

**bbRf**  
bayreuther  
beiträge zur  
Religionsforschung

Eine Schriftenreihe der Facheinheit Religion  
an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth

Herausgegeben von  
Christoph Bochinger, Erich Nestler und Wolfgang Schoberth

In Verbindung mit  
Ulrich Berner, Lukas Bormann, Robert Ebner,  
Joachim Kügler und Werner H. Ritter

Heft 10

**Martin Hailer**

**Materialien zum Selbstverständnis  
der evangelischen Theologie als  
universitärer Disziplin**

Bayreuth

2005

## Vorbemerkung

»Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«<sup>1</sup>

»Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel.«<sup>2</sup>

Die Autoren dieser prominenten Zitate und ihre Positionen sollten tunlichst nicht verwechselt werden. Und doch machen beide in wünschenswerter Deutlichkeit klar, mit welcher eigentümlichen Grundgegebenheit die Disziplin namens Theologie behaftet ist: Ihr letzter Gegenstand ist kein Gegenstand wie andere. Ihr letzter Gegenstand ist einer, von dem sie meint, dass er, fasste man ihn als Gegenstand, schlechterdings verfehlt wäre. Er ist ihr auf irritierende Weise bleibend und immer wieder entzogen. Und doch fühlt sie sich ihm zutiefst verpflichtet. Für den Philosophen bedeutete das, dass es keinerlei sinnvolle Sätze der Theologie geben könne, bis auf den einen: »Gott offenbart sich nicht in der Welt«.<sup>3</sup> Für den Theologen zog der Befund ein stets von Neuem begonnenes Ausstreiten des Sollens und nicht-Könnens nach sich. Allen Unkenrufen einer späten Liberalisierung zum Trotz führt Barth noch in den nachgelassenen Fragmenten zur Kirchlichen

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, Satz 7 (Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M. 5. Auflage 1989, 85).

<sup>2</sup> Karl Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie Teil 1. Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner, hg. von Jürgen Moltmann, München 1962, 197–218, hier: 199.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, Tractatus (Anm. 1), 6.432 (Werkausgabe 1, 84). Mit diesem Satz ist das Thema der Mystik im Tractatus und der Religiosität in Wittgensteins Denken überhaupt aufgerufen. Es wird in den 6.4er und 6.5er Sätzen des Tractatus angesprochen und erfährt durch viele Tagebucheinträge Wittgensteins eine erstaunliche Tiefenschärfung, da sie einen ringenden und religiösen Menschen vorstellen, vgl. Ludwig Wittgenstein, Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937, hg. und komm. von Ilse Somavilla, Frankfurt/M. 2. Auflage 2000.

Dogmatik aus, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes »außerhalb des Randes des *Horizontes* alles unserer Anschauens und Begreifens« liegt.<sup>4</sup>

In der Tat muss es sich um eine grundsätzliche Schwierigkeit der Theologie handeln, dass sie von etwas – genauer: von jemandem – propositional zu sprechen bestrebt ist, das bzw. der propositional nicht erfasst werden kann und dessen Realität im eminenten Sinn gerade deswegen behauptet wird. Eine jede Fundamentaltheologie von Rang, eine jede Gotteslehre von Rang arbeitet sich immer wieder an diesem Problem ab. Und vielleicht kann man ins ungeheure Gewirr der Positionen ja dadurch erste Schneiden schlagen, dass man fragt, wer diese Schwierigkeit als Belastung empfindet und wer gerade an ihr Charme und Schönheit der Theologie festmacht. Überraschende Entdeckungen sind bei diesem Schneisenschlagen eingeschlossen. Es ist immerhin Karl Barth, der von Bedrängnis spricht und man tut gut daran, dies bei Lektüre seines Werkes, dem allzu flagrantes Wissenwollen gern unterstellt wird, als Ausweis von Schwierigkeit und Skrupel mitzulesen.

Die Grammatik dieses theologischen Axioms steht hier nicht per se zur Debatte. Es kennzeichnet theologisches Tun und Treiben aber auf so grundsätzliche Weise, dass es – ausgesprochen oder nicht – den Hintergrund abgibt für Erwägungen zur Frage, welches Selbstverständnis der Theologie an der Universität zukommen könnte. Dieses Problem soll in folgenden Schritten bearbeitet werden: Zunächst zeige ich einige der Hauptthemen auf, die mit der leitenden Fragestellung verbunden sind und hoffe, so die Systematik des Problems skizzieren zu können. In einem zweiten Schritt erinnere ich kurz an zwei wesentliche Stationen aus der jüngeren evangelischen Theologiegeschichte zum Thema. Sie sind verbunden mit den Namen Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. In einem dritten Schritt stelle ich – absichtsvoll verkürzt – die derzeit gängigen Modelle des Selbstverständnisses universitärer Theologie vor, wobei ich mich der Übersichtlichkeit halber weitgehend auf evangelische Positionen beschränke. Des Mangels

<sup>4</sup> Karl Barth: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961. Gesamtausgabe II, in: Akademische Werke, hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 40.

einer solchen Beschränkung und der Tatsache, dass sie gerade in Zeiten universitärer Verteilungskämpfe dringend behoben werden muss, bin ich mir dabei wohl bewusst. Viertens und abschließend skizziere ich, welches Modell eines universitären Selbstverständnisses ich für aussichtsreich halte.

## 1. Theologie und Universität: Das Problemfeld

Die europäische Universität des hohen Mittelalters beginnt mit der Theologie, die europäische Universität der Aufklärung hätte ihr um ein Haar die kalte Schulter gezeigt, die europäische Universität des Humboldt'schen Typs gewährt ihr Hausrecht beim Vorbehalt gelegentlicher Überprüfung desselben. Mindestens so weit spannt sich der Bogen.

Die Gründungen von Bologna 1381, Heidelberg 1386 und zuvor schon die hohen Schulen in Paris und anderswo verdanken sich einer theologisch induzierten Logik, die sich in faszinierender Weise aus antiken und damals zeitgenössischen Motiven mischt. Das gilt für die Unterscheidung und Zuordnung der freien Künste und der so genannten Wissenschaften und spätestens seit Thomas für das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft von denjenigen Prinzipien, die Gott und die Seligen wissen, die der Theologie durch Glaubenssätze zugänglich gemacht werden. In diesem Sinn ist sie eine abgeleitete Wissenschaft, aber im Gefüge der anderen Wissenschaften und artes die höchste.<sup>5</sup> Diese Grundstellung ist über lange Zeit erstaunlich stabil geblieben, wozu der entschlossene Aristotelismus Melanchthons und seiner Schüler in der formativen Periode der reformatori-

<sup>5</sup> Thomas von Aquin schreibt: »hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.« Summa totius Theologiae I q. 1 art. 2 resp., zit. nach der Marietti-Ausgabe, Turin/Rom 23. Auflage 1952. Das Problem dieser Auffassung besteht weniger darin, dass es sich um eine theologische Machterschleichung handeln könnte – dergleichen entscheidet sich nicht am Anfang, sondern erst in den materialen Durchführungen dieser scientia – als darin, dass der Gebrauch des Wortes »theologia« zwischen der der Seligen und der Menschen letztlich äquivok wird. Damit aber wandelt sich das erläuternde Theorem zur erläuterungsbedürftigen Sache.

schen Dogmatik das seine beigetragen haben dürfte. Einen interessanten Sonderweg nimmt die Entwicklung im englischen Sprachraum, in dem, vermittelt durch William von Ockham (Theologie als unsicheres Wissen), später Francis Bacon (Konzept der Theologia inspirata) und andere die Theologie zwar nicht mehr als Spitze des universitären Lebens betrachtet wird, ihr ein Eigenleben aber ohne Weiteres zugestanden wird. Aber das ist von Kontinentaleuropa aus betrachtet ein Sonderweg.

Ihn nicht gegangen zu sein hieß ganz folgerichtig, die Theologie dem Streit der Fakultäten in voller Härte auszusetzen. Immanuel Kant tat das programmatisch, andere wie der Wolfenbüttler Fragmentist und sein Echo unserer Tage taten es faktisch, auf seine Weise auch Ernst Troeltsch, als er 1915 von einem theologischen auf einen philosophisch-kultur-geschichtlichen Lehrstuhl wechselte. Es hätte auf eine Vertreibung der Theologie aus der Universität durchaus heraus kommen können und man darf die Episode des Vernunftkultes in Notre Dame während der französischen Revolution nicht rasch spöttisch abtun, wie es oft geschieht. Im laizistischen Frankreich ist sie strukturell ja doch weitgehend Wirklichkeit geworden.

So etwas wie ein Bleiberecht an der Universität erhielt die Theologie im deutschsprachigen Raum durch die Humboldt'sche Reform der Universität, die nach Gründung der Berliner Universität im Jahr 1810 zu einem wissenschaftspolitischen Exportschlager erster Güte wurde. Die Humboldt'sche Universität ist einem umfassenden Humanitäts- und Bildungsideal verpflichtet, das die heute unschön so genannten soft-skills als Teil des Bildungsprozesses versteht. Auch wenn es sie in Berlin (noch?) nicht gibt: Dieser Universitätstypus läutet die Geburtsstunde kulturwissenschaftlicher Fakultäten ein, an denen die Theologie Platz findet. Damit ging ihr Weg von der aus der scientia beatorum abgeleiteten Spitzenwissenschaft zu einer leidlich gelittenen Orientierungswissenschaft unter anderen. Aufstieg oder Fall? Darauf ist später noch zurück zu kommen. Zunächst möchte ich diesen Parforceritt durch die Jahrhunderte nützen, um anhand seiner zu fragen, welche Faktoren es eigentlich sind, die bei der Frage nach einem universitären Selbstverständnis der Theologie eine Rolle spielen. Ohne dies in eine hierarchische Reihenfolge bringen zu können, dürfte es sich um folgende Aspekte handeln:

1. Die interne *Verständigung der Theologie über ihren Gegenstand*, ihre Methoden, über Wert und Nutzenanwendung ihres Wissens und die Menschen, für die es gedacht ist und die anhand seiner ausgebildet werden. Die Debatte um den universitären Status der Theologie nimmt oft den Charakter eines Messverfahrens an methodischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit allein an. Das ist letztlich Leibniz'sches Erbe, kürzt aber um das Moment der Selbstbestimmung.
2. Der jeweils *gängige Begriff von Wissenschaft*, wobei zu beachten ist, dass Zugang zur und Bleiberecht an der Universität nicht allein über den Wissenschaftsbegriff geregelt werden. Das zeigt schon die mittelalterliche Universität, die *artes* und *scientiae* kennt,<sup>6</sup> genauso deutlich aber die Humboldt'sche Universitätsreform, die den Bildungsaspekt des Wissens stark in den Vordergrund rückt.
3. Deshalb gehört die *Pragmatik der Universität*, das Ensemble ihrer Ziel- und Zweckbestimmungen dazu. In den gegenwärtigen Strukturdebatten ist das besonders gut zu beobachten, wobei man den Eindruck gewinnen könnte, als zeichne sich ein Gegeneinander der *Universitas litterarum* auf der einen und des lockeren Verbunds einzelner *Schools of Excellence* auf der anderen Seite ab.
4. Die Pragmatik der Universität zählt zu *bildungstheoretischen Aspekten*, wobei dann deutlich wird, dass die Universität nur ein Ausschnitt aus dem Bildungsuniversum ist. Ohne das hier im Einzelnen begründen zu können: Bildung ist ein eminent ethisches Thema. Sie bearbeitet die Frage, wer wir sein bzw. werden sollen und zeigt damit, dass die Reflexion auf das Selbstverständnis des Menschen immer wertbefrachtet ist.

<sup>6</sup> Damit ist sie ein Reflex auf die aristotelische Definition der *episteme*: Aristoteles kennt mehrere Weisen der Wahrheitserkenntnis: *Episteme* kommt auf dem Weg der Bejahung und Verneinung von Sätzen zur Wahrheit (Nikomachische Ethik 1139 b15f), damit ist sie eine von insgesamt fünf Haltungen/Hinordnungen (*hexeis*) zur Wahrheit, unter die noch Kunstfertigkeit, Sittlichkeit, Weisheit und reines Denken zählen. Diese *hexeis* sind untereinander verschränkt, insbesondere Wissenschaft, Weisheit und das als göttlich gedachte reine Denken (Metaphysik 1074 b 15ff, De Anima 430 a 5ff).

Es bedeutete schlechte Objektivität, dies abzublenden und sich auf einen vorgeblich neutralen Wissenschaftsbegriff zurück zu ziehen.

5. Die Bildungsfrage hat eine *rechtliche Seite*, nämlich die, welche Bildungsgüter den Status eines Rechtsguts genießen. Für die Theologie geht es um das Feld von der grundgesetzlichen Verankerung des Religionsunterrichts über den Körperschaftsstatus der Kirchen und anderes bis hin zur Frage, wie sich die Rechtsharmonisierung in Europa darauf auswirken könnte.
6. Gleichsam hinter den wissenschafts- wie den bildungstheoretischen Aspekten liegt die Frage, was mit Aussicht auf Erfolg als *Vernunft* bezeichnet werden kann. Schon seit je wurde Vernunft als vielgestaltiges Feld aufgefasst. Die Vielgestaltigkeit des Vernunftfeldes konnte als gegliedertes Ganzes verstanden werden – so im deutschen Idealismus –, als Ensemble von Vermögen, dessen letzte Einheit nicht bewiesen werden kann – so im kritischen Werk Immanuel Kants – oder als bleibend plurales Feld von Formen des Weltumgangs, so etwa in den Diskussionen um die sogenannte Postmoderne. Annahmen über das, was vernünftig sei, regulieren alle bislang angesprochenen Themen; auch dann, wenn sie sich nicht auf einen einheitlichen Vernunftbegriff zurück führen lassen. Und ergänzend: Von höchst verschiedenen Voraussetzungen aus und mit entsprechend verschiedenen Ergebnissen wurde immer wieder geltend gemacht, dass die Vernunft zur Selbstkritik fähig ist.

Es ist also ein Netz von Themen, in dem die Frage nach dem universitären Selbstverständnis der Theologie abgehandelt wird. Sollte das in etwa zutreffen, so ergeben sich wenigstens zwei Schlussfolgerungen: Zum einen ist die Theologie gut beraten, sich nicht auf ein Thema allein einzulassen, etwa den wissenschaftstheoretischen Aspekt oder den hier zuletzt genannten, der üblicherweise als das Großthema Glaube und Vernunft abgehandelt wird. Und zum anderen dürfte deutlich sein, dass es zu allen hier genannten Themen spezifisch theologische Beiträge gibt. Beim ersten, dem Selbstverständnis der Theologie, ist diese Feststellung banal, bei den bildungstheoretischen bzw. anthropologischen Themen liegt es auf der Hand. Auch und gerade die Fragen nach Wissenschaft und Rationalität sollte die Theologie

nicht einfach anderen überlassen. Zu deutlich sind die theologischen Wurzeln des Begriffs scientia als dass man ihm die gerade gängige Säkularität einfach abnehmen sollte. Zu lang, zu verquickt und zu interessant ist das Zusammen- und Widerspiel von Vernunftkritik und theologischen Motiven. Man muss es ja nicht unbedingt mit Adorno halten, der sagt, dass Erkenntnis kein Licht habe, das nicht von der Erlösung auf die Welt scheint.<sup>7</sup> Aber dass es genuin theologische Stimmen zu diesem Thema gibt und geben soll, ist überhaupt keine Frage und wer das Feld zwischen Glauben und Wissen schon aufgeteilt wähnt, macht keinen kleinen Fehler.

## 2. Theologie und Universität: zwei neuzeitliche Positionen

Es geht jetzt darum, anhand zweier prominenter Positionen das skizzierte Problembewusstsein zu testen und zu fragen, inwieweit es sich lohnt, bei der einen oder anderen anzuknüpfen. Dass es sich dabei um Werke von Friedrich D.E. Schleiermacher und Karl Barth handelt, verspricht einige Kontroversität. Mein Interesse am Lagerwettstreit ist aber eher begrenzt. Ich möchte zeigen, wie Problembewusstsein jeweils auf der Höhe der Zeit und über sie hinaus funktioniert. In diesem Sinne zunächst zu

### a) Schleiermacher als Wissenschaftssystematiker

Wir sind gewohnt, Schleiermachers Werk als das eines Theologen zu erschließen und von den Reden über die Religion bis zur Glaubenslehre und den Predigten und Briefen kann es ja kaum anders sein. Freilich ist das nur ein Teil der Wahrheit. Einem roten Faden gleich durchzieht sein Werk das Interesse an anderen Wissenschaften und an der Wissenschaftssystematik überhaupt. Der junge Berliner Krankenhauseelsorger, der sich von seiner

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1964, 333.

Kirche fragen lassen musste, ob er es vor lauter Zeitgenossenschaft mit der Romantik überhaupt mit dem Verkündigungsauftrag halte. Die monumentale Platon-Übersetzung. Die Werke zur Hermeneutik, zur Pädagogik, zur Kunsttheorie. Und schließlich die Dialektik, Schleiermachers ausgeführte Wissenschaftssystematik. Dazu zählen eigentlich noch die kleineren Werke von den frühen Kant-Studien bis zu den Vorträgen in der Berliner Akademie der Wissenschaft. Hält man sich Umfang und Intensität dieses nicht-theologischen Werks vor Augen, so ist als erster Eindruck fest zu halten: Schleiermacher entwirft nicht ein rasches System der Wissenschaften, um sich dann in Ruhe seiner abgesicherten Theologie widmen zu können. Dass es einen Disziplinenverbund gibt, ist für ihn eine Tatsache, die mit Leben gefüllt werden muss. Die Theologie gehört ins Haus der Wissenschaften. Genau deshalb aber kann und muss der Theologe Schleiermacher auch Philosoph, Pädagoge, Kunsttheoretiker sein. Warum genau das so sein muss und wie es aussieht, möchte ich mit einigen Bemerkungen zur Kurzen Darstellung des theologischen Studiums und zur Dialektik zeigen.<sup>8</sup>

Der Grundgedanke von Schleiermachers Dialektik funktioniert wie folgt: Absolutes Wissen muss angenommen werden, ist aber unerschwinglich. Der Punkt, an dem Denken und Sein zur Deckung kommen, ist als solcher zwar denkbar, aber es lassen sich keine von uns formulierbaren Sätze denken, die ihn einholen könnten. Das ist nicht nur ein Bescheidenheitsgestus, sondern wird mit Argumenten unterfüttert. Zum einen mit der Einsicht, dass Denken immer im Modus der Sprache stattfindet und dass durch die Erfahrung der Verschiedenheit der Sprache und der Sprechenden die übliche Erfahrung die einer Hemmung im Gespräch ist. »Denken gleichmäßig mit allen Denkenden aufs Sein beziehen wollen«, das ist das Ziel.<sup>9</sup> Aber die unabweisbare Erfahrung ist, dass durch die Verschiedenheit der Sprachgewohnheiten – auch und gerade innerhalb einer Sprache – sehr bald, wie

<sup>8</sup> Die frühe Form von Schleiermachers System der Wissenschaften bleibt hier also völlig außer Betracht. Vgl. dazu: Eilert Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh 1974; Bernd Oberdorfer: *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin / New York 1995; Dorette Seibert: *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut*, Göttingen 2003, Kap. VI und VIII.

<sup>9</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher: *Dialektik*, hg. von R. Odebrecht, Leipzig 1942, 23.

Schleiermacher sagt, Hemmungen eintreten. Diese natürlichen Schwierigkeiten sind nicht überspringbar, schon gar nicht durch ein Konzept der intellektuellen Anschauung, welches wolkig bleiben muss. Vielmehr wird hier bereits die Notwendigkeit von Hermeneutik und Pädagogik sichtbar. Aber weiter: Das absolute Wissen ist auch aus einem anderen Grund unerschwinglich. Das »Prinzip, wovon Wissen ausgeht« liegt jedem möglichen Einzelwissen voraus.<sup>10</sup> Es *kann* gar nicht selber Wissen werden. Es gibt diesen Punkt, aber nicht in Form von Wissen, es gibt Wissen, aber kein satzförmiges Wissen des Absoluten. Dem entsprechend gibt es keine wissenschaftliche Königsdisziplin, weder die Theologie noch die Philosophie. Vielmehr brauchen sie einander: Die Philosophie die Theologie, weil sie nicht auf sich oder ein absolutes Wissen konstruiert werden kann und umgekehrt die Theologie die Philosophie, weil sie ihre dem Absoluten nachdenkende Rede nur im Durchgang durch endliche Wissensformen formulieren kann. Auch die Realwissenschaften erhalten hier ihren Platz, was ich hier aber nur andeute.<sup>11</sup> Das Ergebnis ist also: Alle Wissenschaften sind auf das Prinzip des Wissens bezogen, welches aber von keiner privilegiert eingesehen werden kann. Schleiermacher stellt also einen Qualitätsunterschied zwischen theologischer und nichttheologischer Wissenschaft in Abrede und gewinnt so ein Feld von Wissenschaften, die aufeinander bezogen sind und einander ergänzen. Nie jedoch werden diese Wissenschaften zu einander in Konkurrenz treten. Das steckt hinter der berühmten Stelle aus dem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi: »Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fertig sein, und, solange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert.«<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ebd. 115.

<sup>11</sup> Dem Absoluten kann man sich unter dem Vorrang des Seins oder des Idealen nähern, ersteres über die Naturphilosophie und letzteres über die Ethik. Beides sind aber nur approximative Zugänge, vgl. ebd. 139f.144.

<sup>12</sup> Aus Schleiermachers Leben in Briefen Bd II, hg. von Wilhelm Dilthey und Ludwig Jonas, Berlin 1858, 341. In diesem Sinne sieht etwa Dietz Lange die wissenschaftliche Rolle der Theologie streitfrei gestellt: Die drei öffentlichen Rechenschaftspflichten der Theologie, ZThK 96 (1999), 286–298, hier 290–292.

Mit dieser Wissenschaftssystematik im Rücken – also mit einem freien Rücken – kann Schleiermacher nun daran gehen, den Charakter der Theologie näher zu bestimmen. Und hier ist die berühmte Definition aus der Kurzen Darstellung zu nennen:

»Die Theologie (...) ist eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine gemeinsame Glaubensweise, (...) die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum.« Schleiermacher erläutert den Begriff »positive Wissenschaft« wie folgt: »ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen (...) notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.«<sup>13</sup>

Stünde diese Bestimmung von Theologie als positiver Wissenschaft allein, so wäre der Vorwurf der Kümmerlichkeit kaum abzuweisen. In diesem Sinne ist Schleiermacher oft kritisiert worden, nicht zuletzt vom Herausgeber einer verbreiteten Einzelausgabe der Kurzen Darstellung.<sup>14</sup> Man könnte in der Tat meinen, hier würde auf alle diskursiven und interdisziplinären Wahrheitsansprüche verzichtet, so lange nur hinreichend für kirchenleitendes Handeln ausgebildet werde. Die Freiheit, so zu definieren, hat Schleiermacher allerdings erst erlangt, indem ihm die Wissenschaftssystematik vorgängig den Rücken frei hält. Nun kann die Theologie als positive Wissenschaft ihre Aufgabe übernehmen, die wesentlich darin besteht, die Kirche in der Wissenschaft und die Wissenschaft in der Kirche zu repräsentieren.<sup>15</sup> Das Konkurrenzmodell von Glauben und Wissen gilt hier nicht. Ihm saßen gleichsam alle anderen auf, Aufklärer wie Orthodoxe, Spekulative wie Supranaturalisten.

<sup>13</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von Heinrich Scholz, Darmstadt 4. Auflage o.J. (photomechanischer Nachdruck der 3. Auflage Leipzig 1910), 1 (alle Zitate des Absatzes). Vgl. die luzide Darstellung bei Edward Farley, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia 2. Auflage 1989, 73ff.

<sup>14</sup> Ebd. XXX–XXXII.

<sup>15</sup> Dafür einschlägig sind die §§ 9–13 der Kurzen Darstellung, ebd. 3–5.

So weit die darstellenden Hinweise. Das Selbstverständnis der universitären Theologie nach Schleiermacher ist folglich eines, das die Theologie ganz unproblematisch im Feld der anderen Wissenschaften sieht. Weder sie noch andere haben einen zureichenden Begriff der absoluten Wahrheit. Weil sie bezogen ist auf eine historisch gewordene Art und Weise, sich zum Absoluten zu verhalten, hat sie eine Existenzberechtigung als positive Wissenschaft. Das Grundthema der Theologie, einen eigentümlich entzogenen Gegenstand zu haben, mit dem ich begann, gilt für Schleiermacher also in spezifischer Weise: Niemand hat diesen Einblick, so dass die alte Streitfrage von Glauben und Wissen außer Streit gestellt werden kann.

Den universitären Ort der Theologie auf diese Weise zu sichern funktioniert so lange, wie das grundlegende Argument einleuchtet. Zuerst waren es die spekulativen Philosophien des Idealismus, die es als defizient und/oder als Erschleichung brandmarkten.<sup>16</sup> Von größerem Gewicht allerdings könnten zwei andere Bestreitungsfiguren sein.

1. Das Argument kommt auch dann in Schwierigkeiten, wenn die Idee einer höchsten Wahrheit überhaupt bestritten wird. Argumentiert man materialistisch, hermeneutisch oder positivistisch, um nur diese drei zu nennen, ist der Verweis auf ein nichtpräzifizierbares Absolutes entweder fragwürdig oder schlicht unsinnig. Dann aber bliebe in der Tat nur eine positive Wissenschaft als Ausbildung ohne eigene Wahrheitsansprüche übrig. Dass der universitäre Status der Theologie an einer Argumentation hängt, die Schleiermacher der philosophischen Theologie zurechnet,<sup>17</sup> erweist sich dann als nachteilig.

<sup>16</sup> Das diesbezügliche Argument Hegels, Schleiermacher gehe zu keinem Augenblick von der Analyse des Verstandes zur Vernunfttätigkeit über, wurde von Falk Wagner aktualisiert: Schleiermachers Dialektik, Gütersloh 1974. Wagners »kritische Interpretation« (3) entfaltet den Vorwurf, dass das Tun des Dialektikers unreflektiert bleibe. Dies habe zur Folge, daß in den Bereichen, für die Schleiermacher Unwissbarkeit beanspruche, dennoch ein verborgenes Wissen existiere, welches Schleiermachers Selbstbegrenzungen des Wissens aufheben könne (vgl. 97f.127.209 u.ö., bes. 277).

<sup>17</sup> F. Schleiermacher, Kurze Darstellung (Anm. 13), §§ 32–68, S. 13–30.

2. Auch im theologischen Sprachspiel selber kann gefragt werden, ob die Sicherstellung der universitären Rolle nicht durch eine weitgehende inhaltliche Vorfestlegung erkaufte ist. Vorgängig ist das Verhältnis von Glauben und Wissen außer Streit gestellt worden. Wie aber, wenn es dafür vom Evangelium her spezifische und inhaltlich konkrete Dinge zu sagen gäbe? Wie aber, wenn sich aus der eigenen Sachlichkeit der Theologie durchaus Konfliktpotential ergeben würde? Dies ist mit Schleiermachers Prämissen zu denken gar nicht erst möglich, kann sich aber bei näherem Zusehen als materiales theologisches Desiderat erweisen.

Es ist weithin üblich, mit Argumenten, die das hier an zweiter Stelle genannte variieren, den Stab über Schleiermachers gesamte Theologie zu brechen und sie für den ungeschützten Import eines neuzeitlichen philosophischen Arguments in die Theologie zu halten. Wer so urteilt, verkennt allerdings Schleiermachers Selbstwahrnehmung: Im aufschlussreichen zweiten Sendschreiben an Lücke beklagt er sich explizit darüber, dass der Wert seiner Glaubenslehre nur am Theorem des Bewusstseins schlechthiniger Abhängigkeit gemessen werde und man dem den Rang einer Prämisse zurechne. Dagegen hält Schleiermacher, dass es sich nur um einen explikativen Beginn handelt und vielmehr die Christologie, namentlich Joh 1,14 den »Grundtext der ganzen Dogmatik« abgebe.<sup>18</sup> Mit dieser Leseanweisung ist es nicht mehr möglich, Schleiermachers Bewusstseinstheorie für das Ganze seines Werks zu nehmen. Das erlaubt, die materialdogmatischen Bestimmungen stärker zu gewichten als weithin üblich. Freilich schwächt dieses Vorgehen eo ipso die wissenschaftssystematische Argumentation.

## b) Barth als »Verächter der wissenschaftlichen Theologie«?

Die paukenschlagähnliche Neupositionierung der Theologie durch Karl Barth und seine Freunde zog recht bald das Bedürfnis nach sich, sich über

<sup>18</sup> Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, hg. von Heinz Bolli, München 1968, 144.

diese Neupositionierung auch wissenschaftstheoretisch Rechenschaft abzulegen. Die Diastasantheologie der beiden Auflagen des Römerbriefkommentars, die steilen Sätze aus der Tambacher Rede und anderes mehr warfen die Frage auf, ob und inwiefern man es hier überhaupt mit Wissenschaft, ja ob es überhaupt Theologie sei und man nicht geraden Weges fromm sei und Verkündigung treibe. Die Loci classici dieser Rückfrage sind Barths Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack einerseits und der Dialog mit Heinrich Scholz, einem unter anderem wissenschaftstheoretisch interessierten Philosophen, andererseits.<sup>19</sup>

Der Briefwechsel mit v. Harnack ist schon deswegen interessant, weil hier nicht gleichsam von außen eine wissenschaftstheoretische Forderung an die Theologie heran getragen wird – oder, wie bei Schleiermacher, eine solche externe Begründung versucht wird –, vielmehr handelt es sich um den Streit zweier Theologen, deren einer seine erste Thesenreihe mit der Frage abschließt: »Gibt es (...) noch eine andere Theologie als jene, die in fester Verbindung und Blutsverwandtschaft steht mit der Wissenschaft überhaupt.«<sup>20</sup> Diese Frage schließt Thesen ab, mit denen v. Harnack sich an die, wie er titelt, Verächter der wissenschaftlichen Theologie wendet. Er hegt den Verdacht, dass die Theologie der ›Verächter‹ auf Erfahrung und Erlebnis setzt und »kritisches Nachdenken« scheut.<sup>21</sup> Selbst plädiert er für eine Theologie als Wissenschaft, die eine Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt etabliert und so »sich des Gegenstandes erkenntnismäßig zu bemächtigen« in der Lage ist, was im Wesentlichen den Bezug auf geschichtliche Daten meint.<sup>22</sup> Theologie ist Erkenntnisarbeit, sowohl in Bezug auf den geschichtlichen Jesus Christus, den Harnack den evangelischen nennt als auch bezüglich der »wertvollen Gotteserkenntnis innerhalb der

<sup>19</sup> Vgl. die Analysen zu Barths in diesen und anderen Texten vorgelegtem Rationalitätsverständnis bei Martin Hailer: Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes. Studien zur Theologie Karl Barths, Neukirchen 2004, 140–167.

<sup>20</sup> Adolf von Harnack: Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen, in: Karl Barth, Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge / 3. Band (1927–1952), Zürich 2. Auflage 1986, 9 (Alle Harnack-Zitate in diesem Band i.O.herv.).

<sup>21</sup> Ebd. 7f insgesamt vier Mal.

<sup>22</sup> Zitat ebd. 14, ferner 15f.

Denk- und Moralgeschichte der Menschheit«.<sup>23</sup> Man wird das so zu verstehen haben: Wissenschaftlichkeit der Theologie auf der einen und Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände auf der anderen Seite gehören zusammen. Dies würde die Subjekt-Objekt-Relation erklären, die v. Harnack vorzuschweben scheint. Und es würde zugleich deutlich machen: V. Harnack nimmt an, dass durch die Erkenntnis historischer Gegenstände einerseits die Wissenschaftlichkeit der Theologie ausgewiesen wird und andererseits das theologische Proprium dieser Wissenschaft zu Tage tritt: In der Beschreibung historischer Gegenstände kann das Geschenk »ewige[r] Werte« aufgefunden werden.<sup>24</sup> Die Betrachtung hinlänglich geeigneter historischer Daten führt dazu, die Präsenz und/oder das Geschenk ewiger Werte in und bei ihnen erkennen zu können. Darum ist Theologie Wissenschaft und kann es eine Wissenschaft geben, die Theologie ist.

Karl Barths wütende und gewiss nicht immer sachliche Antwort stört sich nun exakt an dem, was für v. Harnack der Ruhe verleihende Gegenstand der Theologie ist. Er schärft ein »daß ihr Objekt *zuvor* Subjekt gewesen ist und auch immer wieder werden muß«.<sup>25</sup> Deswegen kann es keine ruhige Erkenntnisrelation geben. Deswegen sind die Modi, sich diesem eigentümlichen Subjekt-Objekt zu nähern durchaus nicht identisch mit gewöhnlichen Erkenntnisrelationen. Dass die Theologie zu ihrer Sache kommen soll, bedeutet zunächst einmal, sich dies einzugestehen. Das Objekt, das zuvor und immer wieder Subjekt ist, kann nur durch es selbst verstanden werden, kraft des Heiligen Geistes. Gelingende solche Erkenntnis ist demnach nicht die Entdeckung von ewigen Gehalten in historischen Gegenständen sondern nichts Weniger als »ein neues Geborenwerden«.<sup>26</sup>

Das ist die entscheidende Bestimmung: Die Sache der Theologie ist ein Objekt höchst eigentümlicher Art. Es unterscheidet sich von allen möglichen Objekten in der Welt in fundamentaler Weise. Die erste Orientierung der Theologie kann aber nur an ihrer Sache erfolgen, keinesfalls jedoch an ei-

<sup>23</sup> Ebd. 15.

<sup>24</sup> Ebd. 16.

<sup>25</sup> Ebd. 10.

<sup>26</sup> Ebd. 12.

nem vorgefundenen Begriff von Wissenschaft. Alles Weitere: die Nähe der Aufgabe der Theologie zu der der Predigt, die letztlich pneumatologische Dimension des Theologietreibens, die Bestreitung der Rede vom schlichten Evangelium usw. haben dem gegenüber nur noch den Rang einer Konsequenz. Man könnte, etwas pauschalisierend, sagen: Barths Frühwerk schärft die diastatische Neubestimmung dieser Sache ein, der Barth der Kirchlichen Dogmatik wird durch sein trinitarisches Offenbarungsverständnis versuchen über die Steilheit solcher Sätze hinaus zu nachvollziehbaren Kriterien der Rede von der Selbstkundgabe dieses Subjekt-Objekt zu gelangen.

Zunächst aber: Was heißt das für die universitäre Präsenz der Theologie? Man wird sagen müssen, dass Barth die Frage nicht sonderlich interessiert. Es fällt eher nebenbei die Bemerkung, dass es für die anderen Wissenschaften sinnvoll wäre, wenn sie wüssten, was das eigentliche Geschäft der Theologie sei, damit man sich nicht allseits an eine *communis opinio* verkauft.<sup>27</sup> Barth scheint also eine Auffassung zu favorisieren, die die jeweilige Disziplin streng von ihrem Gegenstand her auffasst und dabei einer kirchlichen Wissenschaft oder Wissenschaft vom Wort Gottes nicht prinzipiell Steine in den Weg legt.

Karl Barths Gespräch mit Heinrich Scholz traktiert ähnliche Themen. Bemerkenswert an ihm ist zunächst, dass Barth mit dem Philosophen einen Gesprächspartner hat, mit dem er sich leichter scheint verständigen zu können, wohl, weil er nicht den Eindruck hat, innerhalb der selben Fakultät die eigene Sache verteidigen zu müssen. Die Sache stellt sich, in aller Kürze gesagt, so dar: Scholz präsentiert eine Reihe von Kriterien, die er für eine mögliche theologische Wissenschaft für unumgänglich hält und unterteilt diese in mehrere Stufen, die von einem Minimal- bis zu einem Maximalbegriff von Wissenschaft reichen. Letztlich ist es ein Kriterium, an dem er die bleibende Schwierigkeit vermutet, von Theologie als Wissenschaft sprechen zu können und das ist das so genannte Kontrollierbarkeitspostulat. Die in einer evangelischen Theologie gültigen Sätze hält Scholz letztlich für unkontrollierbar und ist auch der Ansicht, dass Versuche, den Glauben an die

<sup>27</sup> Ebd. 13.

Wahrheit dieser Sätze als rational ausweisen zu können, mindestens sehr schwierig ist.<sup>28</sup> An Wissenschaft muss die Anforderung gestellt werden, Wirklichkeitswissenschaft zu sein, was das Kontrollierbarkeitskriterium garantieren soll.<sup>29</sup> Wird dies, wie im Fall der Theologie nicht eingelöst, so folgt nach Scholz allerdings nicht daraus, dass man es mit einem Ensemble sinnloser Sätze zu tun habe – das ist die Schlussfolgerung der verschiedenen Spielarten des Positivismus gewesen –, vielmehr ist es die wissenschaftlich unentscheidbare Frage, was für ein Mensch man ist, wenn man diese Form der Daseinsorientierung wählt.<sup>30</sup>

Aus der Unmöglichkeit einer Theologie als Wissenschaft folgt also noch nicht die Unbeziehbarkeit dieser Lebensperspektive. Auch zieht Scholz nicht die Schlussfolgerung, dass die Theologie an der Universität nichts zu suchen habe. Was aber ist dann zu tun? Barths Äußerungen dazu haben mehr mit einer Problemanzeige als mit einer durchgeführten Lösung zu tun. Wohl bekannt sind die knappen Äußerungen zu Beginn der Kirchlichen Dogmatik, dass Scholz' Kriterien in toto für den theologischen Betrieb nicht

<sup>28</sup> Heinrich Scholz: *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, in: *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, hg. und eingel. von Gerhard Sauter, München 1971, 221-264, hier 259. Freilich wird zu fragen sein, ob der Terminus »Glaube« hier angemessen verwendet wird. Nicht die Sätze der Theologie sind Gegenstand des Glaubens. Er ist als Gottes Geschenk Vertrauen in ihn, die Sätze der Theologie haben allenfalls den Anspruch, die Struktur dieses Glaubens beschreiben zu helfen. In Scholz' Wahrnehmung wäre Glauben eine defiziente Form des Wissens, was lediglich das neuzeitliche Standardmissverständnis fort-schreibt.

<sup>29</sup> Ebd. 233. Auf die Abgründigkeit des nur scheinbar selbstverständlichen Begriffs »Wirklichkeit« in »Wirklichkeitswissenschaft« wird zurück zu kommen sein. Dabei geht es nur vordergründig um die konstruktivistischen oder wissenssoziologischen Einsichten, nach denen »Wirklichkeit« immer sprachlich und sozial konstruiert ist. Theologisch interessant wird es, wenn man sagt, dass Gottes Handeln Wirklichkeit *sui generis* ist und setzt. Dazu passt die folgende Begebenheit, die sich bei einem späteren Gespräch zugetragen haben soll: » (...) wenn Scholz dann an den Freund die Frage richtete: ›Aber sage mir doch einmal, auf welchem vernünftigen Grundsatz ist denn die Theologie aufgebaut?‹ Der Gefragte erwiderte spontan: ›Jesus Christus ist auferstanden von den Toten!‹ Barth beschrieb selbst die erstaunte Reaktion des Fragestellers: ›Da hat er mich ernst angeschaut und gesagt: Das geht gegen alle Gesetze der Physik, der Mathematik und der Chemie, aber jetzt verstehe ich, was du meinst.« Eberhard Busch, *Glaubensheiterkeit. Karl Barth. Erfahrungen und Begegnungen*, Neukirchen-Vluyn 5. Auflage 1987, 46f.

<sup>30</sup> H. Scholz, *evangelische Theologie* (Anm. 28), 259.

viel taugen. Freilich handelt es sich dabei kaum um eine ausgeführte Argumentation. Das wird man einerseits zu bedauern haben und mancher Nachholbedarf theologischer Wissenschaftstheorie in den Nachkriegsjahrzehnten ist hier deutlich vorgezeichnet. Auf der anderen Seite ist es konsequent: Schon in der Debatte mit v. Harnack hatte Barth auf der Bestimmtheit der Theologie durch ihr eigentümliches Objekt, welches ein Subjekt ist, bestanden. Zu Beginn der KD wird genau das durchgeführt, indem er seine trinitarische Theologie des Wortes Gottes entfaltet. Für Scholz ist eine solche Definition der Wissenschaft über ihren Gegenstand unmöglich, weil er kein angebbares Kriterium kennt, die Richtigkeit der Sache zu überprüfen.<sup>31</sup> Für Barth scheint es der einzige Weg zu sein, da mit allen methodisch bestimmten Wissenschaftstheorien die Sache gewiss verfehlt wird.

Beide, Friedrich Schleiermacher wie Karl Barth, arbeiten sich an dem eingangs geschilderten Paradox ab, dass die Theologie einen Gegenstand hat, den sie nicht hat. Friedrich Schleiermachers Bestimmung der Theologie als universitärer Disziplin riskiert eine philosophische Vorfestlegung dieses Gegenstands, um ihr den Platz an der Universität zuzusprechen. Das ist angesichts sich wandelnder Rationalitätsstandards und derzeit weitgehender Abstinenz von Letztbegründungsstrategien durchaus riskant. Karl Barths Definition des Gegenstands muss sich dagegen fragen lassen, ob er sich für die Frage überhaupt interessiert oder dem Rhythmus der eigenen Sachlichkeit an welchem Ort auch immer zu folgen gewillt ist. Theologie als Wissenschaft kann wissenschaftlich nicht begründet werden. Ist das wirklich ihre Tugend, wie es bei Barth scheint? – Beide Klassiker zeigen Facetten des Problems auf, an dem die Nachkriegsgenerationen sich auf ihre Weise abarbeiten werden.

<sup>31</sup> Ebd. 262.

### 3. Ein Überblick über gegenwärtige Alternativen

Ich wende mich jetzt der gegenwärtigen Debatte über das Selbstverständnis der Theologie als universitärer Disziplin zu und selektiere aus der Vielzahl der vorliegenden Beiträge vier sprechende Beispiele. Ein auf Vollständigkeit zielendes Referat wäre schon aus schieren Gründen der Zahl kaum tunlich, auch lassen sich am herausgehobenen Beispiel Gesprächslagen und Desiderate besser verdeutlichen. Zunächst summarisch:

1. Wissenschaft wird gedacht als Inbegriff allen Wissens, ihr letzter Gegenstand ist damit ›alles‹, anders gesagt: die alles bestimmende Wirklichkeit. Weil die Theologie beansprucht, genau dies, die alles bestimmende Wirklichkeit zum Gegenstand zu haben, beansprucht sie auch, die umfassendste Wissenschaft zu sein. Die theologische Perspektive ist also derart, dass es zu ihr keine Außenperspektive mehr gibt. Es ist deshalb nicht nur selbstverständlich, dass sie ihren Ort an der Universität hat, sie hat ihn als die basale Disziplin aller anderen Wissenschaften. Ihre nächste Partnerdisziplin ist die Philosophie, weil und sofern diese als Metaphysik die Nachbarschaft von Gottesgedanke und Metaphysik entweder anerkennt oder problematisiert.
2. Wissenschaftlichkeit wird gedacht als grundsätzliche Einsicht in die Historizität aller möglichen Gegenstände menschlichen Wissens. Nichts, was wir erkennen können, ist nicht geschichtlich. Hierzu besteht eine grundsätzliche Affinität der Theologie, weil ihre Gegenstände schon immer geschichtlicher Natur waren, auch wenn sie das immer wieder durch supranaturalistische Tricks zu überspielen trachtete. Evangelische Theologie ist dann wesentlich historische Theologie des Protestantismus und beschreibt die kulturprägenden Errungenschaften und Formationen, die durch die protestantische Tradition hervorgebracht wurden und am Leben erhalten werden. Affirmierende und assertorische Sätze kann sie dann freilich nicht oder nur sehr zurückhaltend formulieren. Ist Position (1) dadurch gekennzeichnet, dass es keine Disziplin außerhalb der Reichweite der Theologie gibt, so kann man für (2) sagen, dass keine Disziplin, auch nicht die Theologie, direkten Zu-

gang zur Behauptung der Wahrheit Gottes hat. Ihr nächster Gesprächspartner sind die anderen historischen Wissenschaften.

3. Religion ist zur Sinnstiftung und zur Lebensdeutung fähig und in diesem Sinne können sehr wohl affirmative Sätze formuliert werden. Theologie ist dann die Sachwalterin einer religiösen Deutungskultur, die modernitätskompatibel vertreten wird und deren Lebenszuträglichkeit man nicht nur im Raum der Kirche verstehen kann, auch wenn in den Gemeinden diese Deutungskultur noch am ehesten vertreten und eingeübt wird. Wissenschaft in diesem Sinne bewährt sich über ihre sozialen Funktionen: Sie ist gültig, weil ihre Ergebnisse lebenszuträglich und hilfreich sind. In der Metaphorik von innen und außen gesagt: Im Außen, in dem wir alle stehen, gibt es je und je Bereiche des Innen, die in der individuellen Sinnerfahrung eingelöst werden, wiewohl die Idee der einheitlichen Vernunft – auch der einheitlich historischen Vernunft – aufgegeben ist. Theologie in diesem Sinne ist den Sozialwissenschaften nächst verwandt.
4. Theologie entspringt einer Praxis, die sie nicht begründet und führt zu dieser zurück. Diese Praxis ist das kirchliche Leben. Die Theologie versteht sich als kritische Selbstaufklärung des Christseins über das Christsein und ist damit wesentlich eine Funktion der Kirche. Im Gegensatz zum Verständnis der Theologie als Deutungskultur interpretiert sie nicht einzelne Lebensereignisse sondern sieht sich als Beschreibung derjenigen Welt, in der Christenmenschen sich explizit und alle Menschen inexplizit vorfinden. Die universitäre Öffentlichkeit ist als (selbst-)kritisches Movens für sie entscheidend. Das Problem von innen und außen sieht sie nicht als auf die eine oder andere Weise gelöst an, vielmehr wird es durch ihr Selbstverständnis erst geschärft und als Problem präsentiert. Damit ist die Behauptung verbunden, dass andere universitäre Disziplinen leiden, wenn die Theologie am Streit um die Wirklichkeit nicht mehr beteiligt ist.

### **Zu 1.**

Eine Wissenschaft, deren letzter Gegenstand der Grund von Sein und Sinn ist, soll sich nicht unter Wert verkaufen und soll von ihrem Gegenstandsfeld nicht aus falscher Modernität klein denken. Insbesondere soll sie nicht in einem apologetischen Reflex ihren Platz dadurch behaupten, dass sie auf die derzeit gängigen bescheidenen Modelle von Vernunft und Wissenschaft verweist und die dadurch entstandenen Lücken meint besetzen zu können. Auch wenn es derzeit kaum reformulierbar erscheinen mag: Der Anspruch von Systemphilosophien vergangener Zeiten, das Sein von Welt und Gott metaphysisch zu erfassen, ist völlig berechtigt und als Nachbarschaft zur theologischen Aufgabe zu begrüßen.

In diesem Sinne dürfte sich eine theologische Absichtserklärung verstehen lassen, die von Theologen wie Wolfhart Pannenberg oder auf katholischer Seite von Hansjürgen Verweyen vertreten wird. Sie ist, und das zu betonen ist wichtig, keine neuzeitliche Apologetik der Theologie als Wissenschaft. Vielmehr ist der Gedanke streng über den Gegenstandsbezug der Theologie konstruiert. Weil Gott der letzte Grund der Wirklichkeit ist, kann das Gegenstandsfeld nicht kleiner sein. Weil die Theologie als Wissenschaft von Gott als letztgültigem Sinn spricht, kann sie sich mit Wahrheitsansprüchen unterhalb der Ebene letztgültigen Sinnes nicht zufrieden geben. Wer den Erklärungsanspruch der Systematischen Theologie Pannenburgs nicht teilt, muss dann erst einmal zeigen, warum die Theologie sich mit weniger zufrieden geben soll. Und wer Verweyens Parallelisierung der Theologie zu erstphilosophischen Begründungsstrategien nicht mitgehen möchte, muss ausweisen, wie Gottes Wahrheit ohne Letztbegründungsanspruch soll gedacht werden können. Dass Theologie sich gern und womöglich mit guten Gründen als Disziplin über ihren singulären und eigentümlichen Gegenstand definiert, haben wir gesehen. Pannenberg und Verweyen – um diese beiden Theologen der Übersichtlichkeit halber stellvertretend zu nennen – schärfen ein, dass damit ein schlechthin universaler Horizont eröffnet ist.

In Pannenberg's Lesart heißt das: Alle Ausführungen der Dogmatik werden »als Entfaltung der Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung vorgetragen.«<sup>32</sup> Die Systematische Theologie trägt also keine einzelnen Lehrstücke vor, sondern sie entfaltet den Zusammenhang der christlichen Lehre. Dieser Zusammenhang ist zwar gewiss fehlerhaft und korrekturbedürftig,<sup>33</sup> aber doch Abschattung und Vorentwurf der Wahrheit Gottes selbst: Dies gilt für die spezielle Gotteslehre ohnehin, genauso aber alle Teilbereiche der Dogmatik bis hin zur Eschatologie, eben weil »Gott und seine Herrschaft«<sup>34</sup> in ihnen zur Entfaltung kommen. Mit diesen Erwägungen führt Pannenberg aus, was er in seiner Studie zur Wissenschaftstheorie der Theologie programmatisch angelegt hatte: Theologische Aussagen sind Hypothesen über das Zutreffen oder Nichtzutreffen von Ausprägungen des religiösen Bewusstseins. Da es sich um sehr weit gefasste Aussagen handelt, können sie nicht ad hoc überprüft werden, fallen aber dennoch nicht dem Scholz'schen Verdikt des nicht eingelösten Kontrollierbarkeitspostulats zum Opfer, weil Prüfung nicht nur in räumlich und zeitlich engen Vorgaben gedacht werden kann.<sup>35</sup>

Und bei Verweyen: Fundamentaltheologie muss im Gespräch mit letztgültigen Diskurskriterien sein, weil anders die Unüberholbarkeit der eigenen Überzeugung nicht ausgesagt werden könnte. »Aus dem *Glauben* an eine ›ein für allemal‹ ergangene Offenbarung ergibt sich also die Forderung an die *autonome philosophische Vernunft*, einen unumstößlichen Begriff von letztgültigem Sinn zu ermitteln.«<sup>36</sup> »Solange die Identität der Gottesbeziehung zur Menschenbeziehung noch nicht mit letzter Vernunftautonomie nachvollzogen ist, wird es immer beim Schwanken zwischen zwei Extremen bleiben. Entweder wird der Gläubige nicht mit ganzem Freimut vor die radikal Andersdenkenden hintreten können. (...) Oder aber die Glaubenssubstanz wird um der Anpassungsfähigkeit willen geschmeidiger gemacht.«<sup>37</sup> Geringer kann ein theologischer Darlegungsanspruch bei Gefahr des Verrats der Sache nicht ausfallen.

<sup>32</sup> Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 72.

<sup>33</sup> Ders.: Systematische Theologie III, Göttingen 1993, 11f.

<sup>34</sup> Ebd. 572.

<sup>35</sup> W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973, hier 336–338.

<sup>36</sup> Hansjürgen Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 4. Auflage 2002, 63, vgl. 154. Dazu der Sammelband: Hoffnung, die Gründe nennt. Zu H. Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensbegründung, hg. von Gerhard Larcher u.a., Regensburg 1996. Als Reaktion auf diese und andere Anfragen in zwei kleineren Büchern vgl. Hansjürgen Verweyen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997 und Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000.

<sup>37</sup> H. Verweyen, Gottes letztes Wort (Anm. 36), 67f.

Das universitäre Selbstverständnis einer solchen Theologie ist relativ einfach auszumachen. Sie erinnern alle anderen Wissenschaften daran, dass sie Wirklichkeitswissenschaften sind und dass zugleich der Inbegriff von Wirklichkeit von keiner anderen Disziplin zum Thema gemacht wird. Kurz gesagt: Universität ohne Theologie wäre ein Selbstwiderspruch.

Positionen wie die beiden hier stellvertretend genannten sind umstritten und in weiten Teilen der systematisch-theologischen Debatte stoßen sie auf kritische Rückfragen. Wer sich von ihnen distanziert, bleibt aber aufgefordert, die theologischen Motive dahinter wahr zu nehmen und auf andere Weise zu erfüllen: Der Glaube spricht davon, dass Gott die Welt erschuf und dass er einst alles in allem sein wird – das muss in angemessener Weise theologisch reflektiert werden und sich auch im Gegenstandsbezug der Theologie niederschlagen. Der Glaube spricht davon, dass in Jesus Christus Gott letztgültigen Sinn für alle Zeit gestiftet hat. Auch wer meint, dass es eine Parallelisierung zu einer erstphilosophischen Sinnhypothese nicht geben kann, kann dieser Setzung nicht ausweichen.

## Zu 2.

Mit der Kurzbeschreibung von Theologie als historischer Theologie des Protestantismus sind vor allem diejenigen Positionen in der gegenwärtigen Theologie gemeint, die sich als Erben des Historismus und bestimmter Strömungen der liberalen Theologie und des Kulturprotestantismus verstehen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Gültigkeitsunterstellungen unter Verweis auf historische Genese sowohl begründen als auch relativieren. Dieser Zweischritt: Begründung und Relativierung ist umkehrbar, so dass auch die Relativierung an erster Stelle stehen könnte. Die, um es in einem öfter gebrauchten Terminus zu sagen, neuzeitliche Geltung des Christentums ist einerseits prekär geworden, weil die Einsicht in die historische Genese ihrer grundlegenden Urkunden und in die Relativität ihrer Überzeugungen tief greift und durch keine supranaturalistischen oder bewusstseinstheoretischen Tricks aus der Welt geschafft werden kann. Und doch ist die Geltung des Christentums im selben Maß streitfrei geworden. Sie ist Faktum. Sie gehört zum Bodensatz der Kultur und Werte, sie zeigt sich in den Formen

und Institutionen des Miteinanders in der westlich-aufgeklärten Hemisphäre, sie ist in der Genese und Gestalt ihrer Rechtssysteme ablesbar und ist Realität bis hinein in die Überzeugungen führender europäischer und amerikanischer Politiker. All dies relativiert, aber zugleich befestigt es auch. In diesem Sinne vertritt die Sache der Theologie, wer sie als historische Theologie des Protestantismus auslegt. Das ist keineswegs ein rückwärts gewandtes Geschäft, sondern eins, das gegenwärtig einzubringende normative Ansprüche aus dem beschriebenen Ineinander von Begründung und Relativierung gewinnt.

Vertreten wird eine solche Position etwa von Friedrich Wilhelm Graf, der die Wiederkehr historistischer Problemlagen in der Postmoderne sieht und feststellt: »Jedenfalls verfügen wir über keine Lösung für die mit der Historisierung oder dekonstruktionistischen Relativierung all unseres Wissens verbundenen Folgeprobleme.«<sup>38</sup> Gleichwohl und genau deshalb gilt es, die Kultur des Westens ideell wie politisch zu sichern. Graf's Einschätzung der dabei hilfreichen Positionen sind Lesern/innen der FAZ nicht unbekannt.

Dieselbe Position findet sich auch bei Fachtheologen und Kirchenvertretern, die Graf's sehr distanzierter Kirchlichkeit sonst nicht folgen wollen: Wenn eine deutsche Bischöfin in der Fernsehsendung »Unsere Besten« Martin Luther als den Besten empfiehlt und dabei auf sein Wirken für die

<sup>38</sup> Friedrich Wilhelm Graf: Die historistische Dauerreflexion der (Post-)Moderne und die Geltungsansprüche der Christentümer, in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. von Reinhold Bernhardt und Georg Pfeleiderer, Zürich 2004, 15–45, hier 30. Graf's Position wird weiter umrissen in ders.: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, hg. von Rüdiger vom Bruch u.a., Wiesbaden und Stuttgart 1989, 103–131; ders.: Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden, LM 25 (1986), 309–312. Zum kritischen Gespräch mit Graf vgl. Ingolf U. Dalferth: Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, ThLZ 126 (2001), 4–20; Ulrich H.J. Körtner: Bildung, Religion und Ethik, in: Bildung als religiöse und ethische Orientierung. Dokumentation der XIII. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie, hg. von Klaus Grünwald und Udo Hahn, Hannover 2004, 111–154; Wolfgang Schoberth: Wieviel Kultur braucht das Christentum? Wieviel Christentum braucht die Kultur? bbRf 6 (2002), bes. 17ff.

deutsche Sprache verweist, treibt sie zur attraktivsten Sendezeit historische Apologetik.<sup>39</sup>

Das Selbstverständnis einer solchen Theologie an der Universität ist in der Regel das einer Kulturwissenschaft unter Kulturwissenschaften. Die Kulturwissenschaft namens Theologie ist vor allem deswegen interessant, weil sie im Blick auf die eigene Geschichte und im Blick auf die Kirchentümer der Gegenwart ein geschärftes Sensorium für Absolutheitsansprüche hat. Sie sind nicht dekreterisch zu verwalten, wohl aber gilt es normative Identitäten zu sichern.<sup>40</sup>

Auch hier gilt: Wer meint, diese Position nicht beziehen zu können, muss um ihr Problembewusstsein wissen. Dies ist einerseits die grundsätzliche Frage wie man trotz oder gerade wegen der Geschichtlichkeit aller uns zugänglichen Ereignisse seine Freude an festen Behauptungen finden kann.<sup>41</sup> Andererseits ist es die folgenreiche Tatsache, dass die Kirchen und ihre Geltungsansprüche in gewiss nicht zu kleinen Sektoren der veröffentlichten Meinung genau in diesem Sinne wahr genommen werden.

<sup>39</sup> Dass dem geneigten Zuschauer am Schluss das Argument zugemutet wurde, man könne sich unter Angabe von Gründen zwischen Martin Luther und Konrad Adenauer bei der Kür des »Besten« entscheiden verweist ex sese auf das höchst fragwürdige Niveau der Veranstaltung. Wohl dem, der dies – historistisch oder nicht – an dem Ort ablegen kann, an den es gehört. In den meisten Arbeitszimmern ist er kreisrund.

<sup>40</sup> F.W. Graf, Dauerreflexion (Anm. 38), 37. Wie dies vorzustellen ist, wird aber zumindest im vorliegenden Text nicht angedeutet.

<sup>41</sup> »Non est enim hoc Christiani pectoris, non delectari assertionibus, imo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit.« Martin Luther: WA 18, 603. Wolfgang Schoberth greift dieses Argument aus De servo arbitrio in einem Argumentationszusammenhang auf, in dem er gegen eine Auslegung der evangelischen Freiheit als falsch verstandener Beliebigkeit streitet: Pluralismus und die Freiheit evangelischer Ethik, in: Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung, hg. von dems. / Ingrid Schoberth, Münster u.a. o.J. [2002], 249–264, bes. 254–257.

**Zu 3.**

Das jetzt in den Blick zu nehmende Modell erkennt am vorigen eine gewisse Distanziertheit. Es ist ungenügend, allein kulturelle Besitztümer und deren Transformationsprozesse zu kommentieren. Religion, so sie ihren Namen verdient, ist eine Deutungsform nicht nur der Kultur, sondern auch und besonders des Individuums. Wer religiös ist, erzählt seine oder ihre Lebensgeschichte. Sie oder er erzählt und deutet sie so, dass sie – in welcher Weise auch immer – als über sich hinausweisend, als getragen, geleitet, verändert erfahren wird. Das kann heißen: »anerkennde Bezugnahme auf unverfügbare Daseinsbedingungen«,<sup>42</sup> es kann der Wunsch nach oder die Feststellung von gerechtfertigter Lebensgeschichte sein,<sup>43</sup> es kann auch bedeuten, durch die Begegnung mit Natur- und Kulturgütern, die die eigene Identität sichern, leiten oder kritisch durchbrechen, zur Intensivierung oder Wandlung des eigenen Lebens zu gelangen.<sup>44</sup>

Das sei kurz illustriert an der »ästhetischen Theologie«, die Klaas Huizing in nun mehreren Bänden vorgelegt hat. Huizing hat einen säkularen Leser vor Augen, der dennoch zur Bibel greift. Das wird zu einer Begegnungsqualität: Im Neuen Testament und vorzüglich in den Gleichnissen werden wir der »Prototypik einer radikal neuen Lebensform« ansichtig, wie Huizing sagt.<sup>45</sup> Der biblische Christus ist Prototyp, ist Urbild eines neuen Lebens und hilft zur »Neuerschließung des eigenen Möglichkeitsspielraums.«<sup>46</sup> Die Gleichnisse laden dazu ein, in die Atmosphäre des neuen Lebens einzutauchen. Sie ermuntern zu Leibvollzügen, sie ermuntern dazu, die Dinge neu zu

<sup>42</sup> Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 134. Vgl. die Formulierung: »Der Gottesdienst ist Ausdruck und Darstellung unserer Beziehung auf den Grund unseres Lebens und also auf das, worüber wir nicht verfügen.« Dietrich Rössler: Grundriß der praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 391, i.O. herv.

<sup>43</sup> Vgl. etwa Willhelm Gräb: Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, Gütersloh 2000.

<sup>44</sup> In diesem Sinne argumentiert Hermann Timm in zahlreichen Publikationen, vgl. z.B.: Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Theologie, Gütersloh 1990 und Wahrzeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur, Stuttgart u.a. 1993.

<sup>45</sup> Klaas Huizing: Ästhetische Theologie I. Der literarische Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000, 121.

<sup>46</sup> Ebd. 141.

sehen. Wer sich darauf einlasse, so Huizing, bemerke vor allem »eine unverstellte Empfindsamkeit«,<sup>47</sup> mit der Jesus auf seine Mitmenschen reagiere und die ihn – den Leser – in diese Empfindsamkeit mit hinein ziehe. Das ist Christus als die »Inkarnation der Liebes-Atmosphäre«.<sup>48</sup>

Es geht hier also um die Qualität einer Begegnung, die fasziniert und den Leser neu ausrichtet. Huizing verwendet dafür nicht weniger als den Begriff der Wiedergeburt. Seine steilen Sätze über die Inkarnation Christi im Text verdanken sich einer metaphortheoretischen Grundentscheidung. Huizing sieht das inhaltliche prae in der Inkarnation im Text, weil nur so der Metaphorizität der Metapher Gerechtigkeit widerfährt. Weil sie eben dies sei – religiöse Bildersprache – könne man nicht in begrifflicher Sprache über sie entscheiden und argumentieren, dass irgendwo ein sachliches Zentrum aufzufinden sei, wie es z.B. Ingolf U. Dalferth vorschlägt, der die Auferweckung zum inhaltlichen Zentrum der Christologie erklärt.<sup>49</sup> Huizing schreibt: »Kann man über Gottes Heilshandeln nur gleichnishaft sprechen, dann gibt es auch keine propositionalen Kriterien für eine gelungene und eine misslungene Bildrede.«<sup>50</sup> Das ist freilich nicht nur zu pauschal gesagt, es befindet sich auch im direkten Widerspruch zu den Ausführungen des Bandes selbst, die weit gehende Regeln für das einführen, was als gelungene Bildrede gelten kann und was nicht. Der Gegensatz zwischen Bildrede und regelhafter Sprache ist also nicht so absolut, wie Huizing ihn zu sehen scheint. Theologische Rede ersetzt die Bildhaftigkeit nicht, sie versteht sich als die Analyse der hinter den vielschichtigen Bild-, Metapher-, Erzähl- und Argumentationszusammenhängen der Bibel auffindbaren Regelwerke. Ihre Sprache ist nicht das »eigentlich Religiöse«, aber sie ist als Grammatik der religiösen Sprache bleibend auf sie bezogen.<sup>51</sup> Im Licht eines solchen Verständnisses sind die massiven inhaltlichen Ausschlüsse des Huizing'schen Konzepts sofort deutlich, die immerhin so weit gehen, Jesus zum fernen Prototypen zu erklären und damit die Rede von Gottes Gegenwart abzublenden.

Freilich: Die hier skizzierte Kritik muß sich dem stellen, dass Huizing ein Thema forciert, das der systematisch-theologischen Aufarbeitung durchaus noch harret.

<sup>47</sup> Ebd. 206.

<sup>48</sup> Ebd. 208.

<sup>49</sup> Ingolf U. Dalferth: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 22–28 u.ö.

<sup>50</sup> K. Huizing, Ästhetische Theologie I (Anm. 45), 113.

<sup>51</sup> Dazu Abschnitt 4, These 1 des vorliegenden Aufsatzes.

Wiedergeburt *ist* ein theologischer Topos und das derzeitige Schweigen dazu ist eher betreten denn beredt. Auch unter Prämissen, die er nicht gelten lassen will müssten dazu Aussagen möglich sein. Wer hier also Kritik übt, mache es gelegentlich besser.<sup>52</sup>

Theologie ist in diesem Sinne eine universitäre Disziplin, weil und sofern die Produktion von Orientierungswissen vernünftigerweise auch an der Universität stattfindet. Universitären Konzepten, die dies zu Gunsten fachspezifischer Schools of excellence ausblenden wollen, hält eine solche Theologie rationalistische Verengungen vor.

#### Zu 4.

Diese Position macht prima facie den ›kirchlichsten‹ Eindruck. Nach ihr ist die evangelische Theologie eine schrift- und bekenntnisgebundene Disziplin, die an entsprechend konfessionell geprägten Fakultäten entwickelt und gelehrt wird. Sie hat kein Problem damit, ihren letzten Gegenstand als entzogenen nicht-Gegenstand zu denken und erhält aus der sich daraus ergebenden Konfliktlage mit anderen Fakultäten nicht wenig Gesprächsstoff mit diesen. Ihr universitäres Bleiberecht zieht sie gegenwärtig daraus, dass sie die Grammatik eines Orientierungswissens erforscht und lehrt, das durch volkshkirchliche Strukturen in der Gesellschaft weit verbreitet ist. Ob sie diesen verfassungsrechtlichen und politischen Umstand als Begründung anerkennt, ist damit noch nicht gesagt.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Vgl. als diesbezüglichen Versuch: Wiedergeburt, hg. von R. Feldmeier, Göttingen 2004.

<sup>53</sup> Michael Daxner, einer der profiliertesten Diskutanten in Fragen von Hochschulreform und -politik, schlägt vor, dass Öffentlichkeit an der deutschen Universität nicht staatlich repräsentiert werden sollte, sondern durch gesellschaftliche Interessen- und Bezugsgruppen, sog. *stakeholders*. Diese artikulieren die Interessen der von ihnen vertretenen Gruppen und müssen sie in einen fairen Ausgleich mit denen anderer Interessengruppen bringen. Universität ist dann nicht mehr staatlich gelenktes Wissensproduzentin über der Gesellschaft, sondern ein Ensemble von Agenturen derselben, die diese miteinander vernetzt und ins Gespräch bringt. Ferner muss jede (!) Wissenschaft sich danach befragen lassen, für wen sie arbeitet – und für irgendjemanden arbeitet auch die vermeintlich neutralste. Damit wird klargestellt, wem die Wissenschaft gehört: nämlich der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit (vgl. Michael Daxner: Ist die Uni noch zu retten? Zehn Vorschläge und eine Vision, Reinbek 1996, 191–199; ders.: Die

Das geht einher mit dem absichtsvollen Verzicht auf eine Begründung theologischer Aussagen, einfach, weil sie sich aus der voraus liegenden Praxis begründen. In einer klassischen und auch literarisch weit verbreiteten Form findet sich das etwa in der Dogmatik und der Fundamentaltheologie von Wilfried Joest. Zunächst stellt Joest klar, dass der Verzicht auf eine Letztbegründung theologischer Aussagen keinesfalls bedeutet, willkürlich Aussage an Aussage zu reihen. Das Kohärenzpostulat und andere Postulate aus der Scholz'schen Reihe gelten selbstverständlich. Freilich vermutet Joest bei Ansätzen, die zu einer Letztbegründung vordringen wollen, eine Tendenz zur Unfreiheit. Sie müssen sich entweder an ein bestimmtes philosophisches System binden, wie etwa Paul Tillich mit seinem Konzept von der technischen und der ontologischen Vernunft, wobei letztere in Korrespondenz zur Wahrheit Gottes zu stehen kommen soll. Oder aber sie müssen, wie z.B. in Wolfhart Pannenberg's Lesart aus »Wissenschaftstheorie und Theologie« die tragenden Wahrheiten des Glaubens zur Hypothese erklären, was ja womöglich ein kategorialer Sprung ist. Dagegen hält Joest: Es ist der Sache des Glaubens angemessen, dass er »eine gedankliche Begründung aus allgemein vorgegebenen Prämissen für ihr Ausgehen von dem Geschehen, in dem Gott sich selbst zum Grund des Glaubens gibt, nicht zu leisten hat.«<sup>54</sup> Die Sache der Dogmatik ist letztlich eine Sache von Vertrauen und Gewissheit, dieses Vertrauen und diese Gewissheit schließt die Einsicht ein, dass die Entfremdung des Geschöpfs vom Schöpfer auch seine Vernunft umfasst.

Das bedeutet nicht den völligen Verzicht auf Kohärenzen und Bezüge – wem solches vorschwebt, der wiederholte nur die Fehler des Supranaturalismus im 18. und 19. Jahrhundert. Im Gegenteil: Der Verzicht der Dogmatik auf externe Begründungsrelationen macht sie frei zu ihrer eigenen Sach-

blockierte Universität. Warum die Wissensgesellschaft eine andere Hochschule braucht, Frankfurt/New York 1999, 81–89.147–61). Es wäre zu prüfen, ob die Kirchen sich in diesem Sinne als *stakeholder* verstehen wollen. Den Hinweis auf Daxners Argument verdanke ich Joachim Kügler.

<sup>54</sup> Wilfried Joest: Dogmatik Band 1. Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, 47.

lichkeit und nicht zuletzt dazu, die Wissenschaftsbegrifflichkeit des vorherrschenden universitären Betriebes kritisch zu hinterfragen.<sup>55</sup>

#### 4. Der andauernde Streit zwischen Glauben und Wissen. Zwölf Thesen

Im Folgenden skizziere ich in Thesenform eine Position, die aus zwei Elementen besteht. Zum einen gibt es gute Gründe dafür, das Selbstverständnis der Theologie aus ihrem eigenen Gegenstands- und Aufgabenbereich zu erheben, auch wenn das im Gespräch mit anderen Disziplinen zu Schwierigkeiten führt. Diese gilt es, und das ist das zweite Element, in ein konstruktives Gespräch umzusetzen, das klassischer Weise als Konflikt zwischen Glauben und Wissen bezeichnet wird, auch wenn man die übliche Besetzung der beiden Posten nicht einfach übernehmen kann.

##### a) Theologie als Prüfung der Grammatik einer Interpretationsgemeinschaft

1. *Gegenstand der Theologie.* Zu erinnern ist hier an die beiden eingangs gegebenen Zitate. Aus der Perspektive eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs machen sie die Theologie notorisch schwierig bis unmöglich, aus theologischer Perspektive zeigen sie das unaufgebbare Eigene ihrer Disziplin an. Für Karl Barth ergab sich aus dieser Eigenart der Theologie die Folgerung, sie sei als Nachsprechen von Gottes

<sup>55</sup> Ebd. 46. In einer späten Studie formuliert Joest, dass trotz der bleibenden Entfremdung zwischen der durch die Sünde depravierten Vernunft und Gottes Wahrheit Konvergenzen zwischen Glaube und Vernunft gibt und schon deswegen geben müsse, weil die uns gegebene Vernunft letztlich von Gott kommt. »Das ist freilich selbst ein Glaubensurteil, aber wie sollten wir als Christen die Vernunftbegabung des Menschen anders verstehen als von dem Gott her, der ihn geschaffen hat.« Wilfried Joest: *Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. Zur theologischen Grundlegung der Friedensethik*, Neukirchen 1990, 94.

Selbstaussage in seiner Offenbarung zu konstruieren.<sup>56</sup> Es gibt jedoch gute Gründe, diesen Gegenstand zugleich genauer und bescheidener zu fassen. Bedenkt man, dass auch und gerade mit Barth'schen Prämissen von Gott nur vermöge seiner Weltlichkeit geredet werden kann und bedenkt man ferner, dass das Evangelium als Evangelium nur wahrgenommen wird, so weit es uns berührt, affiziert und verändert, so sollte man besser sagen: der Gegenstand der Theologie ist nicht Gott, sondern das Reden und Handeln der Gläubigen.<sup>57</sup> Von diesem Reden und Handeln der Gläubigen behauptet die Theologie, dass es von der Wirklichkeit Gottes affiziert und verändert sei – trinitätstheologisch gesprochen findet sich an ihrer Basis also ein pneumatologisches Argument –, und zum Reden und Handeln der Gläubigen lässt sich ein methodisch kontrollierbarer Gegenstandsbezug durchaus denken. Vermöge seiner eigentümlichen Verwiesenheit auf einen stets entzogenen Grund denkt er die grundsätzliche theologische Aporie bzw. Sonderstellung allerdings beständig mit. Theologie ist in diesem Sinne die Beschreibung und die normative Kontrolle der verschiedenen Formen der menschlichen Antwort auf Gottes Selbstkundgabe.

2. *Status theologischer Sätze.* Es ist hilfreich, diese verschiedenen Formen der Selbstkundgabe wie eine Sprache zu verstehen. Die Theologie, bleibt man in diesem Bild, beschreibt und korrigiert dann die Grammatik, mit der diese Sprache in ihren verschiedenen Sätzen funktioniert.

<sup>56</sup> So jedenfalls die Anlage der Theologie des Wortes Gottes in KD I/1. Dass dies eine Adaption einiger prominenter Motive des Anselm von Canterbury ist, zeigt Barths – zu dessen eigenem Erstaunen wenig gelesenes – Buch: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Karl Barth Gesamtausgabe Abt. II, hg. von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 1981.

<sup>57</sup> Bei dieser Grundentscheidung beziehe ich mich u.a. auf Gerhard Sauter: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*, München 1973, 323ff; Joachim Track: *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1977, 126ff.249ff; Dietrich Ritschl: *Zur Logik der Theologie. Kurz Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 2. Auflage 1988, 130ff.329ff; George Lindbeck: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994, 110ff; Christian Link: *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen. Theologische Studien II*, Neukirchen 2003, 120ff.

Das setzt mit, dass theologische Sätze einen eigentümlichen Zwischenstatus haben. Sie sind einerseits nicht selbst wahrheitsfähig, denn wahrheitsfähig ist die Sprache, deren Grammatik sie beschreiben. Deshalb ist es auch nicht hilfreich, theologische Sätze als Hypothesen zu charakterisieren. Mehr noch, eine solche Beschreibung verdeckt geradezu, dass sie einer Wahrheit zugeordnet sind, die die Form lebenstragender Gewissheit hat. Dennoch aber werden theologische Sätze mit normativem Anspruch formuliert. Als reine Deskription würde sich die Theologie falsch verstanden fühlen – selbst dann, wenn sie als eine solche nicht in Religionswissenschaft aufginge. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, das Recht auf Normativität theologischer Sätze zu denken. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass eine solche Dimension unaufgebbar ist. Weil und sofern Theologie nicht nur Beschreibung, sondern Prüfung theologischer Sätze ist, setzt sie mit, dass Prüfung Korrektur beinhaltet.

3. *Theologie als Orientierungswissenschaft.* Ingolf U. Dalferth hat die hilfreiche Formulierung vorgeschlagen, das Evangelium habe »eine pragmatische, aber keine semantische Identität«. <sup>58</sup> Es erweist sich als die von Gott zukommende neue Orientierung des ganzen Lebens, die der zu ihr Gehörende nicht kannte und von deren Realität er nichts wissen konnte. Das Evangelium als »Kraft der Veränderung eines Lebens durch Gottes Gegenwart« ist deshalb eine Größe, die in keinem Fall ohne biographische Bezüge ausgesagt werden kann – genauer: die eine Verschlingung von biographischen und gottesgeschichtlichen Bezügen bedeutet. <sup>59</sup> Die Wahrheit des Evangeliums ist nicht in Satzform zugänglich, weil sie in dem durch Gottes Gegenwart veränderten Leben besteht. <sup>60</sup> Daraus folgt für die Zielbestimmung der Theologie: (1) Die Be-

<sup>58</sup> Ingolf U. Dalferth: *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004, 100. Vgl. die folgende Formulierung: »Wie kann Theologie Wirklichkeit entdecken? Das bedeutet vollzugsmäßig, Sachverhalte zu beschreiben, die menschliche Erfahrung nicht bereits vorbringt, sondern die Erfahrung erschließen und Erwartungen zu formulieren erlauben. Kann nicht die Frage nach der Theologie als Wissenschaft allein von hier aus gesehen und beantwortet werden?« Gerhard Sauter: *Theologie als Wissenschaft. Historisch-systematische Einleitung*, in: *Theologie als Wissenschaft* (Anm. 28), 7–72, hier 72.

<sup>59</sup> I.U. Dalferth, *Evangelische Theologie* (Anm. 58), 87, i.O. herv.

<sup>60</sup> In einer unübertroffenen Formulierung bei Martin Luther: »Sermo enim Dei uenit mutaturus (et) innouaturus orbem, quoties uenit.« (WA 18, 626) Wie ein Kommentar dazu liest sich:

wahrung theologischer Sätze findet außerhalb ihrer selbst statt. Theologische Sätze werden gebildet, weil eine bestimmte Praxis nach Orientierung und Normen verlangt und sie zielen wiederum auf diese Praxis. (2) Diese Praxis ist dergestalt, dass sie nach lebensgeschichtlich orientierendem Wissen fragt. Die pragmatische Identität des Evangeliums setzt mit, dass sie in denjenigen Lebensbereichen vorrangig bedeutsam wird, die den klassischen Feldern propositionalen Wissens entzogen sind. Insofern zielt Theologie auf Rat, Orientierung und Lebensbegleitung, oder wie man auch sagen könnte: auf Weisheit. <sup>61</sup> Weisheit wird dabei gedacht als das Vermögen rationaler Orientierung in normen- und propositionsarmen Kontexten. In diesem Sinne ist die Theologie anderen universitären Disziplinen benachbart, die die Produktion von Orientierungswissen zur Aufgabe haben. Einer Universität, die sich als unverbundenen Nebeneinander einzelner Schools of Excellence versteht, hält sie gemeinsam mit ihnen den weit gehenden Verlust der Humboldt'schen Perspektive vor. Sie stellt sich in diesem Sinne positiv zum humanistischen Erbe, freilich ohne dessen Begründung und ohne dessen Fächerkanon automatisch zu übernehmen.

4. *Definition über den Gegenstand.* Theologie, so war zu sehen, definiert sich über ihren Gegenstand. Das hat verschiedentlich Kritik gefunden, nicht zuletzt in der klassischen Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Heinrich Scholz, wobei letzterer argumentierte, dass es für einen wahrheitsgemäßen Gegenstandsbezug keine gesicherten Kriterien gebe. <sup>62</sup> Dieses Argument ist aber aus zwei Gründen kurzschlüssig. Zum einen zwingt es, das, was Wissenschaft soll heißen können, allein über

---

»Christus ist nicht gekommen, um die Welt zu erklären, ihr einen ›Sinn‹ zu unterstellen, den niemand erfährt und von dem niemand sonst weiß, sondern um sie zu erlösen, das heißt ihr einen Spielraum noch nie erprobter, nie dagewesener Möglichkeiten zu eröffnen, der ihre Widersprüche (...) in lebbar Beziehungen zu überführen vermag.« C. Link, In welchem Sinne (Anm. 57), 233.

<sup>61</sup> Vgl. Martin Hailer: *Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997; ders.: »Die Weisheit läßt ihre Stimme hören auf den Plätzen«. *Weisheit und die Öffentlichkeit der Theologie*, *Evangelische Theologie* 59 (1999), 187–202; Wolfgang Schoberth und Martin Hailer: *Art. Weisheit V. Systematisch-theologisch*, *TRE* 35 (2003), 515–520.

<sup>62</sup> H. Scholz, *Evangelische Theologie als Wissenschaft* (Anm. 28), 262f.

den Methodenbegriff zu konstruieren. Dieser aber ist selbst rechenpflichtig, was nur über die Prüfung der Gegenstandsangemessenheit möglich ist. So ruht etwa die strikte Methodisierung des Wissenschaftsbegriffs als *Mathesis universalis* bei Leibniz darauf, dass Gott als ihr letzter Gegenstand einer ist, der rechnet: ›Cum deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus‹. Zum anderen genügt ein Blick auf andere universitäre Disziplinen, um fest zu stellen, dass die Begründung einer Disziplin über eine pragmatische Gegenstandsorientierung weit verbreitet ist. Sich wissenschaftlicher Methoden zu bedienen ist also bestenfalls ein notwendiges Argument für den universitären Status einer Disziplin, nicht jedoch ein hinreichendes.

5. *Zwei Dimensionen des Normativitätsanspruchs.* Der in Satz 2 angesprochene Normativitätsanspruch theologischer Sätze wird in wenigstens zwei Richtungen entfaltet. Zum einen richtet er sich an diejenige Sprachgemeinschaft, deren Grammatik er untersucht, also an die Kirche. Das lässt sich schon an den berühmten einleitenden Sätzen von klassischen Dogmatiken studieren, die regelmäßig damit beginnen, dass Theologie eine kirchliche Disziplin, die wissenschaftliche Selbstprüfung der Kirche, die Prüfung des Sollgehalts des Kerygmas oder Anderes mehr sei. Denkt man sich Theologie als Disziplin und die Kirche als Endpunkte einer imaginären Linie, so lassen sich diverse theologische Ansätze als Punkte auf dieser Linie mit je größerer Nähe und Ferne zu gleichsam autonomer Theologie oder selbstgenügsamer Kirche denken. Wenn der Normativitätsanspruch tendenziell auf Seiten der autonomen Theologie gedacht wird, muss gefragt werden, woher ihr dieser Anspruch zukommen soll. Sieht man ihn in der Kirchlichkeit, heißt die Rückfrage, woher sie das Potenzial der kritischen Selbstunterbrechung nehmen will. Wie immer man hier optiert: Entscheidend ist, dass dieses Verhältnis von Theologie und Kirche nur eine Seite ist, nach der Theologie normative Ansprüche reklamiert. Blicke es allein bei ihr, so wäre Theologie von Fideismus nicht zu unterscheiden und der Vorwurf berechtigt, man betreibe den Tribalismus eines minderheitlichen Dialekts. Theologie tritt aber genauso in konstruktiven Streit mit denjenigen Perspektiven, die sich zu ihr wie eine Außenperspektive verhalten. Sie verwendet Begriffe wie ›Wahrheit‹, ›Wirklichkeit‹, ›Sinn‹ usw., um ande-

ren disziplinären Perspektiven zu zeigen, dass dies keine neutralen Begriffe sind. Der Anspruch von Disziplinen wie der Physik, ›Wirklichkeitswissenschaft‹ zu sein, heißt noch lange nicht, dass über die Vorannahme ›Wirklichkeit‹ damit bereits entschieden wäre und es sind noch regelmäßig die schlechtesten und die unfreiesten Theologien gewesen, die ihre Erklärungsleistung als Adaption an ein vorfindliches Sinn- und Wirklichkeitsverständnis feilboten. Die Theologie ist erst dann bei ihrer Sache, wenn sie das eigentümliche Wirklichkeitsverständnis dieser Sache mitdenkt und als Kritik der gängigen Sätze über Wirklichkeit formuliert. Es ist kein Zufall, dass dieser Konflikt der Interpretationen nicht nur einmal an der eschatologischen Dimension des Glaubens ausbrach. Die Zumutung, dass die Wirklichkeit vor Augen nicht die letzte Wirklichkeit vor Gott ist, konnte und kann nur zu schwerem eigenen Schaden aus der theologischen Grammatik heraus operiert werden.<sup>63</sup>

6. *Wissenschaftliche Methoden.* Dass Theologie sich im Rahmen des selbst verantworteten Gegenstandsbezugs wissenschaftlicher Methoden bedient, ist eine völlig risikofreie Behauptung. Es geht vornehmlich um historische, philosophische, sozial- und literaturwissenschaftliche Methoden, ferner um das interdisziplinäre Zusammenspiel mit Partnerwissenschaften und – nicht zu selten vernachlässigt – um das subtile Instrumentarium der formalen Logik.<sup>64</sup> Eigentlich interessant ist die Frage, wie genau wissenschaftliche Methode und Wahrheitsanspruch zusammen hängen. Dass es einen Zusammenhang gibt, wird man bei Strafe der Selbstauflösung theologisch nicht gut leugnen können. Liegt die Normativität aber in der methodisch abgesicherten Distanz zum kirchlichen Leben und Handeln? Oder ist der Methodenbezug als einer zu denken, der Bezug auf die kritische Instanz lediglich aufhilft? Die

<sup>63</sup> Das machen schon die klassischen Debatten um Entdeckungen aus der religionsgeschichtlichen Schule klar, vgl. etwa Johannes Weiß: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 3. Auflage (Nachdruck der 2. neubearbeiteten Auflage 1900) 1964, hg. von Ferdinand Hahn, oder Albert Schweitzers *Bekräftigung der eschatologischen Dimension der Verkündigung Jesu* samt seiner eigenen Konsequenz, sich diesem Anspruch vermöge einer Theologie des allseitigen Lebenswillens nicht mehr zu unterwerfen, vgl.: *Reich Gottes und Christentum*, München 1995 und ders.: *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*, Berlin 1962.

<sup>64</sup> Anregungen bei Eberhard Stock: *Art. Logik und Theologie*, EKL 3. Aufl., Bd. 3, 181–183.

im vorhergehenden Abschnitt referierten Positionen lassen sich anhand dieser Leitfrage mühelos einander zuordnen.

7. *Innen- und Außenperspektive.* Die einzelnen Themen der Theologie sind in mehreren Perspektiven zugänglich. Die entsprechenden Nachbarwissenschaften sind z.B. Religionsgeschichte, Philologien, Geschichtsschreibung, Philosophie, Human- und Sozialwissenschaften. Es dürfte sich für jedes theologische Fach zeigen lassen, dass es ohne die beständige Integration andersperspektivischer Ergebnisse selbst nicht vorwärts kommen könnte und in manchen Bereichen hat die Wissenschaftsgeschichte der Theologie auch regelrecht zur Ausbildung der benachbarten Profandisziplin geführt. Aus mindestens zwei Gründen aber kann sich die Theologie nicht in dieses Netz von Profandisziplinen auflösen: (1) Die hier unsorgfältig ›Außenperspektiven‹ Genannten sind selbst Binnenperspektiven einer anderen Orientierung, so dass man mit der Zuschreibung von ›Neutralität‹ an die eine oder die andere Adresse entsprechend vorsichtig sein muss. (2) Es sollte schon deutlich geworden sein, dass von Gottes Selbstkundgabe nur aus der Teilnehmerperspektive geredet werden kann, weil sie sich anders als Teilnahme heischend nicht ereignet. Will die Theologie bei ihrer Sache bleiben, knüpft sie hier an und redet also binnenperspektivisch. Erst diese binnenperspektivische Rede macht es möglich – und zugleich nötig –, die eigene Sache aus dem Blickwinkel anderer Perspektiven zu betrachten. Es gehört zu den anspruchsvollen Aufgaben, diese Grenzüberschreitungen methodisch abzusichern und nicht in die eine oder andere Richtung zu verlassen.<sup>65</sup> Eine sich allein als Literatur- und Religionsgeschichte der Bibel verstehende Exegese marginalisierte sich zu einem winzigen Appendix der antiken Literaturgeschichte und hätte der Selbstabschaffung damit nichts mehr entgegen zu setzen. Eine strikt supranaturalistische Dogmatik tappte in die Falle, die schon im 19. Jahrhundert für die Behauptung bereit standen, Dogmatik sei über der Geschichte, nämlich die, contra intentionem der kompletten Beziehungslosigkeit von Gott und Welt das Wort zu reden. – Als Lemma ergibt sich übrigens, dass der viel berufene methodische Atheismus wissenschaftlicher Methoden

<sup>65</sup> So mit Recht I.U. Dalferth, *Evangelische Theologie* (Anm. 58), 122f.

kein prinzipieller Atheismus sein kann, da er dann die je eigene unvermeidliche Perspektivität übersehen hätte. Mit dieser Bemerkung sind wir aber bereits beim nächsten Unterpunkt.

## b) Glauben und Wissen im Streit der Perspektiven

8. *Theologie im Zeitalter der ›schwachen Vernunft‹.* Am Anfang der Thesenreihe über das Verhältnis der universitären theologischen Perspektive zu anderen steht die Überprüfung der Vermutung, es müsse ja so schlimm nicht stehen um dieses Verhältnis. Es ist doch so, dass sich ein lang anhaltender Trend zu erkennen gibt, nach dem die großen Einheitskonzepte der Vernunft keine Konjunktur und erst recht keine Zukunft haben. Vermittelt zum Beispiel durch die kritische Theorie, der das Ganze bekanntlich das Unwahre ist.<sup>66</sup> Vermittelt nicht minder durch die analytische Philosophie, die die Sprachabhängigkeit des Denkens und damit die Unmöglichkeit der intellektuellen Anschauung und anderer idealistischer Lieblingsideen zeigte.<sup>67</sup> Vermittelt durch den Einspruch der Postmoderne,<sup>68</sup> durch den der Foucault'schen Diskursanalyse,<sup>69</sup> der pluralen Analyse des Rationalitätsfelds bis hin zur Apel'schen Idee der Rettung eines streitfreien Wissens, dessen Umfang aber minimal ist:<sup>70</sup> Wenn derart umstritten ist, was Vernunft sein soll

<sup>66</sup> Th.W. Adorno, *Minima Moralia* (Anm. 7), 57.

<sup>67</sup> Als Darstellung in theologischer Hinsicht vgl. James A. Martin: *Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie.* Einleitung und Bearbeitung der deutschen Ausgabe von Gerhard Sauter und Hans Günter Ulrich, München 1974; J. Track, *Sprachkritische Untersuchungen* (Anm. 57), 16–174.

<sup>68</sup> Die bekannteste Einführung stammt von Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 4. Auflage 1993; aus Adorno'scher Perspektive führt in das Thema ein Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. 1985.

<sup>69</sup> Vgl. Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, bes. 69–90.

<sup>70</sup> Aus dieser vielstimmigen Debatte: *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik.* Antworten auf Karl-Otto Apel, hg. von Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler, Frankfurt/M. 1982; Hans Lenk: *Über Rationalitätstypen und Rationalitätskritik*, in ders.: *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*, Frankfurt/M. 1986, 104–

bzw. wenn sich als Konsens abzeichnet, dass das nur durch den Verweis auf ein bleibend plurales Feld von Rationalitätsformen möglich ist, ist der Nachweis für die *raison d'être* der Theologie an der Universität dann nicht ziemlich einfach? Salopp gesagt: Je weniger Monopolspruch, desto leichter müsste das doch sein. Das ist zunächst zuzugeben und es gibt auch Arbeiten, die die Pluralität des Rationalitätsfeldes dahin gehend nützen wollen.<sup>71</sup> Die Strategie scheint freilich in eins zu setzen, was besser auseinander gehalten wird. Es gibt einen Unterschied zwischen *Begründung* einerseits und *Interpretationshintergrund* andererseits. Dass eine betonte Pluralität im Moment den Interpretationshintergrund abgibt, dürfte nicht zu bestreiten sein. Daraus folgt aber noch nicht, dass das Verhältnis von theologischen und nichttheologischen Perspektiven auf dieser Basis streitfrei zu stellen ist. Wir hätten es gleichsam mit dem umgekehrten Fall von Schleiermachers Wissenschaftssystematik zu tun. Bei ihm folgt das harmonische Miteinander der Wissenschaften aus einer Idee des höchsten Wissens mit bestimmten Eigenschaften. Hier nun liefere das Argument über die Pluralität des Rationalitätsfeldes. Nicht nur, dass man sich von einer Tendenz abhängig macht – statt sich vor ihr zu explizieren, was aber doch etwas Anderes ist: Es wäre vorgängig sicher gestellt, was sich doch je und je in der Durchführung theologischer Arbeit erst zeigen kann. An Hand nur eines Stichwortes gesagt: Die kreuzestheologische Brechung, der zu Folge Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hat, wäre dann schon vorgängig streitfrei gestellt und ineins damit harmlos gemacht. Deshalb ist Hansjürgen Verweyen Recht zu geben, wenn er von einer derartigen Besetzung des Themas der pluralen Rationalitätsfelder abrät,<sup>72</sup> auch dann, wenn man an sein eigenes Programm meint Rückfragen stellen zu müssen.<sup>73</sup> Denn die Erinnerung daran, dass die großen Konzeptionen von ›der‹ Wahrheit und ›der‹ Vernunft theologisch von erheblichen

chem Belang sind, ist wahr. Sie ginge unter, wenn die Theologie es sich im Getümmel regionaler Plausibilitäten bequem machen würde. Was ich hier für so dringend erinnerungswürdig halte, soll in den abschließenden vier Thesen umrissen werden.

9. *Wahrheit als Gott und Dämon.* Es ist nicht verwunderlich, dass die Theologie über Jahrhunderte hinweg Konzeptionen als Gesprächspartner suchte, die anzugeben versuchten, was ›die‹ Wahrheit bzw. ›die‹ Vernunft ist, einfach weil die Theologie sich selbst einer Wahrheit verpflichtet weiß, von der sie behauptet, dass sie nicht dualistisch oder gar plural aufzuteilen ist und dass Gott, der Vater Jesu Christi letztlich alles in Allem sein wird. Eine gerade modische Rede von Pluralität und auf theologischer Seite eine überdehnte trinitarische Rhetorik dürfen darüber nicht hinweg täuschen: Das erste Gebot, das *Schema-Israël*, Jesu Abba-Ruf, Pauli Rede von der endzeitlichen Einzigkeit Gottes in 2. Kor 15 usw.: Hier ist in der Tat eine starke Zentralperspektive vorhanden, wenn die Zwischentöne und Brechungen der biblischen Logik auch oft geflüssentlich übersehen wurden. Und so ist es verständlich, dass die Theologie den Dialog mit dem suchte und sucht, was man rationale Theologie, Logos-Lehre, theoretischen Monotheismus, kurz, den Gott der Philosophen nannte. Dass es richtig war, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen zu *identifizieren*, ist damit ausdrücklich nicht behauptet.<sup>74</sup> Vielmehr beginnen die Probleme hier erst. Die Nachteile einer Gotteslehre, die den Gott der Metaphysik mit dem Vater Jesu Christi gleich setzt, sind weithin bekannt und müssen hier nicht diskutiert werden: Es geht im Wesentlichen um die weitgehende Funktionslosigkeit der Trinitätslehre und um eine Eigenchaftslehre, die nicht soteriologisch qualifiziert ist.<sup>75</sup> Auch wenn die

130; Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, hg. von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner, Frankfurt/M. 1996.

<sup>71</sup> In diese Richtung argumentiert Wolfgang Schürger: *Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen*, Stuttgart 2002.

<sup>72</sup> Hansjürgen Verweyen: *Theologie im Zeitalter der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

<sup>73</sup> Rückfragen sind skizziert bei Martin Hailer: *Theologische Apologetik und die altkirchlichen Apologeten. Bemerkungen zu (k)einem Gespräch*, im Druck, Exkurs in Abschnitt 2b.

<sup>74</sup> »FEU Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des savants.« Das ist der Beginn des berühmten Pascal'schen Mémorial, das nach seinem Tode zufällig eingeklebt in einem seiner Kleidungsstücke gefunden wurde, so dass man vermuten darf, er habe es als Motto immer bei sich getragen: *Œuvres Complètes*, hg. von Jacques Chevalier, Paris 1954, 554.

<sup>75</sup> Auf letzteres hat Wolf Krötke nachdrücklich aufmerksam gemacht: *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von »Gottes Eigenschaften«*, Tübingen 2001, bes. 34–120;

evangelische Theologie gelernt haben sollte, dass die Nachteile dieser Identifikation vermieden werden sollten und dass eine christliche Gotteslehre nicht anders als trinitarisch entworfen werden kann,<sup>76</sup> so bleibt der Gott der Philosophen doch ein erstaunlich persistentes Gegenüber. Insbesondere überlebt er rasche Tot-Erklärungen, zumal die, für die man Friedrich Nietzsches Erzählung vom Tollen Menschen immer gehalten hat, die es aber nie war.<sup>77</sup> Es überlebte, kurz gesagt, die Rede von der Zentralperspektive: Die Wahrheit kann nur eine sein, sie ist ein Abbild der Realität, sie gilt zu aller Zeit, sie ist der methodisch entsprechend gerüsteten Suche zugänglich. Metaphysische Grundannahmen sind nicht einfach dadurch verschwunden, dass man sie negiert. Viel zu selbstverständlich ist das geworden, was seit dem Beginn des antiken philosophischen Monotheismus gilt: der Satz vom Widerspruch, das Prinzip der Identität, die Vorstellung von Wahrheit als Präsenz des Seienden. Kurz, jedes Denken, das den Anspruch theoretischer Nachvollziehbarkeit erhebt, bewegt sich in den Bahnen der metaphysischen Vorannahmen und damit im Rahmen der Epiphanie des griechischen Gottes. Auch wer die großen Theorien der Metaphysiker nicht mehr nachvollziehen kann, arbeitet doch, sofern er im eben angerissenen Sinne Wahrheitsansprüche erhebt, noch in deren Konsequenzbereich. Auch wer nicht in ihrem Sinne denkt, lebt doch in einer Welt, die durch Naturwissenschaft und Technik zutiefst geprägt ist, welche ihrerseits

---

Bemerkungen und Analysen dazu auch bei M. Hailer: *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen im Druck, 4. Kap., Abschnitt I 3.

<sup>76</sup> Diese Einsicht scheint sich quer durch alle ›Schulen‹ und ›Lager‹ durchgesetzt zu haben. Es liegt nicht allein an dieser – durchaus beeindruckenden – Wolke der Zeugen, dass die Trinitäts- und Pneumatologie-kritischen Äußerungen von Hans Graß problematisch sind, vgl.: *Christliche Glaubenslehre II*, Stuttgart u.a. 1974, 73ff.

<sup>77</sup> Friedrich Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft* 125 = *Kritische Studienausgabe* 3, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 2. Auflage 1988, 480–482. Es sind die *Umstehenden* des Tollen Menschen, die nicht an Gott glauben und bei denen die Gottsuche des Protagonisten »grosses Gelächter« (480) erzeugt. Die Szene hat also die Logik, einer inkonsequenten Gottvergessenheit die Rechnung dessen zu präsentieren, was sie verlieren würde, machte sie mit ihrer Parole vom Tode Gottes Ernst: Dann wäre die Erde von der Sonne losgekettet und der Horizont weggewischt (481), also die basalen Orientierungen des ganz normalen Lebens verloren. Der Tolle Mensch ist damit konsequenter als die, die meinen, sich von Gott lossagen zu können aber die Epiphänomene unverstellt weiter zu haben. Es nimmt nicht Wunder, dass er sich gegen Ende der Szene als ein zu früh Gekommener empfindet (ebd.).

auf den Prinzipien der klassischen Physik aufrufen. Dann aber gilt: »Der Gott der Metaphysik ist genau in den Grenzen wahr, in denen die klassische Atomphysik wahr ist.«<sup>78</sup> Es gibt einen Plausibilitätsspielraum, der auch durch die Absage an metaphysische Konzepte nicht einfach verschwunden ist, weil er den Bereich der alltäglichen Wirklichkeit in unserer Zivilisation zutiefst bestimmt. Diesen Plausibilitätsspielraum sollte man nicht durch eine rasche Rede vom Pluralismus leugnen. Viel eher ist es angebracht, sich seiner antiken Wurzeln zu erinnern, nach denen das Schauen der Wahrheit ein Schauen der Gottheit ist. Der Vollzug der Rede der *aletheia* ist in Parmenides' Lehrgedicht eine Epiphanie. Eine solche wird man durch Beschluss nicht einfach los und die Erinnerung daran, dass die Wahrheit griechisch eine Gottheit ist, ist mehr als eine gelehrte Erinnerung. Max Weber wusste, was er sagte, als er bekannte, die Wissenschaft sei nicht etwas, was er aus freien Stücken gewählt hatte, sondern sein – Dämon.<sup>79</sup>

10. *Familienstreit – Familienähnlichkeit?* Wenn das so ist, dann kann es eine schieflich-friedliche Trennung verschiedener universitärer Disziplinen oder Binnensprachen aus theologischer Warte nicht geben. Genauer: Es kann sie nicht *nur* geben. Aus dem, was über die Konstitution der Theologie aus ihrem eigenen Gegenstand gesagt wurde, ergibt sich ihre selbstbewusste Behauptung, dass es einen Bereich ihrer eigenen Sachlichkeit gibt, der durch eine Addition von Außenperspektiven nicht adäquat dargestellt werden kann. In präzise diesem Sinn behauptet sie, ein Dialekt zu sein, der durch andere nicht ersetzbar ist. Sie stellt Orientierungswissen zur Verfügung, das sonst niemand produzieren kann. Dabei allein kann es freilich nicht bleiben. Ein Terminus von Ludwig Wittgenstein hat, obschon er Richtiges sagt, auf eine falsche Fährte ge-

---

<sup>78</sup> Georg Picht: *Glauben und Wissen. Vorlesungen und Schriften*, hg. von C. Eisenbart in Zusammenarbeit mit E. Rudolph, Stuttgart 2. Auflage 1994, 177.

<sup>79</sup> Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 5. Auflage 1967, 37; vgl. Volker Krech und Gerhard Wagner, *Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion*, in: *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, hg. von Gerhard Wagner und Heinz Zipprian, Frankfurt/M. 1994, 755–778; Friedrich H. Tenbruck, *Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis*, ebd. 367–389, hier 373.

führt: Es ist der vom Sprachspiel und von der Familienähnlichkeit unter Sprachspielen: »Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.«<sup>80</sup> Es ist schon so, dass die Theologie als Sprachspiel einer Lebensform darstellbar ist, ihrer Eigenlogik vertrauen kann und nach Gemeinsamkeiten und Differenzen an den Rändern ihrer Eigenlogik sucht. Das ist sogar unaufgebbar und sicherlich ein großer Teil des Tagesgeschäfts. Gleichwohl aber kann die Theologie nicht anders, als sich als fortwährend kritischer Gesprächspartner dieser Wissenschaften zu präsentieren.

11. *Offenbarung als Ursprung aller Kritik.* Diese, wenn man so will, Konkurrenz zwischen zwei Göttern ist der bleibende gute Grund für die Behauptung, dass zwischen dem Logos, der die klassische Metaphysik und die neuzeitliche Wissenschaft prägt und dem, den die Christen als den Sohn Gottes bekennen, ein einstweilen unlösbarer Konflikt besteht.<sup>81</sup> Es kommt nun darauf an, diese Konfliktstellung nicht nur markig zu behaupten, wie das bisweilen mit Sinn für Effekt geschehen mag. Es müssten sich Konkretionen angeben lassen, in denen diese Konfliktstellung ausgetragen wird. Ich deute nur noch an, wo m.E. das Hauptfeld dafür ist: Es handelt sich um das Phänomen der *Zeit*. Der Auslegungshorizont der so genannten Wirklichkeitswissenschaften ist die Jetztzeit. Sie arbeiten so, dass ihre Phänomene als Evidenz des jetzt Wirklichen erscheinen bzw. dessen, was auf einem linear gedachten Zeitstrahl wirklich war bzw. wirklich sein wird. Mit diesem Bezug auf Gegenwart – einschließlich der Vergangenheit, die einmal Gegenwart war bzw. der Zukunft, die es wird – sind sie eine Abschattung der klassischen Metaphysik, die Ewigkeit als statische Ewigkeit dachte, gleichsam als ewigen

<sup>80</sup> Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, 225–581, hier 246 (§ 19). Vgl. bes. §§ 7.11.19.21.23.29f.53.96 zum Begriff »Sprachspiel« sowie die §§ 66.67.69.72.75.83 zum Begriff »Familienähnlichkeit«. Aus der uferlosen Sekundärliteratur dazu sei hingewiesen auf Merrill B. und Jaakko Hintikka: Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt/M. 1990, 226–306; Joachim Schulte: Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989, 130–173.

<sup>81</sup> Deshalb erzählt das Johannesevangelium auch eine Konfliktgeschichte zwischen dem göttlichen Logos und seinem Kosmos (vgl. Joh 1,11), die weder in platonischen noch in stoischen Traditionen denkbar wäre.

Augenblick, der parallel zur stetig verfließenden Zeit liegt. Die Theologie nun behauptet, dass das in der und für die Zeit Entscheidende nicht in solchen Konstellationen von Gegenwart ausgesagt werden kann. Sie empfängt, wie Christian Link schreibt, »das Maß ihrer Wahrheit aus dem Vorgriff auf das Ende der Zeit und dessen verborgener Präsenz in der Zeit.«<sup>82</sup> »Das ›Herz‹ der Wahrheit ist nicht die Gegenwart, so daß Gottes Gottheit in der zeitlichen Manifestation eines ewig gegenwärtigen Seins (...) *sichtbar* in Erscheinung treten könnte. Sie hat ihre Mitte in jener Zukunft, die als ›Finger Gottes‹ (vgl. Lk 11,20) in die Gegenwart hineinragt und Gott als den *Unsichtbaren* erweist.«<sup>83</sup> Dem entsprechend starrt die Theologie nicht wie das Kaninchen auf die Schlange neuer Forschungsergebnisse, die ihr kosmologisch, evolutionstheoretisch, neurobiologisch oder sonstwie das Wasser abgraben wollen, sondern sucht die Welt am Leitfaden der Heiligen Schrift als einen Ort sichtbar zu machen, den Gott mit seiner Gegenwart würdigt und Momente des Vorscheins seiner Zukunft setzt, der wir – entgegen einer weit verbreiteten Ansicht – den Rücken zugewandt haben.<sup>84</sup> Beim Reli-

<sup>82</sup> C. Link, In welchem Sinne (Anm. 57), 50.

<sup>83</sup> Ebd. 51. Zur damit angesprochenen Zumutung, Gott nicht allein in räumlicher sondern bevorzugt in zeitlicher Metaphorik zu denken vgl. James Barr: Biblical Words for Time, London 1962; Dietrich Ritschl: Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ, New York/London 1967; ders.: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 2. Auflage 1988, 45ff.286ff; ders.: Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, ÖR 49 (2000), 149–160; ders. / Hugh O. Jones, »Story« als Rohmaterial der Theologie, München 1976. Auf anderen Wegen, vornehmlich im Rahmen einer richtungsweisenden Wiederentdeckung der futurischen Eschatologie hat Jürgen Moltmann dies Thema angestoßen, vgl. Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 12. Auflage 1985. Aus der jüngeren Diskussion vgl. Christian Link: Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien, Neukirchen-Vluyn 1997, 91–119; Wolfgang Schoberth: Leere Zeit – Erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott, in: Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag, hg. von Jürgen Roloff und Hans G. Ulrich, Stuttgart 1994, 124–141; Martin Hailer: Ungleichzeitigkeit in der Ökumene. Terrainerkundungen zu einem hermeneutischen Problem, ÖR 49 (2000), 175–190.

<sup>84</sup> Das ist die Logik von Walter Benjamins genialem Stück über den Engel der Geschichte, vgl.: Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften I.2, Frankfurt/M. 1980, 691–704, hier 697f. Dazu hilfreich ist Gerhard Kaiser: Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische

gionsphilosophen Georg Picht heißt das: »Die Offenbarung ist der Ursprung aller Kritik, denn sie ruft den Menschen in allen seinen Möglichkeiten vor das Gericht. Deshalb ist Offenbarung die Bedingung der Möglichkeit für alle Formen kritischen Bewußtseins, mag sich das kritische Bewußtsein dieser radikalsten Konsequenz der Selbsterkenntnis menschlicher Vernunft auch noch so sehr widersetzen.«<sup>85</sup>

12. *Und der universitäre Ort?* In diesem Sinne versteht *die Theologie* Offenbarung als Grund aller Kritik. Ihre genuine Aufgabe an der Universität ist es also, Genese und Möglichkeit solcher Kritik offen zu halten. Sie weiß, dass andere Disziplinen diese Perspektive nicht als ihre eigene abbilden können. Es ist die theologische Behauptung, dass andere Disziplinen an sich selber Schaden nehmen, wenn sie sich nicht im Gespräch mit dieser Form der Kritik befinden. Das ist nicht vorab in einem Wissenschaftssystem so fest zu legen, wohl aber durch die alltägliche Arbeit deutlich zu machen. Einem interdisziplinären Gespräch, das das gar nicht mehr zu sehen vermag, wäre im Wortsinn nicht mehr zu helfen.

\*\*\*

Vortragsfassungen wurden im systematisch-theologischen Oberseminar an der Universität Bayreuth am 12.2.2005 und beim Konvent der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Wissenschaft der Evang.-Luth. Kirche in Bayern am 4.3.2005 gehalten. Ich danke Prof. Dr. Erich Nestler für hilfreiche Korrekturen und Rückfragen.

---

Thesen«, in: Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen, hg. von Peter Bulthaup, Frankfurt/M. 1975, 43–76.

<sup>85</sup> G. Picht, Glauben und Wissen (Anm. 78), 260.