet bewegt sich damit die Theologie zwischen einer offensichtlichen Brisanz des Themas »Religion« – wie es sich mit dem Stichwort der »Wiederkehr der Religion« verbindet, dabei aber zumeist deren

»dunkle Seiten«, eben den Konnex von Religion und Gewalt, im Blick hat – und einer, gerade in unseren Breiten doch zunehmenden, gesellschaftlichen »Irrelevanz«, wie dies insbesondere angesichts der unleugbaren Tatsache gilt, dass die christlichen Kirchen an Sonntagen bei uns immer leerer werden und – während man sich durchaus als »religiös« wahrnimmt und beschreibt – dennoch der Glaube keine echte, lebenswirkliche Relevanz zu haben scheint.¹

Ein zweites »Zwischen«

Doch Theologie als Wissenschaft sitzt auch wissenschaftstheoretisch zwischen allen Stühlen. Es ist schon eine seltsame Allianz, die der Theologie hierbei entgegentritt.

Da gibt es die eine Option, die meint, Glaube sei doch nichts, womit man auf dem Markt der Sinnangebote hausieren gehen sollte. Und was heißt überhaupt Glaube und »Wissenschaftlichkeit«? Letztlich kann die Wahrheit doch nur geglaubt und nicht gewusst werden. Nicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie hat ihre Hauptnorm zu sein, sondern die Sache, die Wahrheit selbst. So wird die Theologie an der Universität der mangelnden Bindung an die »Sache« selbst bezichtigt; sie sei unerschwinglich zu wenig religiös gebunden, gemeinschaftskonform, zu wenig rechtgläubig, zu ungebunden im Umgang mit der Wahrheit – einer Wahrheit, die so manche doch fest in ihrem Besitz wähen. Bestenfalls lautet das berüchtigte Schimpfwort noch »Staatstheologie«; im schlechtesten Fall wird Theologinnen und Theologen an der Universität sogar Glaubensabfall und Häresie unterstellt. All das enthüllt sehr deutlich den Versuch einer Heimholung der Theologie in den behütenden und kontrollierenden Schoß einer religiösen Institution, wohin sie doch – so der selbstreferentielle Kurzschluss – eigentlich schon immer gehört hat. So melden sich von manchen Seiten institutionalisierter Religionsgemeinschaften auch in Deutschland mehr oder minder lautstark Kreise verstärkt zu Wort, die einerseits die Verflechtung einer an die staatlichen Universitäten eingebundenen Theologie nicht für notwendig erachten, dieses daher als »Verweltlichung«, ja als Gefährdung religiöser Identität beklagen und, wo nicht mehr zu vermeiden, die erneute engere institutionelle Bindung von Theologie auf andere Weise fordern – wie immer diese dann aussehen soll. Die sich hinter solchen Überlegungen verbergende Art der impliziten Verweigerung wissenschaftlichen Denkens in Glaubensdingen hat übrigens eine treffende Bezeichnung: Fundamentalismus.

Die andere Seite wirkt einem solchen Denken gegenüber nur auf den ersten Blick progressiver. Es ist jene Gruppe, die sich gesamtgesellschaftlich durchaus als verstärkt meinungsbildend inszeniert und die davon ausgeht, dass der Gedanke an

¹ Vgl. die Ergebnisse des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, der für die Bundesrepublik einen Prozentsatz von über 70% sich selbst als religiös oder gar hochreligiös bezeichnender Menschen nachweist, deren Glaubenspraxis aber grundlegend pluralisiert und individualisiert ist, sodass sie mit den traditionellen dogmatischen oder gar Katechismuskategorien weder erfasst noch bewertet werden kann. Sie hat aber auch (wen wundert's) keinerlei signifikanten Einfluss mehr auf die klassisch als religiös imprägnierten Lebensbereiche Ehe, Familie und vor allem Sexualität (vgl. die verschiedenen auch online abrufbaren Ergebnisse der Studie zu Religion in Deutschland und im internationalen Vergleich: Religionsmonitor – verstehen, was verbindet).

eine für alle verbindliche Wahrheit nicht mehr zu dem Bild des Menschen passt, das die späte Moderne sich von ihm gemacht hat. Einem einer solchen Wahrheit verpflichteten Denken, wie es ja die Theologie repräsentiert, ist seine Wissenschaftlichkeit abzuspochen. Denn zum einen sind solche Wahrheitsansprüche gefährlich, vor allem weil jedes sich im Besitz der absoluten Wahrheit Wähnen stets zur Selbstvergottung und damit zur Exklusion des anderen bis hin zu dessen Ausmerzung und Vernichtung neigt: »Dieser absolut genommene ›Wahrheitsbegriff‹ löst alle Hemmungen. Er kriecht ein von Barbarei gestütztes gemeinsames, entgrenztes Über-Ich. Es lebt von der Selbstbestätigung, vom Triumph, dem Gefühl der siegreichen Glaubenserfüllung inmitten des Blutrausches«, wie Tilman Moser vor einiger Zeit in der renommierten Tageszeitung »SZ« formuliert hat.² Zum anderen stellt sich die Frage, wie soll ein solcher Anspruch überhaupt begründet werden, wenn es doch als Tatsache zu gelten hat, dass der Mensch die Wahrheit an sich nicht erkennen, geschweige denn auch noch (gepachtet) haben kann? Wahrheit, die gibt es nur als Plural von mitunter einander widersprechenden »Wahrheiten«, soweit wie »ich« und »Du« und »Du« und »Du« sie eben je für uns selber erkennen können, und was für mich wahr und damit verbindlich ist, muss es für Dich noch lange nicht sein. In gegenseitiger »Toleranz« (woher immer man sie auch begründen mag) können »wir« unsere je eigenen Wahrheiten nebeneinander stehen und uns gegenseitig am Leben lassen. Vermittelbar und erklärbar sind unsere Überzeugungen nicht; weil sie nicht überzeugen können und wollen. Wozu auch: Es sind Meinungen, über die man sich mehr oder minder heftig streiten kann; von der Wahrheit selbst, so es sie denn geben sollte, sind alle gleich weit entfernt.

Bei näherem Hinsehen wird recht schnell deutlich, dass dieser so tolerant anmutende pluralistische Relativismus letztlich der gleichen Grundstruktur des Denkens unterliegt wie sein Gegenüber – der Fundamentalismus: Über (Glaubens-) Überzeugungen offen nachzudenken, sie auf ihre Plausibilität zu prüfen, Ansprüche auf ihren Grund zu hinterfragen, Rechenschaft abzulegen, all das wird aus je eigenen Gründen abgelehnt. Antimoderner Fundamentalismus und spätmoderner Relativismus erweisen sich hier aber letztlich als ungleiches Zwillingsspaar, das gemeinsam das Erbe der »Dialektik der Aufklärung« angetreten hat. Gleichermäßen verweigern sie die intellektuelle Referenz, d. h. die vernünftige Reflektion und Begründung der eigenen Überzeugung – die einen, weil sie dies für nicht (mehr) möglich, die anderen weil sie es (noch nie) für notwendig erachtet haben. So desavouieren beide die Wahrheitsfrage und ersetzen sie durch strategisches Handeln.

Ein drittes »Zwischen«

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema »Kirche« auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Die Grundperspektive auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt »da draußen« als relevanten »locus theologicus«.³

2 T. Moser, Der eifersüchtige Gott 4.

3 H.-J. Sander, Der Ort der Ökumene 198.

Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Im Gegenteil! Die entscheidende Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht angesichts dieser neuen Situation in herausfordernder Weise gerade »dort draußen«. Eine doppelte Wesensbestimmung der Kirche durch das Konzil als einer der Welt zugewandten Kirche – in der Welt und zugleich nicht von der Welt – führt zu einer veränderten Identität von Kirche; sie betont ihr ex-zentrisches Wesen. Daraus ergibt sich nun das *zentrale* Element konziliarer und nachkonziliarer Theologie: ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, wie dies gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, explizit durchbuchstabiert (vgl. GS 1). GS macht diese Außenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche »macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [... Die Pastoral] ist nicht irgendeine Größe in der Kirche unter ferner liefen, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist.«⁴ Die Nöte und Gefährdungen der Menschheit, deren Grundcharakteristika explizit benannt werden, sind der äußere Impuls dieses Dialogs. Dazu gehört für die Theologie aber auch, sich ein angemessenes Bild von der Situation zu machen, eine Bestandsaufnahme der Welt, in der die Kirche und der Glaube existieren und in der und für die gerade die Kirche ihre Sendung zu vollziehen hat:

»Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen« (GS 4).

In den Worten Mario von Gallis: Die Pastoralkonstitution bedeutet nicht, »daß die Kirche eine ewige, sich stets gleichbleibende übernatürliche ›Lehre‹ verwaltet, die sie wie ein Tee-Ei in jede Zeit einsenken muß, damit das Leben der Menschen von ihrer Kraft erfüllt werde. Sie bedeutet vielmehr, daß die Kirche in die Zeit hineinhorchen muß, um mit der ihr gegebenen Unterscheidung der Geister zu erlauschen, wo das Wort Gottes, sein Samen, in der Menschheit wächst. Er wächst auch außerhalb der Kirche. Er wächst überall dort, wo der Mensch mehr Mensch wird. Die Kirche muß dieses Wachstum wahrnehmen, begrüßen, fördern und durch die Fülle ihrer Botschaft auf das Endziel der Menschheit auszurichten suchen. Ihr Verhalten zur Welt darf also in erster Linie nicht ein Verurteilen bedeuten, es muß ein Anerkennen des Wirkens Gottes in allen Menschen und zu allen Zeiten als Merkmal enthalten. [... D]iese Aufgabe hat die Kirche im Geist des Evangeliums zu erfüllen. Das heißt: nicht herrschend, sondern dienend.«⁵ Die bequeme Identität des »Horts ewiger Wahrheiten« wird vertauscht mit der prekären Situation des bleibenden Unterwegsseins. Gefährlich und beunruhigend ist dies allemal; zunächst für die Kirche selbst, dann aber auch für die Art und Weise, wie nun Theologie zu betreiben ist.

4 H.-J. Sander, *Der Ort der Ökumene* 188f.

5 K. Rahner/ M. von Galli/ O. Baumhauer, *Reformation aus Rom* 103.

Diese abduktive Methode der Pastoralconstitution stellt wohl die entscheidende Herausforderung für die Theologie als kirchliche Disziplin dar und liefert den Anknüpfungspunkt jener »neuen Art« des Theologietreibens, die Karl Rahner als das »beunruhigende« Erbe und damit die entscheidende theologische Herausforderung von *Gaudium et spes* beschrieben hat, weil sie die Grundprinzipien des bisherigen Theologietreibens wohl allzu sehr »auf den Kopf« stellte und er im Text eine fundierte »Gnoseologie«, d. h. eine dogmatisch hinreichend begründete Erkenntnislehre der »Zeichen der Zeit«, vermisste. Der Ansatz von GS kehrt nicht einfach nur die Rangordnung von Doktrin und Pastoral um, sondern er baut auf die Wechselwirkung des Evangeliums mit den Fragen unserer Zeit und wagt es so, in einer begründeten, wengleich vorläufigen, revidierbaren Form zu sprechen, indem er jene »pastorale Logik« übernimmt, die ihren Ausgangspunkt von der »Entdeckung der Bedeutung von Glaubensstandpunkten durch ihre soziale, politische und religiöse Vergegenwärtigung in prekären Fragestellungen der jeweiligen Gegenwart«, eben »von außen«, nimmt.⁶ Diese situativ verortete Theologie gewinnt gerade unter dem Pontifikat von Papst Franziskus eine neue Dynamik, wo sie in Gestalt einer Hermeneutik der Gradualität zu einem zentralen Grundprinzip kirchlicher Lehre und ihrer pastoralen Umsetzung (vgl. u. a. *Amoris laetitia* [AL] 3; 304 f.) wird.

Die durch *Amoris laetitia* vollzogene Veränderung der Hermeneutik ist ernst zu nehmen. AL entwickelt dabei die theologischen Überlegungen zur engen Verbindung von Dogmatik und Pastoral, Lehre und Leben und zur theologischen Würdigung der konkreten Lebensverhältnisse weiter, die gerade die Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* als zentrale Methode von Lehre und Seelsorge einer »Kirche in der Welt von heute« wiederentdeckt und in Geltung gesetzt hat. Die von Papst Franziskus für den Lebenskontext der christlichen Ehen und Familien in Anschlag gebrachte Hermeneutik ermöglicht es, auf diesem Feld pastoralen Wirkens insbesondere auf die konkrete Lebenssituation als theologischen Referenzpunkt einzugehen und damit gerade die existentiellen Herausforderungen und Notlagen als Maßstab kirchlichen Handelns ernst zu nehmen, weil komplexe Lebenssituationen komplexe Lösungen erfordern und nicht mit schlichten Katechismusantworten zu regeln sind. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Theologie ein grundlegend verändertes, pastorales und dogmatisches Profil.

Eine solche Situation bedarf aber nicht weniger, sondern mehr Theologie. Darum gilt der alte Werbespruch:

2. NOCH NIE WAR SIE SO WERTVOLL WIE HEUTE

Wir haben in den letzten Jahrzehnten als Christinnen und Christen in Deutschland durchaus gelernt, dass es nicht so einfach ist, in einer multikonfessionellen Perspektive für den Glauben einzustehen, unsere Überzeugungen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, die Werte, für die wir einstehen, in einem Miteinander verschiedener Argumente positiv vermitteln zu können, also all das zu tun, was Glaube und Glaubensüberzeugung nicht einfach zur Privatsache erklärt, sondern auch eine

6 H.-J. Sander, Kommentar 653.

gesellschaftliche Relevanz zuschreibt, und wir sind seit gut zwei Jahrzehnten dabei, dieses Lern- und Erfahrungsfeld auch auf andere Religionen hin zu erweitern. Dabei haben wir hier in Deutschland ein auch im internationalen Vergleich gut dastehendes Modell des Miteinanders von Religionsgemeinschaften und säkularer Gesellschaft entwickelt, das dem säkularen Staat wie den Religionen einiges abverlangt; nicht nur aufgrund des hierzulande geübten »kooperativen« Verständnisses des Verhältnisses von Religion und Staat – die berühmte »hinkende Trennung«. Es ist die spezifische Geschichte, die zu einem besonderen Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften geführt hat. Weder das laizistische Modell Frankreichs noch das zivilreligiöse der USA ticken auf diese Weise.

Denn unter dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat marginalisiert das laizistische Modell Frankreichs letztlich Religion und schneidet sich damit von den Ressourcen und Kompetenzen jener »gesellschaftlichen Gruppen« ab, die auf dem Gebiet der »Konturierung des Sinnhorizontes des Gemeinwesens« besondere Kompetenzen erworben haben.⁷ Demgegenüber stellt in den USA das gleiche Prinzip zwar »die entscheidende Möglichkeitsbedingung für die Entfaltung des pluralen religiösen, [...] – zunächst: christlichen – Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert«. ⁸ Sie bezieht aber ihre Fähigkeit zur Toleranz aus dem Verzicht, sich intellektuell und auch religionskritisch mit dem Thema auseinanderzusetzen. Sie nutzt die Ressource des Weltwissens der Universität und damit das Forum der Vernunft nicht wirklich. Aber unter das Niveau des zeitgenössischen Fragens und Denkens darf der Glaube nicht sinken, sondern muss lernen, gerade hier »Rede und Antwort zu stehen«.

So ist es gerade die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung, die bei uns die Theologien und damit auch »Religion« in der Öffentlichkeit vor ganz andere Herausforderungen gestellt hat, als dies anderswo der Fall war. Die christlichen Kirchen in Deutschland sind sich der damit in eins gehenden Herausforderungen wie des damit verbundenen Nutzens sehr wohl bewusst: »Beide großen Konfessionskirchen wollen durch die akademische Bildung die kritische Selbstreflexion ihrer Funktionsträger stärken, den rationalen Umgang mit den überlieferten christlichen Traditionen fördern und fundamentalistischen Lesarten der überkommenen Glaubensvorstellungen wehren. Die erfolgreiche Vermittlung des christlichen Glaubens sowie die gelingende christliche Sozialisation, so die Vorstellung, hängen entscheidend von der Fähigkeit der Lehrenden zu kritischer Selbstreflexion der eigenen Glaubensüberzeugungen und Sinnentwürfe ab.«⁹

In Aufnahme der Überlegungen von Jürgen Habermas u. a.¹⁰ hatte im Jahr 2010 der Wissenschaftsrat bei seinen *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* schon zu Beginn seiner Ausführungen Wert auf die Feststellung gelegt: »Religion, religiöse Orientierungen und religiöse Institutionen sind eine Ressource, auf die das demokratische Leben in der

7 R. Schieder, *Wieviel Religion* 200.

8 H. Verweyen, *Theologie* 25.

9 Wissenschaftsrat, *Empfehlungen* 53; die Seitenangaben in den beiden folgenden Textabschnitten beziehen sich auf dieses Papier.

10 Vgl. z. B. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, und die Beiträge in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*.

Bundesrepublik Deutschland in vielfältiger Weise zurückgreift. Das Ringen um gesellschaftliche Anerkennung vollzieht sich in Deutschland im Rahmen öffentlicher Selbstverständigungsdebatten, die einerseits klar zwischen religiöser und weltlicher Sphäre differenzieren, andererseits aber ganz wesentlich vorgeprägt sind durch eine enge Verbindung zwischen beiden Sphären« (9). Darum hat in der Folge gerade der moderne demokratische Rechtsstaat »ein vitales Interesse daran, religiöse Orientierungen seiner Bürger und Bürgerinnen für die Stabilität und Weiterentwicklung des Gemeinwesens fruchtbar zu machen. Moralische Empfindungen, für deren Formulierung Religionen differenzierte und kulturell tief verankerte Ausdrucksformen entwickelt haben, stoßen auch dort auf Resonanz, wo die Gesellschaft sich als säkular versteht, und werden in den allgemeinen gesellschaftlichen Verständigungsprozess einbezogen« (56).

Dabei sind die besonderen epistemologischen wie hermeneutischen Herausforderungen, die sich damit an jede Religionsgemeinschaft und ihre Theologie stellen, durchaus im Blick: »Die Integration der Theologien [...] konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen. Dies kann am besten unter den an Universitäten geregelten Bedingungen wissenschaftlicher Kommunikation und Erkenntnisproduktion gelingen. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor« (57). Freilich betont der Wissenschaftsrat an diesem Punkt zu Recht den entscheidenden Nutzen für die Religionsgemeinschaften selbst: »Die Kirchen haben ein Interesse daran, religiöse Orientierungen und die damit verbundenen moralischen Empfindungen in den allgemeinen wissenschaftsgeleiteten Verständigungsprozess der Gesellschaft zu integrieren. Die Universitäten bieten den Theologien einen Ort, um in wissenschaftlich-methodischer Form eine Übersetzung dieser Grundorientierungen in eine nicht allein nur der eigenen religiösen Gemeinschaft zugänglichen Sprache zu leisten. In der Binnenperspektive arbeiten Theologien an einem in sich konsistenten Verstehen der tradierten Überzeugungen. Das schließt auch Modifikationen sowie Hinweise auf geschichtliche Entwicklungen dieser Überzeugungen mit ein und kann eine Kritik von Teilen der tradierten Überzeugungen zur Folge haben. Diese Kritik kann, muss aber nicht zur Relativierung von Teilen der tradierten Überzeugungen führen« (57). Kommunikations- und Kritikfähigkeit, aber auch Selbstvergewisserung der Theologie sind die notwendigen Forderungen wie Konsequenzen dieser dialogischen Beziehung von Staat und Religionsgemeinschaften. Die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen haben dabei ein ganz eigenes Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, auch wenn das gerade ihren Theologien und ihren einzelnen Mitgliedern, sei es den hauptamtlichen oder den sogenannten »ehrenamtlichen«, eine erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Dass dies bei uns in dieser Weise – also auch staatlich gewünscht und gefördert – geschehen kann, ist ein Pfund, mit dem wir wuchern können und sollen, denn das ist allemal eine Ressource, die wir gewinnbringend für alle einsetzen können. So wird hier die missliche Lage »zwischen allen Stühlen« manchmal auch zum Standortvorteil.

3. WARUM DIE UNIVERSITÄT DIE THEOLOGIE BRAUCHT

Eine wissenschaftlich arbeitende Theologie verfügt über eine kritische Reflexionsfähigkeit gegenüber anderen wissenschaftlichen Weltansichten. Das Gewicht der Theologie steigt mit ihrer Diskursfähigkeit. Denn mit der Menge an funktionellem, technisch-ökonomischem Wissen in anderen Disziplinen steigt auch die Relevanz dessen, was gewöhnlich als Orientierungswissen bezeichnet wird. Es schlägt sich gerade in philosophischen, in religiösen und in ästhetischen Traditionen nieder. Hier ist eben nicht nur Anwendungswissen, sondern speziell kritisches Bildungswissen vonnöten. Darum ist gerade auch die Stimme der Theologie im Konzert der Wissenschaften als entscheidende dritte, wissenschaftsimmanente Begründungsperspektive zur Geltung zu bringen: Die Universität selbst »hat recht verstanden in vielerlei Hinsicht ein genuines Interesse an wissenschaftlicher Theologie« (57). So sind die Universitäten als »Organisationszentren des Wissenschaftssystems« »zunehmend mit all jenen ethischen Konflikten konfrontiert, die aus der Dynamik des Forschungsprozesses und seiner gesellschaftlichen Anwendungen beispielsweise in den Lebenswissenschaften resultieren. Im Wissenschaftssystem selbst treten normative Probleme auf, für deren konstruktive Bearbeitung auch – aber nicht allein – die jeweiligen Theologien und ihre seit langem entwickelten ethischen Reflexionsformen hilfreich sind. Zudem reflektieren Theologien im Wissenschaftssystem die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen, insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben. So fördern Theologien in Universitäten die kritische Reflexivität der wissenschaftlichen Weltansicht und bieten Deutungsmöglichkeiten menschlicher Existenz. In den aktuellen Bemühungen um die wissenschaftshistorische Selbstreflexion der Geistes- und Kulturwissenschaften leisten die Theologien einen wichtigen Beitrag« (57f.). Dies mündet in die Feststellung: »Die historisch gewachsene Verankerung der christlichen Theologien an staatlichen Universitäten im deutschen Sprachraum ist als (relative) Erfolgsgeschichte zu beschreiben« (58).

Eine Erfolgsgeschichte deutscher Theologie ist damit ohne Zweifel verbunden. Hier kann nur eine selbstkritisch »aufgeladene« theologische Hermeneutik dazu verhelfen, die »Sache des Glaubens« auch so zur Sprache zu bringen, dass sie in einer aufgeklärten, säkularisierten und pluralen Welt diskursfähig wird. Das ist freilich nur dort möglich, wo Religion nicht von vornherein »unter Illusionsverdacht und Irrationalitätsvorbehalt gestellt ist, sondern zumindest die Möglichkeit erwogen wird, Religionen inklusive ihrer Formdifferenzen als Selbstdeutungen bewussten Lebens aufzufassen«. ¹¹ Diese These ist es wert, noch einmal betont zu werden, weil sie dem gängigen Klischee von Glaube, Theologie und Religion so gar nicht entspricht: Glaube muss denken können, um echter Glaube zu sein; Glaube darf eben nicht Unsinn sein; noch weniger können dem denkenden Menschen unsinnige Sätze gar

¹¹ K. Müller, *Ein-Gott-Glaube und Gewalt* 114; dazu wegweisend D. Henrich, *Selbstbewusstsein* (vgl. dazu: K. Müller, *Streit um Gott* 229–245).

als Markenzeichen der Religiösen gelten.¹² »Im christlichen Glauben ist [...] die prinzipielle Fähigkeit und Verpflichtung zur Selbstkritik eingebaut. Dazu gehört, daß man sich in den eigenen Glaubensvollzügen auf andere bezieht [...]. Jede konkrete Kommunikation des Glaubens [...] muß] diese [durch die Umwelt an sie herangetragenen] Differenzen und Distanzen sowie die dadurch provozierten Anfragen, Einwände und Bestreitungen beachten und berücksichtigen, um wirklich zu ihrer Zeit zu sprechen.«¹³ Darum genügt es eben nicht, »Glaubensüberzeugungen zur bloßen Privatsache zu erklären und als Geschmacksproblem zu behandeln, grundsätzlich auf die Wahrheitsfrage zu verzichten und nicht einmal mehr sich selbst die Rechtfertigung der eigenen Ansichten abzufordern, weil dadurch andere Ansichten diskriminiert würden.«¹⁴

Von hierher gewinnt Theologie als Wissenschaft ihre unverzichtbare Aufgabe. Denn gerade sie ist es, die diese verbindliche Rechenschaftsabgabe einfordern muss, von sich selbst und von den anderen. Dies geschieht nun im intellektuellen Austausch und im Feuer des kritischen Diskurses mit anderen, anderen Arten des Wissens, anderen Weisen der Argumentation und eben auch anderen Überzeugungen, denen an der Universität das je Eigene zur Prüfung ausgesetzt wird. Sich diesem läuternden Feuer der Universitas des Wissens auszusetzen ist keinesfalls eine Selbstverständlichkeit für die Theologien und die sie tragenden Religionsgemeinschaften. Die innere Antriebskraft, jene Rechenschaft abzulegen, ist für eine christliche Theologie aber eine anthropologische wie eine theologische Notwendigkeit. Denn der »christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis. [...] Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.«¹⁵ Das stets neu in Erinnerung zu rufen, dafür braucht es die wissenschaftlich arbeitende Theologie.

4. WARUM DIE KIRCHE DIE THEOLOGIE BRAUCHT

Theologie und Kirche sind konstitutiv füreinander. Denn gerade die Wertschätzung der Theologie spiegelt auch die Offenheit der Kirche gegenüber der Welt, ihren Fragen und ihrer Suche nach Antworten. Der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Darum geht Theologie nicht nur auf den Marktplatz, weil sie das, worauf es ankommt, bereits in Besitz hat und nur noch meistbietend an den Mann/die Frau bringen will, sondern weil sie dort auch zu suchen und zu finden bereit ist. Wer in Dialog treten will, muss zunächst einmal Zuhören lernen. Der Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt (vgl. GS 42 und 43), denn Dialog ist nie eine Einbahnstraße, sondern ein gegenseitiges aufeinander Hören und voneinander Lernen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (GS 40). Dieser entscheidende Perspektivenwechsel des

¹² Vgl. G. Kehler, *Unsinn 11*.

¹³ I. U. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich« 26.

¹⁴ I. U. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich« 30.

¹⁵ Vgl. Benedikt XVI., *Gott und die Vernunft* 29.

Konzils, in dem die Welt auch der Kirche etwas zu sagen hat, wird zum heuristischen Grundprinzip von Theologie und Kirche, wenn es gilt, die »Zeichen der Zeit« im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4).

Eine Theologie in der Spur von *Gaudium et spes* würde sich daher dagegen wehren, die Rede von Gott in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen zu verbannen. Die Mitte des christlichen Glaubens ist eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt, die hier zeichenhaft auch erfahrbar werden kann. Wenn daher Glaube und Welt auf Dauer nicht weiter einfach nebeneinander her leben, sondern wieder in einer lebendigen Beziehung zueinander stehen sollen, dann gilt es deutlich zu machen, dass es keinen Gegensatz zwischen den Fragen der Welt und des Glaubens geben kann, und GS wird nicht müde, dies zu betonen. Eine zunehmende kirchliche »Berührungsangst« vor dem modernen Menschen droht dagegen in eine sektiererische Mentalität abzugleiten, dem Marsch ins Ghetto, der nur durch eine zelosig angeschärfte Bekenntnissprache und eine verständigungsunfähigen Militanz verbrämt wird.¹⁶ Dagegen traut eine Theologie in der Spur von GS auch der säkularen Welt zu, nicht nur Gott zu suchen, sondern auch »Gottes fähig«, ja »Gott trüchtig« zu sein. Denn die Frage nach Gott wird auch »in der Gegenwartskultur [...] mit Nachdruck gestellt, aber: nicht mehr ungebrochen, nicht mehr ohne Irritation durch die Abgründigkeit der Welt.«¹⁷ In den Worten von Papst Franziskus: »Nur in dem Maß, in dem diese Organismen mit der »Basis« verbunden bleiben und vom Volk, von den Problemen des Alltags ausgehen, kann eine synodale Kirche allmählich Gestalt annehmen: Diese Instrumente, die sich manchmal mühselig dahinschleppen, müssen als Gelegenheit zum Zuhören und zum Teilen erschlossen werden.«¹⁸ Darum gilt es, den verwehten Spuren der Gottessuche und den leisen Tönen der Gottessucher mit neuer Aufmerksamkeit zu folgen.

In diesem Zuhören-Können auf die »Fremdprophetie« zeigt sich die entscheidende Herausforderung für Kirche und Theologie auf Zukunft hin, und das hat etwas mit der wissenschaftlich arbeitenden Theologie zu tun, denn die »Kirche, die eine missionarische Jüngerin ist, muss in ihrer Interpretation des offenbarten Wortes und in ihrem Verständnis der Wahrheit wachsen. Die Aufgabe der Exegeten und der Theologen trägt dazu bei, dass »das Urteil der Kirche reift«. Auf andere Weise tun dies auch die anderen Wissenschaften« (Papst Franziskus, *Evangelii gaudium* 40). Es ist gerade ihre Fähigkeit, sich den Außenblick zu eigen zu machen, die es ermöglicht, auf die konkrete Situation der Menschen, die vielfältigen Lebens- und Ausdrucksformen zurückzugreifen, um das Evangelium zu verkünden. »Die verschiedenen Richtungen des philosophischen, theologischen und pastoralen Denkens können, wenn sie sich vom Geist in der gegenseitigen Achtung und Liebe in Einklang bringen lassen, zur Entfaltung der Kirche beitragen, weil sie helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen« (*Evangelii gaudium* 40). Nur mithilfe der wissenschaftlichen Theologie kann sich die Kirche der damit verbundenen He-

16 Vgl. J. B. Metz, *Memoria passionis* 115.

17 M. Striet, *Was ist »katholisch«* 62.

18 Papst Franziskus, *Ansprache 50 Jahre Bischofssynode*.

erausforderungen stellen: »Zugleich erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt. Denn im Glaubensgut der christlichen Lehre ist das eine die Substanz [...] ein anderes die Art und Weise, diese auszudrücken«. [...] Denken wir daran: »Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben« (*Evangelii gaudium* 41).

Darum hat gerade die Theologie die Aufgabe, »zweisprachige« Grenzgängerin zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Glaube und Wissenschaft, zwischen Kirche und Welt zu sein. Denn allein diese zweisprachigen Grenzgängerinnen sind dazu imstande, die »Pathologien der Religion« wie die »Pathologien der Vernunft« zu identifizieren und zu kritisieren, auf die zu Recht gerade Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas so nachdrücklich hingewiesen hat.¹⁹ D. h. gerade die ihr ganz eigene Reflexionskompetenz zwischen drinnen und draußen erweist die Theologie als bestes Instrument der Ideologiekritik – gegen die Ansprüche einer übergriffigen, abgeschotteten, sich selbst missverstehenden Religion fundamentalistischen Stils und gegenüber einer Politik, Gesellschaft oder Wirtschaft mit pseudoreligiösen oder gar metaphysischen Ansprüchen. Die Theologie hat die Aufgabe, kritikfähig zu machen, nach innen und nach außen. Warum eine offene Gesellschaft nicht darauf verzichten kann, hatten wir schon gesagt. Wo aber Kirche glaubt, auf diese Funktion verzichten zu können, einer kritisch-selbstkritischen Theologie in der Kirche Heimatrecht verweigert, sie kirchlich »ortlos« sein lässt, riskiert sie ihre eigene Identität. Denn eine »Kirche ohne Selbstkritik und die Bereitschaft, sich weiterzuentwickeln, ist ein kranker Körper«.²⁰

5. THEOLOGIE VOR NEUEN HERAUSFORDERUNGEN

Auf der Grenze

In der späten Moderne ist der Raum für Gott eng geworden. Denn Gott als ein Lückenbüßer des noch nicht Erklärbaren ist heute zu Recht überflüssig geworden. Die uns heute immer mehr bewusstwerdende Fremdheits- und damit zugleich Freiheitserfahrung des Glaubens – die Bonhoeffersche Erkenntnis des Lebenmüssens

19 Vgl. Benedikt XVI.: Was die Welt zusammenhält: »Wir hatten gesehen, dass es Pathologien in der Religion gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss, ... Aber in unseren Überlegungen hat sich auch gezeigt, dass es (was der Menschheit heute im allgemeinen nicht ebenso bewusst ist) auch Pathologien der Vernunft gibt, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atombombe, Mensch als Produkt. Deswegen muss umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen. Wenn sie sich völlig emanzipiert und diese Lernbereitschaft, diese Korrelationalität ablegt, wird sie zerstörerisch« (56).

20 Papst Franziskus, Weihnachtsansprache.

»etsi deus non daretur«²¹ – ist eine unaufhebbare; sie ist so etwas wie die Grundsignatur der Moderne. »Metaphysische Obdachlosigkeit« nennen das die großen Denker der Moderne. Und was sie damit meinen, kann man vielleicht am besten so beschreiben: Der Glaube an einen personalen Gott, der den Menschen als Partner und Du gegenübertritt, der als Herr der Geschichte geglaubt und als Hoffnung jenseits dieses Lebens erwartet wird, ist der Moderne abhandengekommen. Christliche Zukunftshoffnung grenzt daher für manchen Zeitgenossen eher an ewige Langlebigkeit und der Glaube an einen in Geschichte erfahrbaren und in meinem Leben handelnden Gott hat sich im Feuer der neuzeitlichen Religionskritik, insbesondere angesichts der Theodizee, in Asche verwandelt, in der man vergeblich die Glut des Glaubens sucht. Wenn sie noch glimmt, trifft man sie häufig in Gestalt des diffusen Leuchtens eines postmodern-beliebigen »Was Gott ist, bestimme ich« mit seiner latent monistisch-pantheistischen Grundimprägung. Zumeist wird die Gottesfrage aber mit dem Achselzucken eines »Gläubig? – Nein danke, ich bin normal!« quittiert. Im ersten Fall sucht man menschliches Glück und Heil allenfalls noch im Dunstkreis eines, von den östlichen Religionen inspirierten, »Abschieds vom göttlichen Konkretum« samt dem damit verbundenen »Lebewohl zum personalen Ich«. Im zweiten Fall hat eine metaphysische Tiefendimension menschlicher Existenz in der Alltagserfahrung schlicht keinen Platz mehr. Glaube ist für den Normalfall des Lebens irrelevant geworden. Man scheint irgendwie vergessen zu haben, dass Gott, wenn es ihn denn gibt, keine »hinterweltliche« Größe, kein heiliges Numinosum sein kann, sondern ein heilsgeschichtliches Konkretum ist. Dieses theologische Grundwissen ist einer flächendeckenden, religiösen Amnesie samt dem damit verbundenen religiösen Sprachverlust zum Opfer gefallen. Der Sensus gerade dafür, d. h. für einen Gott, der in unserem Alltag präsent ist, scheint verloren gegangen. Das ist nicht irgendein esoterisches Geschwätz, sondern das existentielle Gefühl dafür, dass es noch etwas Anderes gibt als das, was ist; dass die Welt eine andere werden und sein könnte als sie ist. Kurz: dass dieses Leben hier und jetzt nicht einfach »alternativlos« ist.

Doch muss man die späte Moderne allein anhand ihrer Verlustgeschichte definieren und das Ganze dann noch als Verfallserscheinungen etikettieren? Schon Romano Guardini bemerkte zu Recht, als er der Situation, die schon zu Anfang des 20. Jh. im Kommen war, ins Auge blickte: »Vielleicht ist Gott unserer frostigen Zeit näher als dem Barock mit der Pracht seiner Kirchen, dem Mittelalter mit der Fülle seiner Symbole, dem frühen Christentum mit seinem jungen Todesmut; nur empfinden wir es nicht. Er aber erwartet, daß wir nicht sagen: ›Wir fühlen keine Nähe, also ist kein Gott‹ – sondern daß wir ihm durch die Ferne hin die Treue halten.«²² So wird bei näherem Hinsehen deutlich, dass das moderne Bekenntnis

21 »Wir können nicht redlich sein«, »ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen »etsi deus non daretur. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden« (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 191 f.).

22 Romano Guardini, *Gottes Nähe und Ferne* 82 f.; zitiert nach A. Gerhards, *Jenseits von Traditionalismus* 205.

zur Ungesichertheit menschlicher Existenz nicht einfach ein Zeichen von Gottlosigkeit ist. Was aber dann?

Hans Blumenberg hat in seinem Buch »Legitimität der Neuzeit« zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das die Moderne und damit die Geistesgeschichte des Abendlandes kennzeichnende Autonomiestreben letztlich einer notwendigen Abkehr vom nominalistischen Willkürgott des Spätmittelalters entspringt.²³ Diesem Gottesbegriff des Nominalismus ist der Gedanke der Freiheit Gottes der wichtigste. Diese Freiheit Gottes ist nun aber nicht mehr als eine unüberbietbare, weil absolut liebende Selbstbindung an die Schöpfung definiert, sondern als absolute, transzendente, d. h. an nichts und niemanden gebundene Freiheit. Das aber greift an die innerste Substanz des biblischen Gottesgedankens, für den das Interesse am Menschen und die Betroffenheit durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren.²⁴ Ein solcher Gott wird auf dem Hintergrund der konkreten Erfahrungen dann tatsächlich zum expliziten Feind des Menschen und als jener tötende Gottvater gefürchtet, »dessen Wüten mit Schwert und Lanze [oder: Pfeil und Bogen] gegen seine Geschöpfe auf zahlreichen Tafelbildern dargestellt wurde«. ²⁵ Dieser theologische Abgrund setzt wohl zu Recht eine im wahrsten Sinn des Wortes humane Selbstbehauptung in Gang. Sie lehnt sich gegen diesen Willkürherrscher auf und pocht stattdessen auf die menschliche Vernunft, auf die Einsichtigkeit von Welt und Geschichte. Der Nominalismus erweist sich nicht nur als die eigentliche Quelle des neuzeitlichen Autonomiegedankens, er setzt auch das leise Gift des verloren gegangenen Gottesvertrauens frei und das wirkt bis heute schleichend destruktiv.

Wer sich dies vor Augen hält, muss sich aber fragen, ob nicht gerade mit Blick auf das jüdisch-christliche Erbe des Abendlandes dabei Entscheidendes verloren gegangen ist. Denn diese Wahrheit der »Legitimität der Neuzeit« ist doch nur die halbe Wahrheit. Eigentlich war doch der »Inkarnationsgedanke« – so Blumenberg – »eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbstachtung«. Durch »ihn blieb nicht beliebig und provisorisch, welche Gestalt der Gott annimmt, denn diese Gestalt wird sein eigenes und bleibendes Schicksal«. ²⁶ Die Moderne ist daher mit der Frage konfrontiert, ob sie durch die für alle Aufklärung notwendige Emanzipation des Denkens vom Glauben nicht auch eine tragfähige Basis der Würdigung und Wertung des Menschen aufgibt, indem sie die biblische Setzung von Gottesebenbildlichkeit und Inkarnation, also eben das nervöse Zentrum des jüdisch-christlichen Erbes, einfach über Bord wirft. Es ist kaum zu leugnen, dass die säkulare Vernunft seither damit beschäftigt ist, die im Inkarnationsbekenntnis liegende unüberbietbare Würdigung

23 Vgl. H. Blumenberg, *Legitimität*.

24 Vgl. H. Blumenberg, *Legitimität* 198 f.

25 P. Dinzelsbacher, *Religionsgeschichte* 133. Solche Darstellungen bleiben Elemente des gängigen bildkünstlerischen und literarischen Repertoires bis in die Renaissance und ins Barock (vgl. ders., *Angst im Mittelalter* 138). Erst im ausgehenden Mittelalter erhält der Vater wieder menschlichere Züge z. B. im Typus des Gnadenstuhls (vgl. ders., *Religionsgeschichte* 133). Ein poetisches Beispiel der Umsetzung des ockhamschen Willkürgottes stellt Boccaccios »Decamerone« dar: Gott handelt hier »nicht weniger nach dem Lustprinzip als die Menschen – er hat lediglich die besseren Karten« (H. Verweyen, *Theologie* 56).

26 H. Blumenberg, *Legitimität* 585.

des Menschen auf andere Weise wieder einzuholen, ohne mit diesen Versuchen je an ein Ziel zu gelangen.

Eine Theologie der Menschwerdung beruht demgegenüber auf der Wahrheit, dass sich das Göttliche im Menschlichen zeigt, dass dieses Leben hier und jetzt eine göttliche Würde hat. »Christen bekennen von ihrem Gott, dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin. [...] Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, dass etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann.«²⁷ Und gerade das hat unaufgebbare anthropologische Relevanz: »Vielleicht ist ein Gott, der selbst Mensch wird, das Größte, das dem Menschen widerfahren kann: ein Gott, der in die Größe, aber eben auch in die Niederungen seiner Schöpfung eingeht, indem er nun selbst Mensch wird – ja, der deshalb Mensch wird, weil er nur so seine von Anfang an ihn bestimmende Menschenfreundlichkeit offenbar werden lassen wollte.«²⁸ Gott ist Mensch geworden, lautet eine entscheidende Grundmetapher unseres Glaubens. Damit ist die christliche Gottesrede in einem zentralen Punkt anschlussfähig an die Grundsignatur der Moderne, die gerade in der Würde, ja »Sakralisierung« (Hans Joas)²⁹ der menschlichen Person ihre Mitte findet. Chancen, mit unserer Gottesrede Zutreffendes, Richtiges, ja Bedeutungsvolles zu sagen, hätten wir also schon! Gibt es etwas, worauf wir dabei besonderen Wert legen müssten?

In der Peripherie

Ein einem Online-Interview beantwortet der Leiter der Freikirche *International Christian Fellowship* (ICF), Leo Bigger (48), die Frage nach Kirche und Kirchenbindung mit folgenden Worten: »Kirche verändert sich immer. Auch das ICF ist nicht die Lösung. Es wird eine Generation kommen, die anders denkt, anders redet, anders schreibt, auch für die muss Kirche wieder neu übersetzt werden. Alle Kirchen sind in Gefahr, in Strukturen stecken zu bleiben. Aber Kirche ist nur eine Krücke!«³⁰

Die Wortmeldung bringt die spätmodernen Driften religiöser Vergemeinschaftungslogiken auf den Punkt. Diese versuchen, auf Personalisierung und Individualisierung des Glaubensvollzugs, den gesteigerten Erfahrungsbezug verbunden mit der Pluralisierung der semantischen Felder des Religiösen sowie Phänomene innerer Differenzierung und äußerer Vervielfältigung zu reagieren. Die zentrale Frage ist dabei: Wie konstituieren sich Glaube bzw. gläubige Suchbewegungen des Einzelnen und religiöse Gemeinschaft unter den Bedingungen der späten Moderne? Wo und wie entstehen im Kontext einer *liquid modernity*³¹ überhaupt noch Vergemeinschaftungserfahrungen? Kann Individualisierung als Rekombinationen von verfügbaren

²⁷ K. Müller/ B. Stubenrauch, *Geglaubt* 162.

²⁸ M. Striet, *Krippengeflüster* 15.

²⁹ Vgl. H. Joas, *Sakralität*.

³⁰ L. Bigger, Interview.

³¹ Vgl. Z. Bauman, *Liquid modernity*.

religiösen Erfahrungen, Traditionen und Diskursen (und deren Wechselwirkungen) überhaupt noch zu neuen institutionalisierten Formen führen? Unter dem Eindruck einer fluiden Moderne – in der das einzig Beständige der Wandel ist und sich auch religiöse Identitäten verflüssigen – verändern sich sowohl die individuelle Religiosität als auch die normierten, religiösen Vergemeinschaftungsformen von Grund auf. Eine Vergemeinschaftung konstruiert sich aus zur Gemeinschaft entschiedenen Individuen, die Gemeinschaft selbst bietet dazu nur noch Angebote an. Die Individuen entscheiden sich! Das geschieht heute punktuell für eine bestimmte Zeit, ein bestimmtes Event und eine emotionale Bindung, die in ihren Bindungselementen intensiv, aber nur auf Zeit zu denken ist. Die Bindekraft der Gemeinschaft verfügt nicht mehr über die Normen und Reichweite, um die lebensumfassende Zusage der Individuen zu erhalten. Sollte man also angesichts dieser zutreffend skizzierten, spätmodernen Grundkonstellation nicht besser auf die Kirche als Dimension des Glaubens verzichten und ein kirchenfreies Christentum präferieren? Die Kirche als Krücke ...!?

Kirche hat nun eigentlich nie dazu gedient, die existentielle wie individuelle Dimension der Nachfolge strukturell sicherzustellen oder gar zu ersetzen – auch wenn dies in manchen Phasen der Theologiegeschichte nicht wirklich erkannt worden ist. Spätestens mit dem Bruch, den die Reformation als Epocheereignis darstellt (das beginnt im 15. Jh. und endet im 17. – der Prozess um Luther ist da nur ein Phänomen von vielen), ist klar: Wo sich Glaube individualisiert, wo sich Frömmigkeitsstile pluralisieren und die Frage nach Gott primär existentiell beantwortet wird, ist eine institutionalisierte Frömmigkeit grundlegend herausgefordert; herausgefordert, ihre eigenen institutionellen Vorgaben kritisch zu hinterfragen, ihr »Angebot« auf seine Plausibilität hin zu prüfen und über die Adressatenfrage und sich selbst neu nachzudenken. Dabei relativiert sich die institutionelle Gestalt des Glaubens notwendig – bzw. die Idee, dass alles Institutionelle prinzipiell in Dienst genommen ist für die individuelle Gottesbeziehung, tritt in den Vordergrund. Beides verweist die Kirche als institutionalisierten Ort des Glaubensvollzugs bleibend auf den zweiten Platz. Sie wird nie mehr jenen primären Bezugspunkt des Glaubens innehaben können, den sie im mittelalterlichen Ordnungsgefüge noch unhinterfragt eingenommen hatte. Der epochale Wandel, der »Grabenbruch« in der Landschaft von Glaube und Frömmigkeit, der in dieser grundlegenden Veränderung steckt, ist nicht rückgängig zu machen und das Beben, das diese Veränderung auslöst, bringt das Schiff der Kirche gewaltig ins Wanken und treibt es bis heute vor sich her.

Nun geht es darum, kreativ das zu übersetzen, worauf es damals wie heute ankommt. Es ist ein stets neu zu wagendes Bei-der-Sache-Bleiben! Nachfolge ist keine einfache Imitation, sondern ist Rezeption, neue Interpretation des im Christusgeschehen erfahrenen Heils für hier und jetzt. Will daher die Kirche als Nachfolgegemeinschaft nicht der Gefahr unterliegen, nur noch eine Legitimationsideologie der bestehenden Verhältnisse zu verfechten, muss sie sich stets vom eigenen Anspruch der Christusförmigkeit her anfragen lassen. Die entscheidende Herausforderung für Theologie und Kirche heute ist die Unterscheidung zwischen dem »wahren Logos des Glaubens«, dem unaufgebbaren Kern des Christlichen, und dem, was historisch hervorgebracht und lange Zeit vielleicht system- und glaubensstützend

war, heute aber genau das verhindert, was seine eigentliche Aufgabe ist: Glaube zu erzeugen.

Das aber ist nun die Schnittstelle, an der die Glaubenskrise der späten Moderne in die Kirchenkrise übergeht, denn wenn »kirchliche Strukturen Menschen daran hindern, sich Gott zuzuwenden, weil sie das Antlitz Gottes verdunkeln, dann ist die Krise der Struktur eine Krise des geglaubten Gottes. [...] Darin, dass die konkrete Sozialgestalt der Kirche es vielen Menschen verunmöglicht, sich auf den Weg zu Gott zu machen, liegt das eigentlich Dramatische der Kirchenkrise.«³² Gerade deshalb muss auch und gerade angesichts der Glaubenskrise nach der Kirche selbst gefragt werden, denn »es muss danach gefragt werden, unter welchen strukturellen Bedingungen der Glaube an diesen Gott seine Lebendigkeit in den sich verändernden Lebenswelten entfalten kann. Deshalb ist auch der Dialog über notwendige Veränderungen zu führen, wenn die verfasste Gestalt der Kirche den Raum dazu nicht mehr zu bieten vermag, den Glauben in sich verändernden Gesellschaften lebendig werden zu lassen.«³³

Der eigentliche Kontext des bereits zitierten berühmten Diktums von Dietrich Bonhoeffer macht die Konsequenzen deutlich: Die weltliche Nicht-Notwendigkeit Gottes und seine mangelnde Erfahrbarkeit in der Welt geben dem Gläubig-Sein und damit dem Kirche-Sein eine neue Ortsbestimmung. Die Richtung ist klar. Es ist der Rand, die Peripherie. Denn nur dort, wo »man ganz ortlos ist, wo man an der Peripherie ist, da ist die kritische Mitte der Welt«³⁴ – so noch einmal Bonhoeffer. Darum sind es gerade jene »Zeichen der Zeit« in der Peripherie, am Rand, die – wie es Papst Franziskus so nachdrücklich einfordert – die Richtung für eine alternative Ortsangabe von Kirche in der Welt von heute vorgeben: »... nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz, die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends.«³⁵

Signifikant sind dabei jene Orte, »an denen jeweils messianische Heilung beschädigten Lebens erwartet wird.«³⁶ Es geht dabei um die innere und äußere Widerständigkeit gegen eine kulturell oder politisch inspirierte machtstrebige Verfügung von Glaube und Politik; es geht um eine selbstkritische Re-Vision der eigenen Strukturen auf Glaubwürdigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit hin; es geht um die innere Verbindung von modernem Autonomiestreben und Freiheit mit der Dimension der Verantwortung. Es sind die unaufgebbaren Fragen, die die Menschen immer wieder dort treffen, wo sie spüren, dass sie in dieser Welt nicht ganz zuhause sind. Theologie und mit ihr die Kirche sind in Zukunft dort am überzeugendsten, wo sie hören auf das, was Menschen zu sagen haben, über sich, die Welt, über ihre Sehnsüchte und Hoffnungen. Diese »Erfahrung« Gottes, von der hier die Rede ist, ist keine affirmative. Es ist eine eher tastende Gottesrede, die in die Abgründe seiner Nicht-E Erfahrbarkeit, seines Fehlens und Vermissens führt. Genau hier erweist sich

32 I. Müllner, Das Memorandum »Freiheit« 137.

33 M. Striet, Katholisch 64 f.

34 D. Bonhoeffer, Kirche 248 f.

35 J. M. Bergoglio, Rede im Vorkonklave.

36 Chr. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit 82.

der Mensch nämlich als erlösungsbedürftig und vollendungsfähig zugleich. Das sind Orte, wo für heutige Menschen Gott, seine Transzendenz, erfahrbar werden kann. Solche Spuren gilt es aufmerksam zu lesen. Aber es bleibt eine Spurenlese. Denn wer hier wieder zuviel weiß, wird unglaubwürdig!

Entsicherte Theologie

Noch schwieriger ist eine dritte Herausforderung, die das eigentliche »Schatten-thema« der Rede von der Glaubens- und der Kirchenkrise darstellt: die Sprach- und Verkündigungs-krise. Die Dringlichkeit der damit verbundenen Aufgabe »spitzt sich« – so schon die Grunderkenntnis der Synode der deutschen katholischen Bistümer Mitte der 1970er Jahre – »in dem Maße zu, wie nicht nur Einzelaspekte des Glaubens in Frage stehen, sondern seine Grundinhalte insgesamt und seine Sinnhaftigkeit selber verdunkelt und angefochten erscheinen«. ³⁷ Heute zeichnet sich viel deutlicher als je zuvor ein grundlegendes Inhalts- und Sprachproblem ab. Hubertus Halbfas vermutet hinter dieser Art »Sprachsklerose« eine religiöse und kulturelle Erschöpfung größeren Ausmaßes: »Es sieht so aus«, sagt er, »als sei die Zeit der griechisch inkulturierten Kirche abgelaufen. Damit ist jene Kirche gemeint, die sich bereits in der ersten Generation ihres Bestehens, noch bevor sie gegenüber ihrem jüdischen Herkunftsbereich eigene Identität entwickeln konnte, in hellenistische Denkmuster übersetzte. Gerade die mit griechischen Denk- und Vorstellungsmitteln geschaffene Glaubenswelt erfährt jenen Sprach- und Verständigungszerfall, der die kirchliche Rede ins Leere gehen lässt«. ³⁸ Manchmal bleibt die Sprache der Toten einfach tot, ohne dass wir auch nur die ersten Silben oder stammelnden Versuche einer neuen Sprache schon auf den Lippen hätten: »Inzwischen befinden sich alle grundlegenden und zentralen Begriffe des christlichen Glaubens außerhalb des regulären Verständigungsrahmens unserer Zeit [...]. Das Verfallsdatum solcher Glaubensbegriffe ist längst überschritten«. ³⁹

Die hier ansetzende schonungslose Kritik von Erik Flügge ⁴⁰ bringt die Problematik auf den Punkt: »Ich erlebe immer wieder zwei Arten, wie pastorale Mitarbeiter sprechen. Bei der ersten werden belanglose Kettensätze aneinandergereiht: ›Jesus lädt dich ein. Ja, er lädt dich ein zum gemeinsamen Mahl. Ein Mahl, wie er es mit seinen Jüngern gefeiert hat.‹ Das sind lauter Sätze, die ziemlich viel Text produzieren, um ziemlich wenig auszusagen. Ich glaube aber, dass man heutzutage schnell, präzise und spannend mit den Menschen sprechen kann und sogar muss. Die zweite Art fußt auf emotional überfrachteten Methodiken. Da werden Kraftsteine aneinander geklopft oder Leute aufgefordert, ihre Gefühle auf Zettelchen zu notieren. Ich frage mich dabei: Glaubst man so wenig an die eigene Botschaft, dass man sie hinter Esoterik verstecken muss? [...] Da predigen Leute von der Großartigkeit der Schöpfung und sehen so aus, als würden sie unter der Welt leiden. – Da passt doch was

³⁷ Th. Schneider, Einführung 75.

³⁸ H. Halbfas, Traditionsbruch 92.

³⁹ L. Verst, Credo.

⁴⁰ Vgl. E. Flügge, Jargon.

nicht. Ein alter Satz aus der Pädagogik heißt: Eine Rolle nimmt man sich und man bekommt sie gegeben. Bei den Pullis aus den 1980ern ist beides der Fall. Man sieht so aus, als hätte man den Anschluss verloren. Nicht selten stimmt's. Wenn so viele in der Kirche ausstrahlen, dass sie keine Lust auf das heutige Leben haben, dann kommen auch nur Alte und Außenseiter in die Kirche. Ist das unser Ziel?⁴¹ Kurz: Man findet hier die »schonungslose, wenig charmante Analyse des Strategieberaters«, der die »verschrobene[n], gefühlsduseligen Wortbilder« aufdeckt, dabei die »in den Achtzigern hängen gebliebene Fragen nach dem Sein und dem Sinn« offenlegt⁴² und am Ende die Forderung aufstellt: »Sobald ihr für eure Kirche sprecht, klingt's plötzlich scheiße« – daher der konkrete Vorschlag: »Sprecht doch einfach über Gott, wie ihr bei einem Bier sprecht«.⁴³ – Das sitzt! Was aber wäre zu ändern?

Das Gottesverständnis der Bibel ist nicht einfach das eines »transzendenten«, ewigen, jenseitigen, absoluten, sich selbst genug seienden Gottes, wie dies ein philosophischer Gottesbegriff nahelegen würde. Gott ist hier und jetzt in seiner Schöpfung da, weil er als tätiger Gott, als handelnder, in der Geschichte wirksamer Gott erfahren wird. Es ist ein Gott der Beziehung, weil er ein kommunikativ handelnder und seinen Heilswillen durchsetzender Gott ist. Aber diese, allem zugrundeliegende Gottes-Erfahrung ist keineswegs eine ungebrochene. Denn die »Rückseite« der »Erfahrung des nahen Gottes« macht sich an der alten Frage Hiobs fest: Warum? Warum Leid, warum Tod? Warum so eine Welt und keine andere? Wo ist Gott? Die Rede vom Engagement Gottes für die Welt, von seiner Liebe zur Welt trägt daher notwendig auch den Stachel der Theodizee in sich. Der Gott der Bibel ist kein Gott nur für die Schönwetterzeiten. Es ist ein Gott, der in Abgründe seiner Nicht-Erfahrbarkeit, seines Fehlens und Vermissens führt und auch dort seine Anwesenheit zugesagt hat, ebenso wie er verheißen hat, aus diesen Abgründen wieder herauszuführen. Je entschiedener von seiner Liebe und Treue gesprochen wird, umso tiefer ist die Erfahrung des Vermissens. Diese existentiellen Fragen können wir nicht einfach stilllegen oder ignorieren, wir müssen sie gerade durch unsere Gottesrede anerkennen und würdigen. Eine Glaubens- und Kirchenrhetorik, »die das Fehlen Gottes, den antwortlos bleibenden Schrei nach ihm, den Zweifel nicht in sich aufnimmt, wird [daher] unglaubwürdig«.⁴⁴ Denn eine »solche Rede verkürzt gefährlich, wovon sie spricht und schließt alle aus, die tastender und vorsichtiger zur Sprache bringen, was sie genau erfahren und wie sie das formulieren, was sie erfahren«.⁴⁵

Was bräuchte also eine Gottesrede heute? Sie bräuchte, so Klaus Müller, »eine Art Achtsamkeit für das Marginale, zu deutsch: für das Randständige. Was in einem Text am Rand steht, stört das Geschriebene, korrigiert es. Jesus ist von Wesen eine Randbemerkung zum Text – wörtlich: zum Gewebe – der Welt. Aber was für eine! Für Glaubende reicht das Kürzel seines Namens »Jesus der Christus«, um aufzuklären, was der Welttext sagt und was er wert ist. Glauben heißt, in dieser fleischgewordenen Marginalie Gottes eigene Handschrift entziffern«.⁴⁶ Deshalb ist Glaube in der

41 E. Flüge, Interview.

42 Vgl. dazu auch die Rezension zu Flüges Buch von Andreas Batlogg.

43 E. Flüge, Jargon 9f.

44 M. Striet, Gottesschleife 143.

45 M. Wittmann, Besprechung.

46 K. Müller, Predigt.

Suche anschlussfähig und nicht im Wissen. Denn es »gibt auch eine Moderne, die sich der Melancholie aussetzt, indem sie einerseits das Glück als solches genießt, zugleich jedoch seine Zerbrechlichkeit, seine Endlichkeit nicht verdrängt und gerade deshalb an der Gottesoption festhält. Damit zeigt sie sich sensibel für das zerbrochene Leben, das danach verlangt, dass die Geschichte offengehalten wird. Eine solche Moderne sucht weiterhin, aus dem Glauben an die Gnade, die Gott selbst ist, zu leben«. ⁴⁷

Die Rede von Gott provoziert freilich genau an dieser Stelle mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das eines ganz Anderen schließen wird. Sie gründet und begründet sich in einem »Funken von außen«, einem »Gegenüber«, das ein Leben zusagt, das weder verdient noch erarbeitet werden kann. Freilich diesen Gott und diesen Glauben *hat* man nicht einfach. Vielleicht müssen wir erst wieder lernen, dass Sinn etwas ist, das wir – entgegen der Sprachverwirrung durch philosophisch vollkommen unterbelichtete Anglisten – eben nicht »machen« können, sondern das sich gibt bzw. uns gegeben wird. Die Abgründe der Theodizee wie die notwendige Offenheit der Geschichte konfrontiert die Gottesrede in der späten Moderne mit einer Hoffnung auf das, was da sein soll, aber irgendwie doch kaum sein kann. »Das Sprechen von Gott wird ungenügend bleiben, das Scheitern notwendig sein. Die nahe liegende Lösung ist aber nicht, es dann einfach zu lassen, sondern radikal authentisch das Stammeln, das Nach-Worten-Suchen, das Sprachlos-bleiben auszuhalten«. ⁴⁸ Im Modus der Hoffnung und nur in diesem – Immanuel Kant würde sagen: im Postulat Gottes – wahr indess allein eine solche »gewagte« Gottesrede, so stammelnd sie auch sein mag, am Ende das entscheidende »Humanum«.

LITERATUR

- Batlogg, Andreas: Rezension zu Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenenheit*, zitiert nach: http://www.stimmen-der-Zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=4706532 (15. 07. 2017).
- Bauman, Zygmunt: *Liquid modernity*, Cambridge 2000.
- Benedikt XVI. (Ratzinger, Joseph): *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007.
- Benedikt XVI. (Ratzinger, Joseph): *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Habermas, Jürgen/ders., *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg i. Br. 2005, 39–60.
- Bergoglio, Jorge Mario: *Rede im Vorkonklave*. Zitiert nach: <http://blog.radiovatican.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (15. 07. 2017).
- Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2007*, Gütersloh 2008.
- Bigger, Leo: Interview, zitiert nach: <https://forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/04/kirche-ist-nur-eine-kruecke/> (15. 06. 2017).
- Blumenberg, Hans: *Legitimität der Neuzeit* (erneuerte Ausgabe), Frankfurt a. M. 2007.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Das Wesen der Kirche*, in: ders., *Werke* Bd. 2, München 1994, 229–303.

⁴⁷ M. Striet, *Gottesschleife* 117.

⁴⁸ M. Wittmann, *Besprechung*.

- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, in: ders., Werke Bd. 8, München 1998.
- Dalferth, Ingo U.: »Was Gott ist, bestimme ich«. Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«, in: ders., Gedeutete Gegenwart – zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10–35.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2 Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000.
- Dinzelbacher, Peter: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn 1996.
- Flügge, Erik: Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016.
- Flügge, Erik: Interview auf katholisch.de, zitiert nach: www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/verreckt-die-kirche-an-ihrer-sprache (15. 07. 2017).
- Gerhards, Albert: Jenseits von Traditionalismus und Zentralismus – die Liturgie der Kirche, in: Heimbach-Steins, Marianne (u. a.) (Hgg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 200–211.
- Habermas, Jürgen: Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: »Glauben und Wissen«, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005.
- Halbfas, Hubertus: Traditionsbruch und Neubeginn. Paradigmenwechsel am Ende der überlieferten Kirchengestalt, in: W. Pfeiffer (Hg.), Orientierung aus Religion und Gesellschaft. Rückblick über 30 Jahre theologische Erwachsenenbildung, Norderstedt 2011, 86–102.
- Henrich, Dieter: Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben, in: ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982.
- Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- Kehrer, Gerhard: Religion darf Unsinn sein, in: Die Zeit, Nr. 7/7. 2. 1997, 11.
- Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 42011.
- Moser, Tilman: Der eifersüchtige Gott, in: SZ vom 29. 12. 2014, 4.
- Müller, Klaus: Ein-Gott-Glaube und Gewalt, in: CiG 10/2010, 113f.
- Müller, Klaus: Predigt zu Lk 6,20–26, zitiert nach: http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/predigten/mu_cc_jesusheute.html (15. 07. 2017).
- Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.
- Müller, Klaus / Stubenrauch, Bertram: Geglaubt – Bedacht – Verkündigt, Regensburg 1997.
- Müllner, Ilse: Das Memorandum »Freiheit« und seine kommunikativen Horizonte, in: J. Könnemann u. a. (Hg.), Das Memorandum. Positionen im Für und Wider, Freiburg i. Br. 2011, 134–141.
- Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« vom 24. November 2014, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013.
- Papst Franziskus: Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom 22. 12. 2014, zitiert nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html (15. 07. 2017).
- Papst Franziskus: Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Einrichtung der Bischofssynode, 17. Oktober 2015, zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (15. 07. 2017).

- Papst Franziskus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* ... über die Liebe in der Familie vom 19. März 2016, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204), Bonn 2016.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompodium (Herderbücherei 270), Freiburg i. Br. 1966.
- Rahner, Karl / von Galli, Mario / Baumhauer, Otto: Reformation aus Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil, Tübingen 1967.
- Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886.
- Sander, Hans-Joachim: Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie, in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i. Br. 2006, 186–200.
- Schneider, Theodor: Einführung zu »Unsere Hoffnung«, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 71–84.
- Schieder, Rolf: Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a. M. 2004.
- Striet, Magnus: In der Gottesschleife: Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i. Br. 2014.
- Striet, Magnus: Krippengeflüster. Weihnachten zwischen Skepsis und Sehnsucht, Stuttgart 2007.
- Striet, Magnus: Was ist »katholisch«? Ein Bestimmungsversuch im Horizont »der« Moderne, in: Heimbach-Steins, Marianne / Kruij, Gerhard / Wendel, Saskia (Hg.), »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch«. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 58–70.
- Trautmüller, Richard: Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt: Religionsmonitor – verstehen was verbindet, Gütersloh 2014.
- Theobald, Christoph: Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Hünermann, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 71–84.
- Verst, Ludger: Credo, ergo Wortdurchfall ... Besprechung zu Erik Flügge, Der Jargon der Betroffenheit, zitiert nach: <http://www.feinschwarz.net/credo-ergo-wortdurchfall/> (15. 07. 2017).
- Verweyen, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000.
- Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Bonn 2010.
- Wittmann, Monika: Besprechung zu Erik Flügge, Der Jargon der Betroffenheit, zitiert nach: <http://www.feinschwarz.net/wie-nicht-von-gott-sprechen/> (15. 07. 2017).