

## Zwischen allen Stühlen?

Die Position der Theologenkommission im Fokus heutiger  
Forschung – Eine deutsche Perspektive

**Johanna Rahner**

‚Zwischen allen Stühlen‘ – diese im Deutschen sprichwörtliche Umschreibung einer unbequemen Lage mag als erster Hinweis auf die heute durchaus kritische situative Verortung der Theologie, aber auch zu deren erster Standortbestimmung dienen.<sup>1</sup> Sie lautet in ihrer Kurzfassung: Zwischen! Zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit, zwischen praktischem Glaubensvollzug und theoretisch-wissenschaftlicher Reflexion. Wie könnte nun aber eine nähere Beschreibung dieses Zwischen-Raumes von Theologie aussehen? Welches sind seine aktuellen Herausforderungen? Und lassen sich aus diesem Zwischen-Raum vielleicht besondere Antworten für die Frage nach der ‚Theologie heute‘ gar aus einer spezifisch deutschen Perspektive geben?

### 1. Zwischen Kirche und Gesellschaft: aktuelle Herausforderungen

Fürs erste dürfte folgende Feststellung kaum verwundern: Wahrnehmung und Beurteilung der christlichen Theologie sind stets vom Gesamtklima der Einschätzung des christlichen Glaubens in der sie umgebenden Gesellschaft betroffen. Und doch trifft Theologinnen und Theologen dieses Klima in besonderer und je nach Ausgangs-

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen sind insbesondere von den Grundüberlegungen des Papiers der *Internationalen Theologenkommission* ‚Theologie heute. Perspektiven, Prinzipien und Kriterien‘ (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 264 vom 29. November 2011) inspiriert: „Ein Kriterium katholischer Theologie, speziell als Glaubenswissenschaft, ist der Glaube, der zu verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*). Er hat eine rationale Dimension. Theologie strebt danach, zu verstehen, was die Kirche glaubt, warum sie glaubt und was *sub specie Dei* gewusst werden kann. Als *scientia Dei* zielt die Theologie darauf, in einer rationalen und systematischen Weise die Heilswahrheit Gottes zu verstehen“ (19).

position durchaus unterschiedlicher Weise. Wie schon angedeutet, ist die Kennzeichnung von Theologie als ‚Zwischenraum‘ m.E. durchaus treffend, weil sich darin das Hauptkennzeichen von Theologie selbst festmachen lässt. Theologie denkt über die Praxis des Glaubens nach und sie tut dies in spezifischer Weise als Wissenschaft. Diese Aufgabe verkompliziert heutzutage ihre Lage und ihr Selbstverständnis eher, denn es liegt eigentlich auf der Hand, dass Theologie damit gleich in mehrfacher Weise in das verwickelt ist, was man unter dem Schlagwort der ‚Krise des Christentums in Europa‘<sup>2</sup> versteht. In den Diskussionen, wie sie gerade in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren um die Theologie als Wissenschaft geführt wurden und werden, lässt sich diese Krise (und ein Teil ihrer Ursachen) geradezu beispielhaft ablesen. Denn nicht ohne Grund lautet die moderne Gretchenfrage: Wie hältst du’s mit der Theologie?

Von den einen der Voreingenommenheit, Ideologie und damit der Unwissenschaftlichkeit verdächtigt und am liebsten aus dem Kanon der Universitätsfächer in den kirchlichen Binnenraum verbannt, wird sie auf der anderen Seite der mangelnden Bindung an die ‚Sache‘ selbst bezichtigt; sie sei unerschwellig kirchen-/und hierarchiefeindlich, zu wenig konform, zu wenig rechtgläubig, zu ungebunden im Umgang mit der Wahrheit – einer Wahrheit, die so manche doch fest in ihrem Besitz wännen. ‚Staatstheologie‘ lautet ein berüchtigtes Schimpfwort gerade gegenüber der deutschen Theologie. Das Schlagwort enthüllt sehr deutlich den Versuch einer Heimholung der Theologie in den behütenden und kontrollierenden Schoß der kirchlichen Institution, wohin sie doch eigentlich schon immer gehört hat.

Es ist schon eine seltsame Allianz, die der Theologie da entgegentritt. Die Aufdeckung ihrer innersten Motive verrät einiges über die sich dahinter verbergenden Denkweisen. Sie können übrigens schon als ein erstes Schlaglicht auf die später noch ausführlichere Beschreibung des gesellschaftlichen Profils heutigen Christseins verstanden werden.

Da stehen auf der einen Seite die Vertreter einer binnenorientierten ‚Verkirchlichung‘ der Theologie.<sup>3</sup> Sie sind durch eine typische

<sup>2</sup> Landläufig auch als ‚Gotteskrise‘ oder ‚Glaubenskrise‘ bezeichnet.

<sup>3</sup> Auch das Papier der Internationalen Theologenkommission kennt die im folgenden skizzierten Spannungen, wenn es formuliert: „Die Freiheit der Theologie

Grundidee gekennzeichnet: Eine Wahrung des eigentlich Christlichen/Katholischen kann nur durch Abgrenzung und Rückzug in den beschützenden Hort der immer schon sicher geglaubten Wahrheit gelingen. *Ausgangspunkt* einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ‚Dinnen‘ und ‚Draußen‘ ist das ‚Eigentliche‘ der Kirche (in Botschaft und Sendung). Es ist der *Unglaube der Welt*, der die Kirche verstärkt zur Veränderung herausfordert. Im Sinne einer notwendigen Verdeutlichung des Eigentlichen, damit die Welt zur Wahrheit (zurück-)gebracht werden kann. Dabei kann Kirche nur in der Distanz zur Welt ihr Eigentliches bewahren, das indes geradezu unbeeinflusst von Geschichte und Welt vorzustellen ist. Diese Selbstvergewisserung ist notwendig, weil die moderne Welt letztlich als Verfallserscheinung bewertet wird (*pessimistische Grundhaltung*), der gegenüber die Kirche die Aufgabe hat, das Licht der Wahrheit umso klarer aufscheinen zu lassen. *Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion verdunkelt* oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren, *abgelegt werden*. *Das Verhältnis zu dieser Welt bleibt ein durch und durch zwiespältiges*. Das ‚Gespräch‘ mit dieser Welt vollzieht sich im *Rückruf zur Wahrheit*, die an zentraler Stelle den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (identitätsstiftende Andersartigkeit). Die Welt da draußen aber will diese Wahrheit nicht hören. Sie daher erklären und vermitteln zu wollen, hat keinen Sinn; wie sollte man das auch können, denn die Wahrheit überzeugt auch ohne Vermittlung. Eine dem Hang einer falsch verstandenen Wissenschaftlichkeit nachgebende und damit sich den Beliebigkeiten der Welt ausliefernde

---

und der Theologen ist ein Thema von besonderem Interesse. Diese Freiheit entwickelt sich ‚aus der wahren wissenschaftlichen Verantwortung der Theologen‘. Der Gedanke der Verbundenheit mit dem Lehramt fördert manchmal einen kritischen Gegensatz zwischen der sogenannten ‚wissenschaftlichen‘ Theologie (die weder den Glauben noch kirchliche Loyalität voraussetzt) und der sogenannten ‚konfessionellen‘ Theologie (die an ein religiöses Bekenntnis gebunden ist); aber ein solcher Gegensatz ist unangemessen. Andere Diskussionen ergeben sich aus der Betrachtung der Gewissensfreiheit der Gläubigen oder aus der Bedeutung des Fortschritts wissenschaftlicher Forschung; das kirchliche Lehramt wird manchmal als repressive Kraft oder Fortschrittsbremse gesehen. Die Erforschung solcher Probleme ist selbst Teil der theologischen Aufgabenstellung: die wissenschaftlichen und konfessionellen Aspekte der Theologie angemessen zu integrieren und die Freiheit der Theologie innerhalb des Horizontes des göttlichen Heilsplanes und -willens zu sehen“ (43).

Theologie verwässert diese Wahrheit nur. Christlicher Glaube ist doch nichts, womit man auf dem Markt der Sinnangebote hausieren gehen sollte. Und was heißt überhaupt ‚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.

Dieses Phänomen ist übrigens kein rein katholisches, sondern ein überkonfessionelles. Auf beiden Seiten des reformatorischen Grabens melden sich auch in Deutschland mehr oder minder lautstark Kreise zu Wort, die einerseits die Verweltlichung einer in die staatlichen Universitäten eingebundenen Theologie beklagen und andererseits deren erneute Verkirchlichung fordern – wie immer diese 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 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 verpflichtenden Denken, wie es ja die Theologie repräsentiert, ist seine Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Denn zum einen gelten solche Wahrheitsansprüche als 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“<sup>4</sup>, wie jüngst Tilman Moser in der renommierten Süddeutschen Zeitung formuliert hat. Zum anderen stellt sich die Frage, wie ein solcher Anspruch überhaupt begründet werden soll, 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

---

<sup>4</sup> *Tilman Moser, Der eifersüchtige Gott, in: SZ vom 29.12.2014, S. 4.*

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 für Dich noch lange nicht so 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 ist recht schnell zu entdecken, dass dieser so tolerant anmutende Pluralismus 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 Reflexion 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.

So reichen sich die Ritter der letzten Wahrheit und die Jünger der Beliebigkeit in ihrer Verweigerung einer Vermittelbarkeit, Erklärung, argumentativen Abstützung und vernünftigen Reflexion ihrer je eigenen Ansprüche letztlich einträchtig die Hände. Und wenn wir in die gesellschaftliche Gesamtkonstellation unseres Christseins hier und heute hineinblicken, so sind das genau die stets aufs Neue auftretenden Grundaussprägungen, die das Christsein als gesamtgesellschaftliches Phänomen zurzeit prägen. Recht unvermittelt sind wir somit mit der Positionsbestimmung der Theologie schon inmitten des gesellschaftlichen Minenfeldes gelandet. Seine nähere Skizzierung sei noch etwas zurückgestellt, um zuvor kurz die Eckpfeiler einer epistemologischen Selbstvergewisserung der Theologie zu skizzieren, die darüber Auskunft geben sollen, wie die Wissenschaftlichkeit von Theologie aus ihr selbst heraus zu begründen wäre.

## 2. Zwischen Glaube und Vernunft: das unaufgebbare Erbe<sup>5</sup>

„Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden“ – das formuliert kein anderer als Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 65)<sup>6</sup> und erinnert damit die Theologie an eine selbst in kirchlichen Kreisen allzugern verdrängte Aufgabe, nämlich Glaube und Denken zusammenzubringen. Es ist nun nicht so, dass diese Enzyklika die erste ihrer Art wäre. Es gab auch vorher schon einschlägige Wortmeldungen des katholischen Lehramtes zum Verhältnis von Glaube und Denken und es ist auch nicht so, dass Vernunft, Denken und Philosophie erst ein Thema neuzeitlich-modernen Theologietreibens wäre. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Wo immer es in jüdisch-christlicher Tradition um Glauben geht, kommt auch die Frage nach dem menschlichen Denken ins Spiel. Daher seien in aller Kürze die wichtigsten Stationen benannt, damit der Standort dessen, was in der Enzyklika gesagt wird, verständlicher wird.

„Glaube“, wie wir ihn heute verstehen, versucht zwei Dinge miteinander zu verbinden: das Sich-uns-Mitteilen Gottes und die menschliche Antwort darauf. Diese „Antwort“ reicht von der Suche nach einer inneren Offenheit des Menschen für ein solches Sich-mitteilen-Wollen Gottes bis zum Versuch, dieses zu begreifen und im eigenen Leben nachzuvollziehen. Ausgangspunkt der christlichen Überlegungen über das Verhältnis von Glauben und Denken ist das Nachdenken über die Verkündigungsmöglichkeiten der christlichen Botschaft, also ein zentrales missionarisches Interesse. Soll eine Botschaft ankommen, muss sie auch verstanden werden. Von Beginn an gibt es indes Grundströmungen christlicher Verkündigungsstrategie. Da ist zum einen jene, die versucht, die Sprache und Denkweisen der Zeit als Medium zu nutzen, und dabei immer das Bewusstsein

<sup>5</sup> Vgl. zum folgenden u. a. Klaus Müller, *An den Grenzen des Wissens. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen*, Regensburg 2004.

<sup>6</sup> Johannes Paul II., Enzyklika über das Verhältnis von Glaube und Vernunft *Fides et ratio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl 135), Bonn 2014.

behält, dennoch unerhört Neues darin verkündigen zu wollen. Ihr steht die zweite Spielart gegenüber, die eine Anknüpfung im bewussten Widerspruch sucht. Beide Strategien finden sich übrigens heute in kaum veränderter Weise wieder.

Die eine stammt von dem ‚Anpassungskünstler‘ des Urchristentums schlechthin: Paulus. Er, der um des Evangeliums willen den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, ja am liebsten allen alles werden will (vgl. 1 Kor 9,20–22), setzt hier auf Konfrontation, d. h. auf den grundsätzlichen Widerspruch der Botschaft vom Kreuz zur Welt (vgl. 1 Kor 1,18–25). Er weist jeden Versuch zurück, das Christusereignis der Weltweisheit anpassen zu wollen. Ein anderer biblischer Schriftsteller ist da welt-optimistischer: ‚Im Anfang war das Wort‘ (griechisch: der ‚logos‘) – mit diesem schlichten Satz stellt Johannes seine Botschaft in den gesamten Horizont des damaligen Denkens hinein. ‚Logos‘ – das ist der Leitbegriff der Philosophen seiner Zeit. Unter das Niveau ihres Denkens darf die Christusbotschaft nicht sinken, sondern hier muss sie ‚Rede und Antwort stehen‘.

Diesem Anliegen schließt sich die früheste Form des Nachdenkens über den Glauben außerhalb der Schriften des Neuen Testaments an. Sie findet sich bei jenen Theologen, die sich selbst als ‚Apologeten‘, d. h. als Verteidiger des christlichen Glaubens vor der heidnischen Umwelt verstehen. Als Berufungsinstanz wählen sie die Philosophie, denn diese ist für sie die allen gottesfürchtigen und vernunftbegabten Menschen von Gott gegebene Kraft menschlichen Denkens. Christliche Theologie ist nicht nur die ‚bessere Theologie‘, sondern auch die bessere Philosophie. Das Christentum ist daher wie das Judentum von Anfang an von einer offenen Beziehung zwischen theologischer Wahrheit und Wahrheit der Welt, zwischen Glauben und Denken geprägt. Das jüdisch-christliche Glaubensverständnis ist ein ganzheitliches; es umfasst Verstand und Herz, Geist und Seele.

Lange Zeit bleibt diese Harmonie zwischen Glauben und Denken innerhalb der Theologie unhinterfragt. Erst im Mittelalter werden Verschiebungen spürbar. Es ist eine Zeit, in der Bildung hochgeschätzt wird und sich zum eigenständigen gesellschaftlichen Wertemaßstab entwickelt. Man sucht nach allerlei Wissenswertem auch außerhalb der Grenzen von Theologie und Glaube; und das wird insbesondere in den aufblühenden ‚Kathedralschulen‘ und ihrem ‚klassischen‘ Bildungsprogramm vermittelt. Im Verlauf der weiteren Entwicklung nimmt ebenfalls die Wiederentdeckung antiker Phi-

losophien Einfluss auf das Verhältnis von Glauben und Denken. Eine von der Theologie eigenständige Methode des Denkens gewinnt Gestalt. Zwei entgegengesetzte Verhältnisbestimmungen sind die Folge.

Beginnen wir mit der durchsetzungsfähigsten, die sich nicht ohne Grund mit dem theologisch-philosophischen Denkgebäude des Thomas von Aquin verbindet. Ein wichtiger Grund für ihre beeindruckende Wirkungsgeschichte ist das sich im 12. und 13. Jahrhundert deutlich verändernde theologische Gefüge. Es ist geprägt von einem umfassenden Austausch der drei großen Offenbarungsreligionen – Christentum, Judentum und Islam. Der Dialog der Religionen ist also alles andere als ein modernes Phänomen! Dieser Dialog bleibt nicht ohne Folgen für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. So entwickelt sich recht schnell die Idee einer Theologie ‚auf zwei Stockwerken‘: einer ersten, allen vernunftbegabten Menschen zugänglichen ‚Etagé des Denkens‘ und einer zweiten ‚Glaubensetage‘. Über dem, was jeder Mensch erkennen und nachvollziehen kann, entsteht ein geradezu ‚übernatürlicher‘, in sich abgeschlossener Binnenbereich des Glaubens. Der biblische Grundzug eines ganzheitlichen Verständnisses von Glauben und Denken geht verloren. Das Sich-Mitteilen Gottes wird nicht mehr verstanden als eine Herz und Verstand, Leib und Seele umfassende persönliche Anrede des Menschen, sondern es verkürzt sich zu einer Enthüllung von göttlichen Lehren. Glaube verkommt zum Für-wahr-Halten von Glaubenslehren und Moralvorschriften jenseits aller Möglichkeiten menschlichen Denkens.

Ein solches Glaubensverständnis verleugnet nicht nur die wichtige Aufgabe einer persönlichen, Leben und Denken des Menschen einbeziehenden Verantwortung des Glaubens. In einem solchen Modell beschränkt sich das Tun der Theologie auch auf ein verteidigendes Absichern und Überliefern von übernatürlichen Wahrheiten. Das Ergebnis ist ein Relevanzverlust des Glaubens selbst. Kein Wunder, dass sich im Laufe der Zeit eine vom Glauben völlig losgelöste menschliche Vernunft, ja ein im umfassenden Sinn ‚säkulares‘ Weltbild entwickelt. Dieses isoliert schrittweise Glaube und Denken vollständig voneinander. Eine solche Trennung hat seit dem Zeitalter der Aufklärung die fast feindliche Gegenüberstellung zu einer gläubigen Weltdeutung zur Folge. Der Preis, den der Glaube hier zahlt, ist unnötig hoch. Denn die Selbstständigkeit menschlichen Denkens

gegenüber dem Glauben ist vom christlichen Glauben selbst viel positiver zu bewerten, als dies auf den ersten Blick den Anschein hat.

Die jüdisch-christliche Überlieferung entwickelt eine Grundbestimmung des Verhältnisses von Welt und Gott, das die Welt bewusst ‚entzaubert‘. Sonne, Mond und Gestirne sind, wie es die Schöpfungsgeschichte anschaulich ausmalt, nichts anderes als von Gott gesetzte ‚Leuchten‘ am himmlischen Firmament. Das bedeutet: Gott ist Gott und die Welt bleibt Welt! Das ist der theologisch entscheidende Grund dafür, dass diese ‚Leuchten‘, sobald die denkerischen und technischen Mittel dazu vorhanden sind, zu Objekten des natürlichen, besser naturwissenschaftlichen Interesses des Menschen werden können. Diese Entzauberung der Mächte und Gewalten ist innere Konsequenz der jüdisch-christlichen Tradition. Ja, die Befreiung von falschen Mächten und Gewalten, derer sich der Mensch allzu gerne zu eigenen Zwecken bedient, ist ein Grundanliegen unseres Glaubens. Dieser realistische Blick auf die Welt ist nämlich nur in einem Glauben möglich, der sich zu einem Gott bekennt, der die Freiheit und den Eigenstand seiner Schöpfung wirklich will und daher auch zulässt. Unser Glaube steht also nicht im Gegensatz zu einer ‚Verweltlichung‘ von Welt, sondern er bedingt sie. Daher ist es gerade die jüdisch-christliche Tradition, die sich – im Gegensatz zu anderen religiösen Traditionen – mit den Folgen der Moderne gut arrangieren kann. Dies ist so, weil es auch hier für diese Tradition keinen prinzipiellen Gegensatz von Glauben und Denken gibt. So muss eine technisch-naturwissenschaftliche Moderne nicht notwendig antireligiöse bzw. antichristliche Tendenzen beinhalten. Dass genau dies aber geschehen ist, ist sicher auch Folge der unglücklichen Alternative des bis weit in die Neuzeit hinein wirksamen Zwei-Stockwerke-Denkens. Es liefert den entscheidenden Anlass für den Verlust eines gelungenen Miteinanders von Glauben und Denken.

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wendet sich das Blatt in der Theologie. Sie öffnet sich wieder der Frage nach einer Vermittlung von Denken und Glauben. Die Fragen nach Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit des Sich-Mitteilens Gottes – so die Grundthese – beantworten sich gerade auch als Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit *für den Menschen*. Warum ist das so? Jedem Gehorchenmüssen des Menschen auf eine Anrede Gottes muss ein Horchen- und damit Hörenkönnen des Menschen notwendig vorausgehen. Das Sich-Mitteilen Gottes kann nur dort wirklich ankommen, wo es

auf ein auf ihn gerichtetes ‚Ohr‘ des Menschen trifft, so beschreibt dies z. B. Karl Rahner. Mit einer solchen Orientierung am modernen Selbstverständnis des Menschen bietet sich Glaube aber nicht einfach an den Zeitgeist an. Im Gegenteil! Er beerbt sowohl die kritische Skepsis eines Paulus wie den Optimismus eines Johannes. Denn gerade das durch Aufklärung und Säkularisierung geprägte Welt- und Selbstverständnis wird dem biblischen Maßstab der Befreiung von Mächten und Gewalten unterworfen. Hier kann der Glaube auch dem aufgeklärten menschlichen Denken beibringen, der eigenen Verführbarkeit durch selbstgemachte Götzen gegenüber skeptisch zu sein. Der menschlichen Vernunft wird durch den Glauben daher bleibend der Stachel der Selbstkritik eingepflanzt.

Eine zeitnahe und zugleich zeitkritische Theologie greift dabei auf jene zweite mittelalterliche, auf Anselm von Canterbury sich beziehende Denk-Alternative zurück, die lange Zeit unter den Trümmern eines sehr einseitig bestimmten Verständnisses von Glauben und Denken verschüttet war. Hier wird dem Glauben eine menschliche Vernunft als Maßstab und Hilfe zur Seite gestellt, die durch den Glauben zu ihren vollen Möglichkeiten befreit ist. Alles, was geglaubt wird, ist nun dazu befähigt, vernunfteseinsichtige Gründe zu benennen. Diese Fähigkeit der Vernunft ist aber das Ergebnis einer Befreiung der Vernunft von dem, was theologisch ‚Sünde‘ heißt: sich mit weniger als der ganzen Wahrheit zufrieden zu geben. Eine die eigenen Bedingtheiten, Abhängigkeiten und Verführbarkeiten selbstkritisch wahrnehmende Vernunft wird daher der Befreiungstheese des Glaubens nicht von vornherein ablehnend gegenüberstehen. Und der Glaube wird angesichts dieser göttlichen Befähigung des Denkens sich nicht scheuen, vor den Prüfstand dieses Denken zu treten. Denn der Glaube weiß, dass diese Rechenschaftsabgabe eine Aufgabe ist, die ihn gerade als Gottes Gabe immer wieder zu sich selbst herausfordert. Für einen solchen Glauben gibt es keinen Widerspruch zum Denken. Für ihn sind ‚Aufklärung‘ und ‚Säkularisierung‘ keine Gegner, sondern die, wenn auch nicht alleinigen so doch legitimen Erben der eigenen jüdisch-christlichen Tradition.

Zu Recht betont der Text der Internationalen Theologenkommission daher die rationale Durchdringung und Begründung des Glaubens als ureigenstes Aufgabenfeld der Theologie: „Die geoffenbarte Wahrheit Gottes erfordert den Verstand des Glaubenden und regt ihn an. Einerseits muss die Wahrheit des Wortes Gottes von den

Gläubigen bedacht und geprüft werden – so beginnt der *intellectus fidei*, im Folgenden verstanden als Wunsch des Glaubenden, Gott zu sehen. Sein Ziel ist keineswegs, den Glauben zu ersetzen; vielmehr entwickelt er sich auf natürliche Weise aus dem Akt des Glaubens und kann diejenigen unterstützen, deren Glauben angesichts von Feindschaft schwankt. Das Ergebnis rationaler Reflexion des Glaubenden ist, dass er Wahrheiten des Glaubens versteht. Durch den Gebrauch seines Verstandes erfasst der Glaubende die tiefen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte und zwischen den verschiedenen Geheimnissen des Glaubens, die sich gegenseitig erhellen. Einerseits regt der Glaube den Verstand an und erweitert seine Grenzen. Andererseits wird der Verstand angeregt, Wege zu entdecken, die er aus sich selbst heraus nicht einzuschlagen erwartet hätte. Diese Begegnung mit dem Wort Gottes hinterlässt die Vernunft bereichert, weil sie neue, unerwartete Horizonte öffnet“ (*Fides et ratio* Nr. 63).

Angesichts der eigenen Theologiegeschichte<sup>7</sup> sind dies nun keine von außen aufgenötigten Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit o.Ä., sondern das Erfüllen der ureigensten Aufgabe des Glaubens, der nach seinen eigenen Vernunftgründen sucht, um gerade dadurch seine Wahrheit als Maßstab und Messlatte überhaupt erst wirksam werden zu lassen: „Unvernunft, faules oder frei schweifendes Denken, perverse Lust am Irrationalen als solchem gar – *credo quia absurdum!* – wäre das Letzte, womit ihrem [der Theologie] Gegenstand gedient und was ihr erlaubt wäre. Im Gegenteil: der Theologe kann gar nicht genug Vernunft haben, bewähren und an den Tag legen“<sup>8</sup>.

### 3. Zwischen Offenbarung und Wissenschaft: die bleibende Selbstverpflichtung

Darum hat die Theologie ihren Standort auf dem Diskussionsforum der Wissenschaften. Wie einst Paulus auf dem Areopag hat sie die christliche Botschaft in ihrem Potential öffentlich und offen zu vertreten. Dabei unterwirft sie sich nicht einfach nur den wissenschaft-

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch Klaus Müller, *Vernunft und Glaube – eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*, Münster 2005.

<sup>8</sup> Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich <sup>7</sup>2010.

lichen Mindeststandards einer vernunftgemäßen, sich den Anfragen von außen stellenden Reflexion, sondern sie versteht diese Methode auch als Bedingung der eigenen Vermittelbarkeit, des ‚zur-Sprache-Bringens‘ der eigenen Grundüberzeugung, also als eine der Theologie selbst entspringende Aufgabe. Die vernunftgemäße, offene und öffentliche Rechenschaftsabgabe des Glaubens ist eine Aufgabe, die seinem innersten Kern entspringt, weil die Wahrheit, die er bezeugt, auch wirklich über-zeugend sein will. Darum wird es nun auch verständlich, wieso eine päpstliche Enzyklika wie *Fides et ratio* mit solchem Nachdruck den Zusammenhang von Glaube und Vernunft verteidigen kann, ja muss. Sie muss es tun um des eigenen Anspruchs der Universalität der Offenbarung willen: „Das Wort Gottes richtet sich an jeden Menschen, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Erde; und jeder Mensch ist von Natur aus Philosoph. Die Theologie, als durchdachte wissenschaftliche Erarbeitung des Verständnisses dieses Wortes im Lichte des Glaubens, kann ... nicht darauf verzichten, mit den Philosophien in Beziehung zu treten“ (*Fides et ratio* Nr. 64 [67])<sup>9</sup>. Denn in „demselben Maß wird sich eine Vernunft, die keinen reifen (!) Glauben vor sich hat, niemals veranlasst sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten“ (*Fides et ratio* Nr. 65). Es ist die Frage nach den Menschen als den Hörern des Wortes Gottes, die die Theologie an die philosophische Reflexion mit dem Ziel der Vermittlung vernunftgemäßen Verantwor-

---

<sup>9</sup> In den Worten der Theologenkommission: „Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie wird daher nicht nur vom Glauben, sondern auch von der Vernunft gefordert, wie Papst Johannes Paul II. in *Fides et Ratio* erklärt. Der Dialog ist notwendig, weil ein Glaube, der den Verstand verwirft oder verachtet, riskiert, in Aber-glauben oder Fanatismus zu verfallen, während der Verstand, wenn er sich entschieden dem Glauben verschließt, darin fehlt, die volle Höhe der Erkenntnis zu erreichen, auch wenn er große Fortschritte machen kann. Dieser Dialog ist möglich wegen der Einheit der Wahrheit in der Vielfalt ihrer Aspekte. Die Wahrheiten, die im Glauben angenommen werden, und die Wahrheiten, die vom Verstand entdeckt werden, können sich letztendlich nicht widersprechen, weil sie derselben Quelle entspringen, aus der Wahrheit Gottes, der die Vernunft erschafft und den Glauben schenkt. In Wahrheit unterstützen und erhellen sich Glaube und Vernunft gegenseitig: „Geht die Vernunft in der rechten Weise voran, so weist sie die Grundlagen des Glaubens auf und baut, durch dessen Licht erleuchtet, die theologische Wissenschaft weiter aus. Der Glaube hingegen befreit und bewahrt die Vernunft vor Irrtümern und bereichert sie mit mannigfachen Erkenntnissen“ (64).

tung des Geglauten bindet. 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 als Markenzeichen der Religiösen gelten.<sup>10</sup> „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“<sup>11</sup>. 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“<sup>12</sup>. Hier hat christliche Theologie ihre unverzichtbare Aufgabe. Sie muss diese verbindliche Rechenschaftsabgabe einfordern, von sich selbst und von den anderen. Die innere Antriebskraft, jene Rechenschaft abzulegen, ist die eben skizzierte anthropologische Grunddimension<sup>13</sup> wie die innere theologische Notwendigkeit<sup>14</sup>. Eine wissenschaftlich

---

<sup>10</sup> Vgl. *Guenter Kehr*, Religion darf Unsinn sein, in: *Die Zeit*, Nr. 7/7.2.1997, 11; vgl. dazu auch *Klaus Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: ders., *Fundamentaltheologie, Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100, 77.

<sup>11</sup> *Ingo U. Dalferth*, „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, 26.

<sup>12</sup> Ebd., 30.

<sup>13</sup> Vgl. das Papier der *Internationalen Theologenkommission*: „Diese dialogbereite, offene und ihre wissenschaftliche Freiheit bewußt wahrnehmende Aufgabe von Theologie wird hier in ihrer ursprünglichen Nützlichkeit für den christlichen Glauben und die Kirche deutlich. Ein Kriterium katholischer Theologie ist, dass sie im ständigen Dialog mit der Welt steht. Sie muss der Kirche helfen, die Zeichen der Zeit zu lesen, die durch das Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet werden, und davon in ihrem Leben und ihrer Sendung zu profitieren“ (58).

<sup>14</sup> Vgl. ebd.: „Ein Kriterium katholischer Theologie ist, dass sie bestrebt ist, eine wissenschaftlich und rational erörterte Darstellung des christlichen Glaubens zu

reflektierende und reflektierte Theologie, die Grenzen nennt und Fundamente kritisch hinterfragt, aber einen vernünftig legitimierten Standpunkt einfordert, der seine Gründe benennt und mit offenem Visier für den vertretenen Wahrheitsanspruch im Diskurs einzutreten bereit ist, ist Grundlage des Dialoges selbst, in dem sie seine Grundprinzipien als Fundamente offen legt und so als ‚Magd der Vermittlung‘ tätig wird. 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“<sup>15</sup>.

Wenn im Folgenden die damit für die christliche Theologie verbundenen Herausforderungen und Chancen in den Blick genommen werden und daraus eine Standortbestimmung der Theologie erfolgen sollen, möchte ich dabei gerade jene Art des Theologietreibens zum Ausgangspunkt nehmen, wie sie in geradezu bevorzugter Weise in der Bundesrepublik möglich ist. Das hat seinen Grund. Ich halte die Position der Theologie, wie sie ihr heute („noch“ – so möchte man anfügen) in der Bundesrepublik zugestanden wird, – nämlich die Tatsache, dass theologische Fakultäten einen offiziellen, gleichberechtigten Status im Kanon der staatlichen Universitäten besitzt – für einen Idealfall der Theologie- und Kirchengeschichte, und zwar zum gegenseitigen Nutzen von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft. Diese These klingt zugegebenermaßen reichlich gewagt; aber sie ist schrittweise durchaus zu begründen und damit ist die mögliche Tragweite der aktuellen Entwicklungen in der religionspolitischen Landschaft der Bundesrepublik deutlich zu machen.

#### 4. Vom ‚Ort der Theologie‘ heute – Eine (nicht nur) deutsche Perspektive

Wollte man die Situation des Christseins in unserer heutigen Gesellschaft mit einem Schlagwort benennen, so drängt sich das Wort vom ‚Ende der konstantinischen Wende‘ geradezu auf. Das ist, so scheint

---

liefern. Dazu muss sie sich des Verstandes bedienen und die enge Verknüpfung zwischen Glaube und Vernunft erkennen, zuallererst philosophischer Vernunft, um sowohl den Fideismus als auch den Rationalismus zu überwinden“ (73).

<sup>15</sup> Vgl. *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen, Augsburg 2007.

es, die binnenchristliche Beschreibung dessen, was man unter ‚Säkularisierung‘ versteht. Was man früher nur unter spezifischen Bedingungen beobachten konnte, ist heute zum gesamtgesellschaftlichen Phänomen geworden. Zur Illustration des Gemeinten mag eine Anekdote des bekannten amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger dienen: „In einer Studie über Abwanderung aus der Normandie (vermutlich die konservativste katholische Region Frankreichs) fragt sich [der französische Soziologe Le Bras], ob es nicht vielleicht ein magisches Stück Pflaster in der Gare du Nord gebe (dem Bahnhof, an dem man, aus der Normandie kommend, normalerweise in Paris angelangte): Kaum betritt jemand den dortigen Boden ... wird aus einem praktizierenden, gehorsamen Katholiken ein Mensch, der nie wieder zur Messe geht und offensichtlich jedes Interesse an der Religion verloren hat“<sup>16</sup>. Die Gründe dieses Phänomens sind vielschichtig: Die Verbindung von Säkularisierung und modernem Welt- und Selbstverständnis mag manchmal uneindeutig sein – so gibt es einerseits auch in der modernen Gesellschaft den unaufhebbaren Drang zum Transzendenten, zum Religiösen; und andererseits macht auch ein rational wissenschaftliches Weltverständnis nicht immun gegen Irrationalitäten und Vorurteile –, aber zumindest für Europa scheint die These zuzutreffen, dass je rationalwissenschaftlich durchdrungener das Weltverständnis beschrieben wird, der Verlust des Transzendenten und Religiösen auf dem Fuße folgt: die Technik und das damit verbundene Welt- und Selbstverständnis entzaubern die Welt.<sup>17</sup>

Die Säkularisierungsbewegung des Abendlandes ist, neben der sich durchsetzenden technisch-naturwissenschaftlichen Weltsicht, durch weitere Aspekte gekennzeichnet, die, obwohl es sich um allgemeingesellschaftliche Phänomene handelt, nahezu direkten Ein-

---

<sup>16</sup> Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Gütersloh 1999, 33.

<sup>17</sup> Ob als notwendige Antithese zum Religiösen mit einer säkularen Re-Formulierung der und damit dem Abschied von religiösen Überzeugungen, wie dies *Hans Blumenberg* mit seiner Säkularisierungsthese voraussetzt (vgl. ders., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. <sup>6</sup>1996), oder als legitime Frucht der dem Christentum selbst immanenten Aufklärung, die ihrerseits bleibende Resonanzen und Tiefenströmungen auch in einem auf den ersten Blick ‚säkular‘ definierenden Zeitalter erzeugt, wie dies *Charles Taylor* (vgl. ders., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012) als Interpretationsform bevorzugt, kann im Folgenden offen bleiben.

fluss auf Religion im allgemeinen und auf das Christentum im speziellen besitzen. 1) Dem allgemeinen Misstrauen gegenüber der Glaubwürdigkeit von sowie der Bindung an althergebrachte Traditionen entspricht ein dramatischer Verlust religiöser Tradition. 2) Der Verweigerung von allgemeinen, als Einschränkung von individuellen Freiheiten verstandenen Normen entspricht eine grundsätzliche Abwehrhaltung gegenüber dem Christlich-Religiösen, das – wohl nicht ohne Grund – häufig als ideologischer Schutzraum dieser dem modernen, nachaufklärerischen Autonomiestreben sich widersetzender Vorgaben erfahren wird. Der durch die gesellschaftlichen Umbrüche des 19. und 20 Jahrhunderts bewirkte Wegfall sekundär stabilisierender Gesellschafts-Faktoren, eben das Ende dessen, was man unter der ‚Konstantinischen Wende‘ verstehen kann, macht sowohl immer schon vorhandene Grundströmungen wie die genannten besonderen Grundströmungen der Moderne in ihrer die religiösen Bezüge auflösenden Wirkung spürbar.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor ist hierbei der Pluralisierungseffekt der Moderne. P. L. Berger umschreibt dieses Phänomen treffend mit dem Begriff der ‚kognitiven Kontamination‘: „Irgendwie drängt sich einem der Gedanke auf, daß das eigene traditionelle Weltverständnis vielleicht doch nicht das einzig richtige ist und daß die anderen möglicherweise auch diesen oder jenen guten Gedanken haben. Die bislang für selbstverständlich genommene Weltsicht wird aufgebrochen, wenn es auch zunächst nur ein winziger Spalt ist, der sich auftut und durch den der Schimmer eines Zweifels eindringt. Doch hat diese Öffnung die Neigung, sehr schnell größer zu werden. De facto kann sie so groß werden, daß schließlich der pure Relativismus herrscht“<sup>18</sup>. Gerade diese plurale Relativismus aber scheint der Erzfeind des Christentums selbst zu sein. Indes war das Potenzial zur Vervielfältigung der religiösen Lebenswelten eigentlich immer vorhanden, und wenn man so manches Beispiel aus der sogenannten Volksfrömmigkeit in den Blick nimmt, sind auch selbstgemachte patchwork-Religiositäten keine Erfindung der Moderne oder gar Postmoderne. Freilich wirklich prägend konnte diese Art, seinen Glauben selbst zusammen zu basteln und offen zu leben, aber nur in einer Zeit werden, in der dies eine auch gesellschaftlich tolerierte

---

<sup>18</sup> Peter L. Berger, *Sehnsucht*, 45.

und akzeptierte Möglichkeit ist. Darum wird erst heute die immanente Tendenz zur Pluralisierung der eigenen Glaubensweisen und Glaubensinhalte deutlich sichtbar und flächendeckend wirksam. Daher bedeutet Pluralisierung zunächst einmal keine Zu- oder Abnahme der Gläubigkeit an sich; allenfalls ist ein bestimmter Typ des Glaubensvollzugs weniger selbstverständlich geworden. So ist der „oft beklagte Schwund an Christlichkeit und Glaube“, so formulierte es einmal Karl Rahner, „keine Tat und Wirkung von finsternen Mächten, sondern zunächst einmal gar nicht ein Schwund an wirklich absolut notwendigem und Heilschaffendem Glauben ..., sondern ein Schwund der Voraussetzungen jener ganz bestimmten, mit dem Wesen des Glaubens und des Christentums gar nicht identischen Art von Glaube und Christentum, die mit jenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben war, die heute nun einmal am Untergehen sind und vom christlichen Glauben gar nicht als bleibend postuliert werden können, weil sie gar nicht die notwendige Voraussetzung eines wahren und kirchlichen Christentums sind“<sup>19</sup>.

So lautet die entscheidende Frage: Ist denn ein Leben mit dem Pluralismus möglich, ohne in die Netze des Relativismus und des Fundamentalismus zu geraten? Die Lücke im Konzept des Pluralismus wie des Fundamentalismus kennzeichnet die Notwendigkeit einer gerade gesellschaftlich immer zentraler werdenden Aufgabe, die als die Zukunftsaufgabe der Theologie im Zeitalter der Moderne anzusehen ist. D. h. es ist – so noch einmal Karl Rahner, „Vorsorge zu leisten für die Situation, die im Kommen ist“<sup>20</sup>. Diese ‚Situation‘ ist, wiederum mit Peter L. Berger, wie folgt kurz zu charakterisieren: „Anschauungen zu verfechten, ohne sie entweder in einer letzten Relativität aufzulösen oder in die falschen Absolutheiten des Fanatismus einzumauern“<sup>21</sup>. Hier kann nur eine selbstkritisch ‚aufgeladene‘ theologische Hermeneutik dazu verhelfen, diese ‚Sache‘ auch so zur Sprache 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

<sup>19</sup> *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1972, 27.

<sup>20</sup> Ebd., 29.

<sup>21</sup> *Peter L. Berger*, Sehnsucht, 52.

erwogen wird, Religionen inklusive ihrer Formdifferenzen als Selbstdeutungen bewussten Lebens aufzufassen<sup>22</sup>. Dass das aber der Fall sein kann, dafür lohnt es sich explizit zu Streiten. Freilich, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen wäre eine solche Aufgabe überhaupt zu leisten? Das lenkt nun den Blick auf die dazu notwendigen politisch-sozialen Konstellationen.

Weder das laizistische Modell Frankreichs noch das zivilreligiöse der USA könne hier als Vorbild dienen. Denn unter dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat verwehrt das laizistische Modell Frankreichs letztlich „den gesellschaftlichen Gruppen die Partizipation an der Konturierung des Sinnhorizontes des Gemeinwesens“, „die auf diesem Gebiet besondere Kompetenzen erworben haben“<sup>23</sup>. Es marginalisiert Religion. Demgegenüber stellt in den USA das gleiche Prinzip gerade „die entscheidende äußere Möglichkeitsbedingung für die Entfaltung des pluralen religiösen, ... – zunächst: christlichen – Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert“<sup>24</sup>. Sie bezieht ihre Fähigkeit zur Toleranz freilich aus der Verweigerung der Suche einer „Legitimationsbasis, über den Umkreis der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus Andersdenkenden seine Überzeugungen mit rationalen Gründen anzusinnen. Erst recht ist [der Glaubende] nicht legitimiert, aufgrund seiner religiös-sittlich gewonnenen Einsichten Kritik an öffentlich-rechtlichen Strukturen anzumelden. Darum ist der religiöse Mensch auf der anderen Seite aber auch immun gegen jede auf das Prinzipielle zielende Religionskritik“<sup>25</sup>. Hier sieht es so aus, als kehre sich das Grundprinzip der Aufklärung gegen sich selbst.

Dagegen scheint gerade die religionspolitische Szene in Deutschland dazu prädestiniert, ein anderes Modell denkbar werden zu las-

---

<sup>22</sup> Klaus Müller, Ein-Gott-Glaube und Gewalt, in: CiG 10/2010, 113f., 114; dazu wegweisend Dieter Henrich, Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben, in: ders. Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982 (vgl. dazu: Klaus Müller, Streit um Gott, Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 229–245).

<sup>23</sup> Rolf Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2004, 200.

<sup>24</sup> Hansjürgen Verweyen, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000, 25.

<sup>25</sup> Ebd., 25f.

sen; nicht nur aufgrund des hierzulande geübten, ‚kooperativen‘ Verständnisses des Verhältnisses von Religion und Staat – die berühmte ‚hinkende Trennung‘. Das mag zum einen daran liegen, dass aufgrund des historisch bedingten Durchmischungsverhältnisses keine der christlichen Konfessionen je den Status einer dominierenden und damit andere ausschließenden ‚Staatsreligion‘ einnehmen konnte. Das ist eine Tatsache, die fast notwendig zur gegenseitigen Toleranz und zum intellektuellen Wettstreit, d. h. zur offenen Diskussion theologischer Positionierungen herausfordert. Zum anderen hat hierzulande die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung die Theologie und damit auch die Religion in der Öffentlichkeit vor ganz andere Herausforderungen gestellt, als dies anderswo der Fall war.

So weist das im Jahr 2010 veröffentlichte und große gesellschaftliche Aufmerksamkeit erzielende Papier des Wissenschaftsrates – des Beratungsgremiums der Bundesregierung und der Regierungen der Länder in Fragen der inhaltlichen und strukturellen Entwicklung der Hochschulen, der Wissenschaft und der Forschung – zur *Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*<sup>26</sup> zu Recht gerade auf die Besonderheit dieses einzigartigen historischen Zusammenhangs und seine Bedeutung für das Selbstverständnis der Theologie in der Bundesrepublik Deutschland hin: „Das in den vorliegenden Analysen und Empfehlungen untersuchte wissenschaftliche Feld ist in besonderem Maße durch die Spezifika der europäischen und der deutschen Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte vorgeprägt. In den mittelalterlichen Universitäten bildete die Theologische Fakultät neben der Medizin und der Rechtswissenschaft eine der drei oberen Fakultäten. Ab der Mitte des 14. Jahrhunderts gehörte die Einrichtung theologischer Fakultäten zum universitären Standard. Diese enge Verbindung zwischen Theologie und Universität verdichtete sich im Zeichen der konfessionellen Pluralisierung gerade in der deutschsprachigen Universitätslandschaft. Die herrschaftliche Lenkung monokonfessioneller Landesuniversitäten wurde zum Regelfall und hat bis heute ihre Spuren in Form regionaler bzw. föderaler Besonderheiten und Traditionen gerade auf dem Feld der univer-

---

<sup>26</sup> *Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010; die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Papier.

sitären Theologien und der länderspezifischen Ausgestaltungen des Staatskirchenrechts hinterlassen. Deutschland unterscheidet sich in dieser Hinsicht (konfessioneller Dualismus und staatskirchenrechtliche Parität) von den meisten europäischen Nachbarn. Diese ältere Differenz zu anderen nationalen Entwicklungen blieb auch erhalten, als sich mit der Aufklärung die sozialen und normativen Bezüge der Universität Schritt für Schritt so änderten, dass sie zum Ort von freier Lehre und Forschung wurde. Auch mit der neuhumanistischen Reform der Universitäten blieben die theologischen Fakultäten und Institute in Deutschland Teil des entstehenden dynamischen universitätszentrierten deutschen Wissenschaftssystems des 19. Jahrhunderts. Dies hatte wiederum für die Entwicklung der theologischen Disziplinen, aber auch der Nachbarfächer der Philosophischen Fakultät weitreichende Folgen. Die staatskirchenrechtliche Ausgestaltung der vielfältigen gemeinsamen Angelegenheiten vollzog sich parallel zum Ausbau der deutschen Universitäten und in enger Verbindung mit den großen verfassungspolitischen und ideologischen Konflikten der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts zwischen Konservatismus und Liberalismus. Dem christlich geprägten Selbstverständnis der staatstragenden Schichten korrespondierte die breite kulturelle und wissenschaftliche Ausstrahlung der deutschen Universitätstheologie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein“ (12).

Doch nicht nur die besondere Rechtsstruktur der sogenannten ‚hinkenden Trennung‘ von Religionsgemeinschaften und Staat und die damit verbundene ganz eigene Prägung der deutschen Schul- und Universitätslandschaft sind Folge dieser historischen Entwicklung, sondern sie bewirkt auch ein einzigartiges Entwicklungspotential der Theologie selbst. Dieses Potential entspringt, wie das Papier des Wissenschaftsrates im Weiteren festhält, zunächst gerade dem ausgeprägten Gespür für die ‚besondere doppelte Bindung‘ der konfessionellen Theologie: „Im Fall der Theologie hat sich diese Verbindung und Grundspannung institutionell und intellektuell in spezifischer Weise verfestigt und ist als systematische Rückbindung des eigenen methodischen Forschens und Lehrens an die Selbstausslegung und Weltdeutung einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu verstehen. Dies führt zu einer besonderen Stellung von Theologien im Wissenschaftssystem: institutionell, da sich aus der Bindung an die jeweiligen Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich

garantierte Mitwirkungsrechte ergeben, intellektuell, da vielfache Überschneidungen in Methodik und Erkenntnisinteressen mit den benachbarten Geistes- und Kulturwissenschaften bestehen, und individuell, da die einzelne Wissenschaftlerin, der einzelne Wissenschaftler in der Spannung zwischen normativen Anforderungen der Religionsgemeinschaft und ergebnisoffenem Erkenntnisstreben wissenschaftlich tätig ist“ (51). Gerade weil auch die in der Theologie Lehrenden und Forschenden wie „alle Wissenschaften ... den Schutz der Wissenschaftsfreiheit gemäß dem Grundgesetz (Art. 5 Abs. 3 d)“ genießen (vgl. ebd.), gilt es diese doppelte Bindung der Theologie anzuerkennen: „Theologie setzt sich im akademischen Diskurs einer methodisch fundierten Kritik aus und bezieht sich zugleich auf den Glauben der eigenen Religionsgemeinschaft bzw. Kirche als dem zweiten zentralen Bezugspunkt der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit“ (52). Gerade letzteres fordert aber die Theologie auf eine besondere Weise heraus: „In ihrem Selbstverständnis definiert sich christliche Theologie zum einen durch den Bezug auf Transzendenz, das heißt durch einen für sie spezifischen Erkenntnisgegenstand, und zum anderen durch das praktische kirchliche und öffentliche Interesse, eine Funktionselite auszubilden, welche die überlieferten christlich-religiösen Gehalte vernünftig zu übersetzen und zu kommunizieren versteht.“ (53)

Die christlichen Kirchen in Deutschland sind sich der damit in eingehenden 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.“ (ebd.)

Die mit dem deutschen Modell der ‚hinkenden Trennung‘ von Religionsgemeinschaften und Staat verbundenen Herausforderungen wie Nutzen skizziert das Papier des Wissenschaftsrates im Bezug auf die Theologie nun in dreifacher Weise: aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft, aus der Perspektive der Kirchen und Theologien wie auch aus der Perspektive der Universität (vgl. 56).

In Aufnahme der Überlegungen von Jürgen Habermas u. a.<sup>27</sup> hatte der Wissenschaftsrat 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 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, reli-

---

<sup>27</sup> Vgl. z. B. *Jürgen Habermas*, Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: ‚Glauben und Wissen‘, Frankfurt a. M. 2001 und die Beiträge: ‚Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates‘, in: ders. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 106–118; ‚Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger‘, ebd., 119–154; *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, ebd., 216–257.

göse 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“ (ebd.) Kommunikations-, Kritikfähigkeit, aber auch und 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 eine erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. „Der Verortung der Theologien an staatlichen Universitäten liegt insofern die Einsicht zugrunde, dass Theologien diese Leistungen nur im engen Kontakt mit anderen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, den Philologien und den Historischen Kulturwissenschaften, erbringen können“ (ebd.).

So und nur so dient die Theologie selbst in ganz eigener Weise der kritischen Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung. 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 Weltsicht 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. Sie mag vor manch eher binnenkirchlich perspektivierter Kritik nicht gefeit sein, ihrer wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit tut dies aber kaum Abbruch.

Interessant und mit einem gewissen Nachhall versehen sind nun auch die institutionellen und strukturellen Konsequenzen, die der Wissenschaftsrat aus den historisch gewachsenen Konstellationen wie aus den aktuellen Herausforderungen zieht: „Daher ist der Wissenschaftsrat zu der Überzeugung gelangt, dass der zentrale Ort der christlichen und nichtchristlichen Theologien das staatliche Hochschulsystem darstellt. In der Regel sollte eine Verankerung von Theologien – gleich welcher Konfession oder Religion – im staatlichen Hochschulsystem Priorität vor der Neugründung eigener privater Hochschulen der Kirchen und Religionsgemeinschaften haben.“ (58f.). So ist nachdrücklich zu empfehlen, „dass die Ausbildung des geistlichen Personals der Kirchen auch künftig vorwiegend im Rahmen des staatlichen Hochschulsystems erfolgen sollte. Andernfalls kann es leicht zu einer Gefährdung der wissenschaftlichen Standards von Lehre und Forschung kommen, da der Austausch und die Auseinandersetzung mit den akademischen Ansprüchen einer Universität fehlen. Die Gesellschaft hat deshalb ein vitales Interesse daran, die Religionsgemeinschaften in den universitären Diskurs auch institutionell einzubinden ... Einer Auslagerung von Teilen der theologischen Ausbildung sollte daher vorgebeugt werden“ (60f.).

## 5. Theologie heute ... am Puls der Zeit

Der Standort der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland mag sich vor diesem religionspolitischen Gesamtgefüge als ein privilegierter erweisen; er ist aber zugleich ein besonders anspruchsvoller und auf ganz eigene Weise herausgeforderter. Wenn die Theologie ihre zentrale Aufgabe, stets aufs Neue das Christliche als Teil der Welt, in der wir leben, als Teil unserer Kultur zu identifizieren und plausibel zu machen, angemessen erfüllen will, ist es ihre Aufgabe, zu erkennen, wie Ausdruck und Weitergabe des Glaubens unter den Bedingungen der späten Moderne angemessen geschehen können. Sie hat sich den Herausforderungen jenes in einer multireligiös-säkularen Gesellschaft geforderten, gegenseitigen Lernprozesses von säkularer Vernunft und Religion zu stellen, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als ‚vernunftrechtlich konstruiertem Gebäude‘ entspricht, das dem neuzeitlichen Autonomiebewusstsein entspringt (Jürgen Habermas). Andernfalls bleibt sie hinter den auch theologisch legitimen Ansprüchen eines demokratischen Staatswesens zurück. Dies kann, ja muss auch und gerade im Diskurs mit den Methoden, den Perspektiven und auf dem Reflexionsniveau der modernen Wissenschaften geschehen. Nur so leistet Theologie ihren Beitrag zur konkreten Kontextualisierung des christlichen Glaubens in angemessener Weise und stellt sich den damit gegebenen Anfragen. Damit steht und fällt eine wahrhaft katholische Theologie mit der Bereitschaft, sich der Verantwortung vor einer säkularen Vernunft zu stellen. Das aber ist keine Anbiederung an den Zeitgeist. Theologie dient und folgt gerade ihrer kirchlichen Berufung, indem sie das weltlich wie kirchlich je Geltende auf das Gültige hinterfragt, indem sie die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums und der Vernunft erforscht und deutet (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 4).

Um diese Aufgabe indes erfüllen zu können, ist eine Theologie notwendig, die ‚am Puls der Zeit‘ ist. Die methodischen Vorgaben dafür legt u. a. die Pastoralkonstitution – ganz im Sinne Johannes XXIII., der zur Konzilseröffnung das Unternehmen des Konzils so umschrieb: „Der überreiche und kostbare Schatz des überlieferten Glaubens muss so erforscht und so ausgelegt werden, wie es unsere Zeit verlangt ..., damit er die vielfältigen Bereiche des menschlichen

Wirkens erreicht“<sup>28</sup>. Daher bietet der Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eine überzeugende Hermeneutik: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Angesichts dieser Weichenstellung des Konzils muss die zunehmende kirchliche ‚Berührungsangst‘ vor dem modernen Menschen beunruhigen, die mit einer Selbst-Ghettoisierung des Religiösen in eins zu gehen droht.<sup>29</sup>

Stattdessen hat Theologie an der Grundeinsicht des Konzils festzuhalten: Die Mitte unseres Glaubens ist eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt. Denn nur als ‚zweisprachige‘ Grenzgängerin zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Glaube und Wissenschaft vermag Theologie 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.<sup>30</sup> D. h. gerade die ihr ganz eigene Reflexionskompetenz zwischen drinnen und draußen erweist die akademische Theologie als bestes Instrument der Ideologiekritik – gegen die Ansprüche einer sich als Politik missverstehenden

---

<sup>28</sup> Papst Johannes XXIII., Rede zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzil *Gaudet Mater Ecclesia*, vom 11. Oktober 1962.

<sup>29</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 115.

<sup>30</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas – ders., Dialektik der Säkularisierung, Freiburg i. Br. 2005, 39–60: „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 im Lichte unserer 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“ (ebd., 56).

Religion fundamentalistischen Stils und gegenüber einer Politik mit pseudoreligiösen oder gar metaphysischen Ansprüchen.

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“<sup>31</sup>.

Wissenschaftliche Theologie und Kirche sind daher konstitutiv füreinander. Denn gerade die Wertschätzung der Theologie als Wissenschaft 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. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (GS 40). Sie bleibt auch als die nur im Glauben zu begreifende Einheit von irdischer und himmlischer Bürgerschaft der menschlichen Geschichte und damit der Unordnung der Sünde unterworfen (ebd.). Der Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt (vgl. GS 42 und 43): „Alles, was wir über die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft und über den letzten Sinn des menschlichen Schaffens gesagt haben, bildet das Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs ... Zugleich ist [die Kirche] der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (GS 40). Dialog ist nie eine Einbahnstraße, sondern ein gegenseitiges aufeinander Hören und voneinander annehmen. Dieser entscheidende Perspektivenwechsel des Konzils, in dem die Welt auch der Kirche etwas zu sagen hat, scheint theologisch allenfalls angedacht. Darum geht Theologie nicht auf den Marktplatz, weil sie nur 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 zuzuhören lernen.

---

<sup>31</sup> *Papst Franziskus*, Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom 22.12.2014.

In diesem Zuhören-Können auf die ‚Fremdprophetie‘ zeigt sich die entscheidende Herausforderung für Kirche und Theologie auf Zukunft hin: „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 ... 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. Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln ... 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“ (Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 40f.)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn <sup>2</sup>2013.