



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN



# TRANSFORMING THEOLOGY

Welche Theologie hat Zukunft?



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2023 | 6:2

# **TRANSFORMING THEOLOGY**

Welche Theologie hat Zukunft?

## Editorial Board

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ  
Katholisch-Theologische Fakultät



## Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)  
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)  
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)  
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)  
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)  
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)  
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)  
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)  
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)  
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)  
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Modena)  
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)  
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)  
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)  
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)  
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)  
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)  
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)  
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)  
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

### Issue Editors

Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Wolfgang Weirer

### Contributors

Nava Ebrahimi (Graz)  
Stefan Gärtner (Tilburg)  
Sabine Pemsel-Maier (Freiburg i. Br.)  
Ulrike Sallandt (Heidelberg)  
Marcel Sarot (Tilburg)  
Gemma Serrano (Paris)  
Roman A. Siebenrock (Innsbruck)  
Mario Steinwender (Rom)  
Andreas Telser (Wien)  
Johannes Thüne (Kassel)

### Cover image

Claudio Parmiggiani, Untitled, 1975, Plaster, bird nest,  
9 7/8 x 11 7/8 x 7 7/8 in (25 x 30 x 20 cm).  
Courtesy the artist and Bortolami, New York.

DOI: 10.25364/17.6:2023.2.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.  
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



Editorial	Christian Feichtinger, Isabella Guanzini und Wolfgang Weirer <b>Editorial</b> <i>Editorial</i>	7
Open Space	Nava Ebrahimi <b>Wozu Theologie?</b> Vortrag am 16. Juni 2023 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz	13
Items	Roman A. Siebenrock <b>Theologie als Wissenschaft – in Kirche und Gesellschaft</b> Thesen mit Erläuterungen	20
	Sabine Pemsel-Maier <b>Ökumene als Dach der Theologien</b> Ein Vorschlag zur Stärkung ihrer Pluralitätsfähigkeit	37
	Stefan Gärtner und Marcel Sarot <b>Sind die Würfel schon gefallen?</b> Zur prekären Gegenwart und Zukunft der niederländischen (katholischen) Theologie	56
	Mario Steinwender <b>Was ist das – die Theologie? τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία</b> Versuch einer Annäherung durch ein theologisches Innen und ein philosophisches Außen	76

	Johannes Thüne	97
	„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ (Karl Rahner) Konsequenzen für die Theologie(n) der Zukunft	
	Ulrike Sallandt	123
	Grundriss (m)einer Theologie des Verlassens Philosophische Überlegungen zur theologischen Bedeutung kultureller Räume	
	Gemma Serrano	143
	Exil inmitten von Ruinen Theologische Übungen	
	Andreas Telser	159
	Zwischen <i>Misfit</i> und <i>plant turn</i> Theologie in unbekanntem Terrain	
Call for Papers	Call for Papers – LIMINA 7:2 (Herbst 2024) Spiritualitäten Call for Papers – LIMINA 7:2 (Autumn 2024) Spiritualities	180
	Imprint	186

# Editorial

## Transforming Theology. Welche Theologie hat Zukunft?



Ist die Theologie noch in der Lage, „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Habermas) zu bewahren und für die heutige und zukünftige Zeit neu reflexiv fruchtbar zu machen? Mit dieser Frage schließt das Editorial der vorangegangenen Ausgabe von [LIMINA](#) und sie soll zugleich am Anfang dieser Ausgabe stehen: Auf unseren Call zum Thema „Theologie(n) der Zukunft“ erhielten wir so viele Rückmeldungen, dass sich beide Ausgaben des Jahres 2023 der Reflexion dieser Fragestellung widmen. Neun weitere Beiträge stellen sich der Aufgabe, Visionen und Wege zu entwickeln, wie Theologie unter gegenwärtigen und zukünftigen Bedingungen (neu) zu denken ist. Sie zeigen, dass der theologische Diskurs noch immer über bedeutsame reflexive und symbolische Ressourcen zur Wahrnehmung und Erforschung der Komplexität der Gegenwart und ihrer Ambivalenzen verfügt, und machen zugleich die Bereitschaft sichtbar, das eigene theologische Denken und Handeln einer kritischen Revision zu unterziehen.

Der Titel dieser Ausgabe verweist dabei auf die gleichnamige Tagung, die am 22. Juni 2023 anlässlich der zehnten Ausgabe von [LIMINA](#) an der Universität Graz stattfand und die diskursive Mitte zwischen den beiden Ausgaben bildet. Die Beiträge und Debatten dieser Tagung machten einerseits die ungebrochene Strahlkraft des biblischen und christlichen Erbes deutlich und zeigten dessen große existenzielle Bedeutsamkeit. Andererseits ließen sie auch Spannungen zwischen Theologieverständnis und wissenschaftlichen, theologischen, gesellschaftlichen oder kirchlichen Normen spürbar werden. Theologie bewegt sich in unterschiedlichen Kontexten mit deren je eigenen Maßstäben: Wissenschaft und Universität, Kirche und Gesellschaft. Sie strebt an, deren Erwartungen und Regulativen zu genügen und entsprechend zu lehren, zu forschen und zu kommunizieren. Zugleich

steht sie vor der Herausforderung, über diese Erwartungen und Regulative hinauszudenken und dabei ihre existenzielle Bedeutsamkeit nicht zu verlieren. Sie will und muss sich rückbinden an allgemein menschliche Erfahrungen und an ihren eigenen spirituellen Charakter.

In der *Open Section* findet sich zu Beginn ein ganz besonderer Beitrag dieser zweiten Ausgabe von LIMINA zum Thema „Theologie(n) der Zukunft“: In der Eröffnung der oben apostrophierten Tagung stellte die in Teheran geborene und in Deutschland aufgewachsene Schriftstellerin *Nava Ebrahimi* in einem geschliffenen Statement mit dem Titel „Wozu Theologie?“ ihre Außensicht auf Theologie vor. Diesen Text wollen wir Ihnen als Leser:in von LIMINA auf keinen Fall vorenthalten, und er soll diese zweite Ausgabe quasi programmatisch eröffnen.

Sowohl die Tagung wie auch die folgenden Beiträge zeigen erneut, dass die Theologie gewillt ist, sich beständig selbst in Frage zu stellen und ihre Aufgabe für Mensch, Gesellschaft und Kirche immer wieder neu zu verstehen und wahrzunehmen. Die im engeren Sinn wissenschaftlichen Beiträge dieser zweiten Ausgabe werden mit dem sehr grundsätzlich angelegten Beitrag von *Roman A. Siebenrock*, „Theologie als Wissenschaft – in Kirche und Gesellschaft. Thesen mit Erläuterungen“ eingeleitet. Auf der Basis einer klassischen Auffassung von Theologie als Glaubenswissenschaft plädiert der Autor für ein Verhältnis von Theologie und Bildungsreligion, das sowohl ein Lernen *in*, *von* als auch *über* Religion zu integrieren vermag.

Zwei Beiträge thematisieren und kontextualisieren die Konfessionalität von Theologie(n): *Sabine Pemsel-Maier* setzt sich mit der Entwicklung auseinander, dass konfessionell betriebene Theologie an staatlichen Universitäten von verschiedenen Seiten unter Legitimationsdruck gerät. Eine Antwort darauf sieht sie darin, im Sinne einer notwendigen Pluralitätsfähigkeit „Ökumene als Dach der Theologien“ zu verstehen und somit zunächst auf das verbindend Christliche zu fokussieren, ohne konfessionelle Differenzen aus dem Blick zu verlieren. Vor dem Hintergrund ähnlicher Entwicklungen in den Niederlanden stellen *Stefan Gärtner* und *Marcel Sarot* hingegen Überlegungen vor, die das Verhältnis von konfessioneller Theologie einerseits und Religionswissenschaften andererseits neu strukturieren und für eine intensive Kooperation der beiden Wissenschaftsdisziplinen argumentieren.

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie reflektiert *Mario Steinwender* in seinem Beitrag „Was ist das – die Theologie? τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία. Versuch einer Annäherung durch ein theologisches Innen und ein philosophisches Außen“. Dabei weist er auf die zunehmende Entfremdung zwi-

schen Theologie und „Welt“ sowie auf eine verlorengegangene Selbstverständlichkeit von Theologie als akademischer Disziplin hin und nimmt eine existentielle Sichtweise auf Theologie ein. *Johannes Thüne* wiederum stellt in Anlehnung an das Diktum von Karl Rahner, „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein oder er wird nicht mehr sein“ und in der Tradition von Dorothee Sölle Thesen für eine mystik- und erfahrungsbezogene Theologie der Zukunft vor.

*Ulrike Sallandt* rückt in ihrem Text zu einer „Theologie des Verlassens“ die Dimension des Raumes schöpfungstheologisch in den Fokus: Sie plädiert dafür, vor dem Hintergrund aller kulturellen Transformationsprozesse theologisches Sprechen „räumlich zu entgrenzen“. Die Raum-Metapher dient auch *Gemma Serrano* als Rahmen für ihren Beitrag. Sie sieht Theologie allerdings inmitten von „kulturellen Ruinen“, im Sinne von sich auflösenden Räumen. Die Herausforderung für die Theologie sei es daher, „inmitten von Ruinen zu wohnen“ und dort einen Dienst für ein Christentum in der Diaspora zu leisten.

Last but not least zeigt *Andreas Telsler* auf, dass Theolog:innen sich selbst in der Gesellschaft als *misfits*, d. h. als Außenseiterfiguren, wahrnehmen, und diskutiert Beispiele für Theologie(n) der Zukunft, die ihren Blick auf jene Phänomene und Diskurse richten, die sich außerhalb des Mainstreams ereignen.

Die Issue Editors dieser Ausgabe und das Editorial Board von [LIMINA](#) wünschen Ihnen wie immer eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre der Beiträge!

*Christian Feichtinger / Isabella Guanzini / Wolfgang Weirer*  
Issue Editors, im Namen des gesamten Herausgeberteams

# Editorial

## Transforming Theology. What theology has a future?



Can theology retain “an awareness of what is missing” (Habermas) and offer its reflexive ability today and in future? This was the closing question we left you with at the end of our last issue, and it is the starting point for this issue of **LIMINA**. The response to our call for papers under the title “Future(s) of Theology” was so numerous that we have decided to dedicate both issues of 2023 to this topic. Here you find a further nine articles that took up the mantle of (re)thinking theology in the face of current and future realities, proposing new ideas and approaches as we look at and to theology in the future. What emerges from these contributions is that theological discourse still offers important reflexive and symbolic resources for how we experience and explore present complexities and ambivalences. At the same time, they also demonstrate the willingness to critically reflect on one’s own theological thinking and acting.

This issue is the namesake to our conference celebrating the tenth issue of **LIMINA** at the University of Graz on 22 June, and which also served as a discursive bridge between this year’s spring and autumn publications. On the one hand, the conference highlighted the unabating radiance of the Bible’s and Christian message and its fundamentally existential importance. On the other hand, the talks and discussions also revealed tensions between our definition of theology and expectations of scientific, theological, societal and ecclesiastical norms. Theology exists and moves within different contexts and their respective and particular standards: academia and university, church and society. It strives to teach, research and communicate in ways that meet these expectations and regulations. Yet, at the same time, it is called upon to think beyond these expectations and regulations in order to not lose (sight of) its existential importance. Theology both wants

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

and needs to (re)root itself in the universal human experience and its own spirituality.

This issue of *LIMINA* on the topic of “Future(s) of Theology” opens with a very special text in our *Open Section*: Born in Teheran and raised in Germany, the writer *Nava Ebrahimi* delivered a poignant perspective on theology from an external viewpoint under the title “Why Theology” at the launch of the aforementioned conference. We believe that her observations will also resonate with or inspire our readers. It, thus, also very thoughtfully launches us into our second issue on this topic.

The conference as well as the following articles demonstrate once more that theology does not shy away from continuously questioning itself, to re-examine and re-define its role for and within humanity, society and the church. Our series of more specifically scientific contributions starts with *Roman A. Siebenrock*’s back-to-the-basis article “Theology as science – in Church and society. Theories and explanations”. Based on a traditional understanding of theology as a science of faith, he advocates for a relationship between theology and educational religion that enables learning *through, from and about* religion.

Two articles address and contextualise the denominational character of theology/theologies: *Sabine Pemsel-Maier* shines a light on the various pressures denominationally practiced theology at state universities faces to legitimise itself. In response, she proposes to position “ecumenism as an umbrella of theologies” to create the necessary space for plurality and to emphasise the unifying aspects of Christianity while also taking denominational differences into account. *Stefan Gärtner* and *Marcel Sarot* observe similar shifts in the Netherlands and offer different approaches in restructuring the relationship between denominational theology and religious studies and building strong collaborations between the two disciplines.

*Mario Steinwender* reflects on the intersection between philosophy and theology in his article “What is it – theology? τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία. Finding answers from the philosophical outside looking theologically inwards”. He points to an increased distancing between theology and the “world” and the increasingly unstable position of theology as an academic discipline, and looks at theology from an existential point of view. In turn, *Johannes Thüne* presents hypotheses of a future theology based in mysticism and experience following Karl Rahner’s dictum “The devout Christian of the future will either be a ‘mystic’, one who has ‘experienced’ something, or he will cease to be anything at all” and Dorothee Sölle’s works.

*Ulrike Sallandt* investigates the theological dimension of spatiality in her article “Outlines of a/my theology of reliance”: She argues for “spatially delimiting” theological thinking and speaking in light of cultural processes of transformation. *Gemma Serrano* also uses space as a metaphor and context within which she places theology: amidst “cultural ruins” as dis-integrating structures. She calls onto theology to “live amidst ruins” and to devote itself to the service of a Christian diaspora.

Last but not least, *Andreas Telsler* speaks to the experience of theologians who increasingly see themselves as *misfits*, i. e. as outsiders, in society and presents examples of theological future(s) that give space and attention to phenomena that occur outside the mainstream.

We – the editors and the whole editorial team – hope you find the articles in this issue of [LIMINA](#) to be interesting and enriching, and an inspiring resource for you.

*Christian Feichtinger / Isabella Guanzini / Wolfgang Weirer*  
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Nava Ebrahimi

# Wozu Theologie?

Vortrag am 16. Juni 2023 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz

Herr Professor Ebenbauer und sein Team haben mich dazu eingeladen, heute hier diesen Auftakt zu gestalten, was mich sehr freut und ehrt. Ich nehme jeden Auftrag sehr ernst, aber besonders diesem bin ich mit großem Respekt begegnet.

Sie sind allesamt ausgewiesene Expert:innen der Theologie im Allgemeinen und eines Teilgebietes im Speziellen. Ich hingegen habe gerade so mein Studium der Volkswirtschaftslehre geschafft und bin Schriftstellerin, das heißt, ich kenne mich auf keinem Fachgebiet wirklich aus. Dann stamme ich auch noch aus einer muslimischen, schiitischen, aber nicht praktizierenden Familie. Also wirklich gar nichts praktizierenden Familie – keine Gebete, kein Ramadan, nichts. Das einzige iranische Fest, das wir feiern, wenn es in den Kalender passt, ist Nowruz, also ein vorislamisches. Meine Großmutter vergaß zwar nie, *inshallah* dazuzusagen, wenn sie eine Aussage über ein zukünftiges Ereignis traf, aber das war es schon. Mein Vater war Kommunist, hatte also mit Religion nichts am Hut. Meine Mutter verehrte den Schah und nimmt dem Islam bis heute übel, dass eine sogenannte Islamische Revolution die Monarchie zu Fall brachte. Ich besuchte nie so etwas wie islamischen Religionsunterricht, dafür als einzige Nichtkatholikin eine katholische Grundschule in Köln und später ein protestantisches Gymnasium im Westerwald. Ansonsten kann ich nur noch in die Waagschale werfen, dass ich sehr gerne den Podcast *Unter Pfarrerstöchern* höre, allerdings bin ich beim Übergang von Mose zu Josua wegen dramaturgischer Schwächen des Skriptes fast abgesprungen.

Viel mehr kann ich nicht bieten. Ich kann auch nur erahnen, wie viel Konfliktstoff die Beziehung zwischen der Theologie als Wissenschaft und den Kirchen birgt. Mich als Außenstehende irritiert es bereits, dass das Theo-

logiestudium an einer staatlichen Hochschule auf einen Beruf vorbereitet, von dem Frauen ausgeschlossen sind .

Bei all meiner Lückenhaftigkeit: Sie haben wohl nicht ohne guten Grund mich eingeladen und so möchte ich Ihnen einige Gedanken aus meiner Warte liefern.

Anfang Mai durfte ich die Grazer Vorlesung zur Kunst des Schreibens im Literaturhaus halten. Auch diesen Auftrag nahm ich sehr ernst und zum Anlass, herauszufinden, was mich zum Schreiben drängt, was ich ausdrücken und mitteilen möchte, wie ich zu meinen Figuren und Geschichten komme – oder sie zu mir. So Dinge sagen wir Schriftsteller:innen oft: dass wir heimgesucht werden, dass Charaktere, die wir selbst erschaffen haben, ein Eigenleben entwickeln, dass wir uns vom Text forttragen lassen, dass wir aus Quellen schöpfen, von deren Existenz wir nichts wussten. Ich habe diese Erfahrungen beim Schreiben schon früh gemacht: dass ich mich immer wieder selbst erstaune, und ich habe das immer unhinterfragt als spirituell empfunden: als selbstvergessenes Streben und Suchen *nach*, als Ringen und Bemühen *um*. Wonach? Worum?

Wenn ich schreibe, treiben mich zwei Gedankenspiele an. Erstens: Was wäre gewesen, wenn? Was wäre zum Beispiel gewesen, wenn meine Eltern ihre Heimat nicht verlassen hätten, als ich zwei Jahre alt war, wer wäre ich geworden, wenn ich in Iran aufgewachsen wäre? Also in einer Islamischen Republik, einem inzwischen offenen Terrorregime? Gehörte ich zu jenen mutigen Frauen, die auf die Straße gehen und ihr Leben riskieren? Hinter dieser Frage, hinter allem Hadern mit der Kontingenz steht, glaube ich, letztlich die Suche nach so etwas wie einem Ich, dem innersten Kern des Ichs, einer unveränderlichen, von äußeren Einflüssen unabhängigen Essenz meiner Persönlichkeit.

Wer bin ich hier geworden, wer wäre ich dort geworden, wer bin ich eigentlich? Gibt es dieses „Eigentlich“ überhaupt? Vermutlich liegen diese Fragen näher oder vermutlich sind sie einfach nur offensichtlicher, wenn man die Erfahrung des Exils gemacht hat bzw. von den Eltern ins Exil mitgenommen wurde. Die Essayistin Asal Dardan bringt das in ihrem Buch *Betrachtungen einer Barbarin* so auf den Punkt:

„Man ist nicht mehr das, was man geworden ist.“

Da klafft eine Lücke. Diese Aussage können heute sicherlich viele Menschen nachempfinden, ob mit unmittelbarer Migrationsgeschichte oder nicht.

Ich bin, wie gesagt, alles andere als bibelfest, aber als ich diesen Satz las, musste ich gleich an die Antwort Gottes an Mose denken:

*„Ich werde sein, der ich sein werde.“*

Das wäre eine schöne Gewissheit und eine Biografie ganz ohne Lücke, aber wird sind halt nur Menschen, kein Gott, und deshalb, eben wegen dieser Lücken, schreibe ich wohl.

Das zweite Motiv, das mich zum Erfinden von Charakteren und Geschichten drängt, hängt mit dem ersten zusammen. Ich versetze mich beinahe zwanghaft in andere Menschen hinein. Wie weit kann ich dabei gehen? Es reizt mich, das zu erkunden. Kann ich die Welt zum Beispiel, wie ich es mir in meinem zweiten Roman angemaßt habe, glaubhaft aus der Sicht eines Kriegsveteranen schildern, der im Rollstuhl sitzt und unter den Spätfolgen von Giftgas leidet? Kann ich die Welt aus der Sicht eines gewaltbereiten Neonazis schildern? Oder schaffe ich es nur bis zum Kickl-FPÖ-Wähler? Wie weit reicht meine Empathie? Auch das dient letztlich der Ich-Bestimmung: Was kann mein Ich noch fassen, auf wen kann ich es ausdehnen – oder beinhaltet es womöglich all diese Entitäten, sind sie am Ende gar ein Teil von mir?

Ich schreibe intuitiv, nähere mich meinen Stoffen nie mit der Absicht, eine Botschaft zu verbreiten, ich bin generell keine große Theoretikerin, aber letztlich, so habe ich herausgefunden, sind es diese Fragen, die mich umtreiben und an den Schreibtisch bannen: Wer bin ich, wo fange ich an, wo höre ich auf, in welcher Beziehung stehe ich zu meinen Nächsten, zu meiner Umwelt? Und vor allem: Wie lebe ich als handelndes Subjekt mit diesem Verstricktsein? Wie gehe ich mit der Verantwortung und der Schuld um, die ich unvermeidbar auf mich lade? Die britische Autorin Rachel Cusk schreibt in ihrem Roman *Kudos*:

*„Es wäre eine interessante Vorstellung, dass der erzählerische Impuls nicht – wie gemeinhin angenommen – auf das Verlangen zurückgeht, Geschehnisse sinnhaft anzuordnen, sondern auf den Wunsch, jede Schuld zu vermeiden; mit anderen Worten, wir nutzen den erzählerischen Impuls strategisch, um uns von Verantwortung zu entlasten.“*

Das ist so etwas wie Rachel Cusks Quintessenz aus vielen Gesprächen mit anderen Menschen: Wir erschaffen Narrative und erzählen sie uns und allen anderen in Dauerschleife, damit wir am Ende unschuldig dastehen.

Das wäre mir zu einfach, doch auch ich beschäftige mich in meinen Romanen stark mit dem Thema Schuld und verarbeite dabei offen oder versteckt Autobiografisches. Wie Rachel Cusk glaube ich, dass wir vieles unternehmen, um am Ende gut vor uns selbst dazustehen. Und wenn uns das nur schwerlich gelingt, aus welchen Gründen auch immer, schrauben wir an unseren Narrativen herum.

These oder besser Frage: Vielleicht macht das Konzept des Narrativs gerade deshalb so Karriere, weil ethisches Handeln für jede einigermaßen wache Zeitgenossin unglaublich kompliziert geworden ist? Die Verstrickungen, und damit die Gelegenheiten, bei denen ich mich heute schuldig machen kann, waren noch nie so zahlreich und unüberschaubar wie jetzt: einmal im Supermarkt unachtsam gewesen und Schnittlauch aus Kenia gekauft, und schon zur weiteren Wasserverknappung in dem afrikanischen Land beigetragen, wieder Kleinbauern ein Stück Lebensgrundlage entzogen. Die Frage nach Schuld und Verantwortung, für unsere Mitmenschen und den Planeten insgesamt, hat durch Kapitalismus und Globalisierung eine Reichweite und ein Maß an Komplexität erreicht, dass sie für einen allein nicht mehr zu bewältigen ist, viele überfordert und nach ganz neuen Antworten, zumindest Denkansätzen verlangt.

Wenn die praktische Vernunft nicht mehr die Kraft habe, so Habermas,

*„in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten“,*

dann verfehle sie ihre Bestimmung. Das stellte Habermas 2007 in seinem Essay noch in Frage, wenn ich es richtig lese. Ob wir inzwischen klar attestieren können, dass die praktische Vernunft daran gescheitert ist? Wenn ich mir ansehe, was der Tod vieler Hundert Menschen, die vorgestern morgen vor der Küste Griechenlands ertrunken sind, auslöst, tendiere ich zu: Ja. Nämlich Worte der Betroffenheit, aber Handlungen der Abwehr. Wir wehren das Leid der Anderen ab, internieren es in Auffanglagern, bald noch vor den Toren Europas.

Wer ist eigentlich „Wir“? Wer ist die Gemeinschaft, mit der wir uns solidarisch fühlen, zu fühlen in der Lage sind? Die Nation als Solidargemeinschaft hat jedenfalls ausgedient, auch wenn manche den Nationalismus wieder aufwärmen wollen. Die Herausforderungen, die Probleme, vor denen wir stehen, haben sich entgrenzt, das Vertrauen in Staaten als Akteure schwindet. Diese Entgrenzung macht vielen Menschen Angst und viele orientie-

rungslos. Da tut sich – je nach Sichtweise – ein Abgrund auf, ein Vakuum, oder ein ganz neuer Spielraum, zum Beispiel für Formen des Glaubens, angedockt an Konfessionen, aber mit neuer Weite.

Ich habe, wie bereits erwähnt, als ‚Quasi-Muslimin‘ viel Zeit unter Katholikinnen und später Protestantinnen verbracht. Ich habe mich nicht explizit ausgeschlossen gefühlt, das nicht, aber ich nahm diese Gemeinschaft von außen als geschlossen wahr. Ich durfte mitmachen, dabei sein, aber es war klar, dass ich nicht dazugehörte. Ich sah vor allem, was mich von ihnen trennte. Mir schienen von außen alle, die dazugehörten, als absolut klar in ihrem Bekenntnis, über jeden Zweifel erhaben. Im konfessionellen Religionsunterricht, den ich freiwillig besuchte, diskutierten wir später in meiner Schullaufbahn gelegentlich strittige gesellschaftliche Themen – der Glaube an sich schien jedoch gesetzt.

Fast peinlicherweise muss ich zugeben, dass ich erst in jüngster Zeit durch besagten Podcast von Sabine Rückert und Johanna Haberer verstanden habe, wie sehr die Bibel bzw. die darin handelnden Figuren von der Erfahrung der Fremdheit, vom Zweifel und von inneren Widersprüchen geprägt sind. Wie unvollkommen und undurchsichtig selbst Gott darin bisweilen wirkt. Wie viel Ambivalenz und Ambiguität die Bibel nicht nur toleriert, sondern selbst hervorbringt. Angesichts des Bildes, das die Kirchen abgeben, das ich mir von der Kindheit an vom Christentum gemacht habe, überraschte mich das.

Die historische und geografische Einordnung vieler zum Beispiel alttestamentarischer Begebenheiten in dem Podcast löste in mir nicht aus, dass ich die Texte für überkommen hielt, im Gegenteil. Mir wurde – peinlicherweise – zum ersten Mal so richtig klar, dass die Bibel, dass die Chronisten jener Zeit existenzielle, menschliche Erfahrungen in Zeiten großer Umbrüche festhielten, deuteten, verarbeiteten. Das Historisieren führte in meinem Fall dazu, dass ich mich erstmals verbinden konnte mit der Bibel, dass ich den Wahrheitsgehalt und paradoxerweise die Relevanz für unser Heute erkennen konnte. Die Kontinuität und das Universelle zu sehen, eröffnete mir einen ganz neuen Zugang. Mein Verhältnis zu so etwas wie einem Glauben oder gar zu so etwas wie einem Gott kann ich Ihnen nun zwar immer noch nicht klar umreißen, das wird wohl ein ewiges Tasten bleiben, aber das ist die Weite, von der ich sprach, die auch sicherlich vielerorts, in vielen Gemeinden praktiziert wird, aber die ich so im großen Gesamtbild, das die Kirchen abgeben, nie wahrgenommen habe und noch nicht wahrnehme.

Am meisten überraschte mich, wie zentral das Moment der Fremdheit in

den biblischen Texten ist. Fremdheit gegenüber anderen, gegenüber sich selbst, gegenüber Gott. „Man ist nicht mehr das, was man geworden ist“, dieses Zitat von Asal Dardan, mit dem sie speziell die Erfahrung des Aufwachsens im Exil beschreibt, lässt sich vor diesem Hintergrund auf so viele Weisen deuten. Da ist jedenfalls eine Lücke zwischen dem, was man einmal war und zu was man sich daraus hätte entwickeln können, und dem, was man tatsächlich geworden ist. Da schwingt auch eine Ernüchterung, vielleicht sogar Enttäuschung darüber mit, was man geworden ist. Ich hoffe, meine Freundin Asal verzeiht mir, wenn ich diesen Satz in einen religiösen Kontext stelle und verbinde mit dem Bewusstsein von dem, was fehlt. Und davon, was wir sein könnten, wie unser Leben auf dem Planeten aussähe, wenn es nicht fehlte.

Ich glaube, sehr viele Menschen leben mit diesem Bewusstsein oder vielmehr mit dem diffusen Gefühl, dass etwas fehlt. Sehr konkret hingegen scheint bei vielen Menschen das Gefühl, dass sie das, was fehlt, für das Geld, das regelmäßig von ihrem Konto an die Kirche abfließt, nicht bekommen. Viele Menschen fühlen das so konkret, dass sie austreten.

Mir leuchtet ein, dass diese Entwicklung auch die Theologie unter Druck setzt. „Wer braucht heute Theologie, und wozu?“ lautet der Titel dieses Auftaktvortrages. Aufgrund meiner persönlichen Geschichte, meiner Profession und meiner späten Erkenntnisse dank des erwähnten Podcasts kann ich mich dieser Fragestellung zusammenfassend mit dieser Aussage nähern:

Wenn die Religionen, genauer die Kirchen, relevant bleiben wollen als Orientierungshilfe in ethischen Fragen und als Beistand an allen wichtigen Übergängen im Leben der Menschen, dann kann das vielleicht,

zum Beispiel,

so glaube ich,

gelingen, weil Theolog:innen ein stärkeres Bewusstsein für das Verbindende, zumindest für die drei großen Buchreligionen, schaffen, sodass etwa junge Menschen erkennen können, aus welchen zutiefst existenziell menschlichen Erfahrungen, Bedürfnissen und auch Notwendigkeiten heraus sie allesamt entstanden sind. Und dass sie mit den mentalen und ethischen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, daran anknüpfen können. Weil sie sich im Idealfall in dieser Kontinuität sehen. Ob und in welcher Form man dafür an einen Gott glauben muss – auch das hätte dann die Weite, die ich vermisse.

Ganz praktisch: Ich halte nicht viel vom konfessionellen Unterricht, in dem die Schüler:innen getrennt und zugeordnet werden, als hätten sie verschiedene Handyverträge. Als ginge es letztlich nicht um dasselbe. Erst einmal muss man doch verstehen, was das Gemeinsame ist: das im Menschen offenbar angelegte Verlangen, eine wie auch immer geartete höhere Stelle anzurufen. Erst dann, glaube ich, von diesem gemeinsamen Boden ausgehend, kann man die Schönheit der Pluralität entdecken.

Vielen Dank.

[Nava Ebrahimi](#) ist Schriftstellerin und lebt seit 2012 in Graz. Neben anderen Preisen wurde sie mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis 2021 ausgezeichnet. Zu ihren Veröffentlichungen zählen die Romane *Sechzehn Wörter* (2017) und *Das Paradies meines Nachbarn* (2020).

Roman A. Siebenrock

# Theologie als Wissenschaft – in Kirche und Gesellschaft

Thesen mit Erläuterungen

ABSTRACT 

In der klassischen Tradition der Theologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft betont der Entwurf den Erfahrungsbezug eines mystischen Glaubensverständnisses, durch den der eine Logos der Theologie in allen seinen Dimensionen entfaltet wird. Dem korrespondiert mit John Henry Newman die These, dass die „Phronesis“ die maßgebliche Vernunftbestimmung der Theologie sein muss. Nur so würde die Endlichkeit, Vorläufigkeit und Irrtums- bzw. Ideologiefälligkeit allen menschlichen Denkens nicht überspielt. Eine christliche Theologie hat zudem für das kulturelle Gedächtnis Europas und der Menschheit ebenso eine grundlegende Bedeutung wie für die Bestimmung einer Glaubensstradition als Bildungsreligion. Dem wird die Theologie aber nur gerecht, wenn sie alle konstitutiven religiösen Lernformen in selbstreflexiver Distanzierung und Partizipation zu integrieren vermag: Lernen in, von und über Religion.

*Theology as science – in Church and society. Theories and explanations*

*The classic tradition of theology as an ecclesial science of faith emphasises the participatory aspects of a concept of faith based in mysticism as the place where the Logos of theology unfolds in all its dimensions. John Henry Newman concurs in his proposition that ‘phronesis’ must form the basis of theological reasoning in order to acknowledge the limitedness and temporality of all human thought and its susceptibility to fallacy and ideology. Further, Christian theology is equally fundamental for the cultural memory of Europe and humanity as it is for the establishment of a faith tradition as an educational*

*religion. However, theology can only fulfil this calling if it is able to integrate all constitutive forms of religious learning through self-reflective distancing and participation: Learning through, from and about religion.*

#### | BIOGRAPHY

**Roman A. Siebenrock**, geb. 1957, verheiratet, vier Kinder, ist seit 2022 Professor i. R. für Systematische Theologie (Dogmatik, mit Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Interessenschwerpunkte: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Vaticanum II; v. a. John Henry Newman und Karl Rahner); Theologische Erkenntnislehre; Christliches Martyrium; Theologie der Religionen.

ORCID  0009-0002-9054-2614

E-Mail: roman.siebenrock(at)uibk.ac.at

#### | KEY WORDS

Theologie als Wissenschaft; Glaube; Phronesis; Kenosis; John Henry Newman; Bildungsreligion; *loci theologici*; Glaube und Vernunft; kulturelles Gedächtnis; Theologie und Öffentlichkeit

## 1 Zusammenfassung

In der beschleunigten, wissenschaftlich-technisch-medialen Transformation der Gegenwart ist eine christliche Theologie, die sich durch Partizipation und distanzierende Selbstreflexivität auszeichnet,<sup>1</sup> für die Glaubensgemeinschaft und die Gesellschaft unverzichtbar. Theologie als Ausbildung des *intellectus fidei* begleitet kritisch, d. h. unterscheidend, die Verkündigung, das Handeln und das ganze Leben der jeweiligen Glaubensgemeinschaft. Nach innen dient sie der Glaubensvertiefung und Glaubenserneuerung in den Zeichen der Zeit. Nach außen ist ihr im Dialog mit den maßgeblichen Orientierungssystemen der jeweiligen Zeit und Kultur die Aufgabe eigen, den Wahrheits- und Geltungsanspruch als glaubwürdig, weil lebensförderlich auszuweisen; – und zwar im Modus eines prinzipiell nichts und niemanden ausgrenzenden Dialoges im Dienst an einer gesellschaftlichen Entwicklung, die sich immer neu dem Anspruch von Frieden und Gerechtigkeit aussetzt. Im Zusammenspiel beider Aspekte, Apologetik und Glaubensvertiefung, erweist sie sich als Kraft der Vertiefung, Erneuerung und tiefgreifender Reform.

### Der Modus eines prinzipiell nichts und niemanden ausgrenzenden Dialoges

<sup>1</sup> Diese umfasst die Distanzierung zu ihrem Gegenstand, dem Leben der Kirche, ebenso wie zu ihrem eigenen Vorgehen in begleitender Selbstkritik. Nur in einer solchen doppelt-kritischen Haltung wird Wissenschaft nicht zur Ideologie, die eine bleibende Gefährdung allen machtförmigen Wissens darstellt. Dadurch allein wird der Endlichkeit, Vorläufigkeit und Irrtumsanfälligkeit allen menschlichen Denkens Rechnung getragen. Theologie ist immer vernunftgeleitete Glaubensverantwortung auf dem Weg der Geschichte. So entspricht sie jener glaubenden Hoffnung, die nur in der sich selbst schenkenden, kenotischen Liebe an die „Himmelspforte“ rührt.

Auch wenn ich hier nur ansatzhaft das Profil einer christlichen Theologie aus römisch-katholischer Perspektive entfalte, sind die grundlegenden Orientierungen nicht auf diese beschränkt. Der Bezug zum normativ vorgegebenen Ursprung in einer Erfahrung oder einem Kanon der Schriften ist ebenso verallgemeinerbar wie die Einbettung in eine Glaubensgemeinschaft und in eine jeweilige Kultur und ihre epistemischen Überzeugungen und Handlungsnormen. Theologische Traditionen aber unterscheiden sich im Maße der genannten selbstreflexiven Distanzierung.

Theologie ist schließlich ein wesentlicher Faktor im kulturellen Gedächtnis unserer europäischen Gesellschaften, weil sie im Rückgang auf die Bibel und im Bewusstsein der eigenen und der kirchlichen Gesamtgeschichte das Wohl und Wehe dieser Kultur immer neu bedenkt und als Inspiration in die Gesellschaft einspielt. Heute hält sie als Anwältin der Transzendenz innerhalb der Bildungsinstitutionen, z. B. in Schule und Universität, eine Hoffnung auf ein vollendetes Leben aufrecht, die nicht an den Möglichkeiten des Menschen ihr Maß gewinnt. Denn die moderne Welt mit ihren dynamischen und von niemandem letztlich zu steuernden Transforma-

tionssystemen von Wissenschaft, Technik, Markt und Medien steht immer in der Gefahr, sich selbst abzuschließen, d. h. ihr eigenes Höchstes zu „vergötzen“ und damit Endliches zu vergöttlichen.

## Das prophetische Amt der Theologie wird zur Ideologiekritik.

In diesem Kontext wird das prophetische Amt der Theologie zur Ideologiekritik, nach außen und nach innen deshalb, weil sich auch die Glaubensgemeinschaft nicht grundsätzlich von den Tendenzen ihrer Gegenwart abschotten kann.

### 2 Hinweise auf die aktuelle Diskussion

Die Frage nach der Theologie als Wissenschaft ist in den letzten Jahren vor allem durch die Entwicklungen in der Analytischen Religionsphilosophie bzw. der Analytischen Theologie<sup>2</sup> neu entfacht worden.<sup>3</sup> Hat sich die christliche Theologie überkonfessionell seit der Wende zum Subjekt (Schleiermacher, Rahner) als Hermeneutik mit unterschiedlichsten Grundoptionen verstanden,<sup>4</sup> so ist nach dem Ende der neuscholastischen Schultheologie in den letzten Jahrzehnten wieder entschiedener nach den Rechtfertigungsmöglichkeiten kognitiver Wahrheitsansprüche gefragt worden.<sup>5</sup> Von Gewicht bleibt für den deutschsprachigen Raum der Text des deutschen Wissenschaftsrates von 2010 (vgl. Wissenschaftsrat 2010).

Im Kern geht es in dieser Debatte um den Theologiebegriff in der Unterscheidung von Theologie als Wissenschaft von Gott und/oder Theologie als Wissenschaft vom (menschlichen) Glauben an Gott. Ich gehe in meinem Zugang davon aus, dass diese Alternative als exklusive nicht existiert, weil G//T<sup>6</sup> nur indirekt aus seinen Wirkungen und Zeugnissen erkannt werden kann, und deshalb der primäre Gegenstand der Theologie immer Sprechakte und Handlungen sind, die in irgendeiner Weise sich auf G//T beziehen oder mit diesem Wort gerechtfertigt werden (vgl. Seckler 1988; Siebenrock 1999). Deswegen geht es zugespitzt in der Theologie nicht um G//T, sondern um menschliche Ansprüche, die mit dieser Wirklichkeit als letztbegründend verbunden werden. Deshalb ist die Theologie dem zweiten Gebot des Dekalogs in jeder Hinsicht verpflichtet (Ex 20,7; Dtn 5,11): Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen!

<sup>2</sup> Siehe den repräsentativen Sammelband Gasser et al. 2017. – Der Anstoß zu dieser Theologie lässt sich nachvollziehen in Crisp/Rea 2009.

<sup>3</sup> Siehe die Serie von Beiträgen zum Thema in *Herder Korrespondenz* seit 2018.

<sup>4</sup> Die hermeneutische Tradition der Theologie entwirft in der Rezeption unterschiedlichster Philosophien und humanwissenschaftlicher bzw. kulturwissenschaftlicher Ansätze höchst unterschiedliche Paradigmen. Dominierend sind befreiungstheologische Ansätze in der Rezeption und Weiterentwicklung der neueren politischen Theologie von Johann Baptist Metz (vgl. Metz 2020); die wissenschaftstheoretische Entfaltung in Peukert 2011; der Urentwurf der Befreiungstheologie in Gutierrez 1992; zur Interpretation vgl. Becka/Gmainer-Pranzl 2021. Eine besondere Referenz in vielfältiger Hinsicht (politisch, kreuzestheologisch und ökologisch) stellen die theologischen Entwürfe von



Jürgen Moltmann dar, der programmatisch die Herausforderungen der Zeit ein Leben lang theologisch aufgearbeitet hat, vgl. Moltmann 1964; 1972; 1985. Die aktuellen Transformationen der neueren politischen Theologie sind im Bereich der Genderdiskussion und der Nachhaltigkeitsdebatte festzustellen.

Selbst die transzendentalen Letztbegründungsansätze, wie sie vor allem im deutschen Sprachraum von Verweyen und Pröpper vorgelegt wurden, verstehen sich im Dienst des hermeneutischen Ansatzes: Verweyen 2002; Pröpper 2001.

In der jüngeren Diskussion werden französische Ansätze, vor allem postmoderne und poststrukturalistische, rezipiert und die postkolonialen Ansätze v. a. in der Gender-Frage weltweit aufgegriffen. Eine Übersicht bei Eckholt/Durán 2020; Eckholt 2016.

5 Eine umfassende Orientierung aus stark analytischer Sicht liegt vor bei Göcke 2018; Göcke/Ohler 2019; Göcke/Pelz 2019.

Zwei Entwürfe seien noch ausdrücklich genannt. Ein hermeneutisch orientierter Entwurf liegt vor bei Werbick 2010; eine programmatische Skizze, die quer zu den Schulen die verschiedensten Aspekte integriert bei Schärftl 2017.

6 Diese Abkürzung verwende ich, um dem Sprech- und Bilderverbot der jüdischen Bibel gerecht zu werden (Ex 20, 4–7; Dtn 5,7–11). Mit dieser Signatur soll angezeigt werden, dass die Wirklichkeit, die mit diesem Wort bezeichnet wird, kein Gegenstand unserer primären Erfahrungswelt ist und daher das Wort nicht als „Substantiv“ oder „Nomen“ fungiert, auch wenn es



### 3 Christlich-katholische Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft

*These 1:*

*Die nähere Bestimmung einer Theologie als Glaubenswissenschaft wird durch die Explikation von Glauben, Wissenschaft und Kirche gewonnen. In der Explikation dieser Struktur können verschiedene Ansätze und Typen von Theologie unterschieden werden.*

#### 3.1 „Glaube/Glauben“

Diese Lebensform kann auf vierfache Weise verstanden werden:

- als epistemische Kategorie, als Zustimmung zum Glauben der Kirche, der in unterschiedlich verbindlichen Propositionen durch das Lehramt vorgelegt wird. Insofern die freie Zustimmung als von der Gnade getragene theologische Tugend ausgelegt wird, eignet ihr eine unbedingte personale Gewissheit. Von außen wird diese Interpretation jedoch als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung über einen Sachverhalt angesehen, die gegenüber dem Wissen defizitär bleibt. Dem entspricht der Slogan: „Wer nichts weiß, muss alles glauben“ (Marie von Ebner-Eschenbach);
- als qualifizierende Beziehungskategorie, die Vertrauen ausdrückt, sich auf eine andere Person bezieht und durch den entsprechenden Sprechakt eine neue Realität, oft Treue, Freundschaft oder Liebe genannt, stiftet oder zu einer solchen auffordert bzw. einlädt;
- als Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer bestimmten (nicht nur) religiösen Überzeugungsgemeinschaft, die sich auf verschiedene Weise konstituiert und in unterschiedlichen Vollzügen äußert, z. B. im Bekenntnis von tragenden Überzeugungen, in gemeinschaftlich und individuell zu vollziehenden Riten oder in Regeln verschiedener Gemeinschafts- und Institutionalisierungsformen. So sprechen wir vom jüdischen, muslimischen oder christlichen Glauben, von buddhistischen Gemeinschaften oder auch von einer atheistischen Spiritualität bzw. den Bekenntnissen einer Partei oder anderer Weltanschauungsgruppen;
- als Ausdruck einer bestimmten Weise des menschlichen „In-der-Welt-seins“ (Heidegger 1979, 52–62). Dann verweist der Begriff „Glauben“ darauf, wie ein Mensch sich zu jener Wirklichkeit verhält, die als höher als sein Höchstes (ontologisch) und innerer als

sein Innerstes (anthropologisch) gedacht und erfahren wird,<sup>7</sup> und wer oder was als Ursprung aller Wirklichkeit anerkannt und als mögliche Vollendung aller Wirklichkeit in einer vom Menschen nicht machbaren Zukunft vor Augen gestellt wird. In dieser Bedeutung wird „Glaube/glauben“ als mystisch-spirituellem Begriff interpretiert, der das Gesamt aller Erfahrungen integriert und deshalb die Basis einer Weltanschauung anzeigt, die jeder Mensch implizit oder explizit aufweist.

### Irgendein Glaube prägt die Fundamentaloptionen allen menschlichen Handelns.

Denn irgendein „Glaube/glauben“ prägt die Fundamentaloptionen allen menschlichen Handelns und kann als die nie vollständig einholbare Voraussetzung jeder Weltanschauung und damit jeder Überzeugung angesehen werden. Deshalb haben alle Menschen irgendeinen „Glauben“, d. h. sie bilden sich eine Vorstellung vom Gesamt aller Wirklichkeit und ihres Handelns, die unausweichlich eine Ahnung vom Gesamt aller Wirklichkeit und eines „höchsten Gutes“ impliziert.<sup>8</sup> In dieser Perspektive bezeichnet „Glauben“ einen bestimmten Lebensstil (vgl. Theobald 1968).

grammatikalisch so „funktioniert“. Zudem ist diese Zeichenfolge gendergerecht, weil grammatikalisch offen; – gesprochen „der/die/das Tshi-ou-ti-ti“.

<sup>7</sup> „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo / Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes.“ (Augustinus, *Confessiones* III, 6,11 (114–115)).

<sup>8</sup> Für diese Fundamentaloptionen gilt das Wort von Max Scheler: „Da der religiöse Akt eine wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele ist, kann gar nicht die Frage ergehen, ob er von einem Menschen vollzogen wird oder nicht [...] Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an einen Gott oder Götzen“ (Scheler 1968 [1921] 261).

### 3.2 Die Kirchlichkeit der Theologie

Das Attribut „kirchlich“ verortet die Theologie in einer konkreten sozialen Gemeinschaft, die traditionell „Kirche“ genannt wird. Der Begriff „Kirche“ als Volk Gottes in der Zeit und in der Vollendung im Reiche Gottes wird analog verwendet und bezeichnet nach *Lumen gentium* (13–16):

- die konkrete katholische Kirche mit ihrem Bekenntnis, den Sakramenten, den verschiedenen Riten und ihrer Treue zum Bischof von Rom in seinem Petrusdienst (*Lumen gentium* 8. 14);
- alle Getauften, die mit dieser katholischen Kirche verbunden sind (*Lumen gentium* 15) und deren Elemente der Katholizität normativ zum ökumenischen Dialog verpflichtet, um die Gebetsbitte Jesu Christi „ut unum sint“ (Joh 17,21) in der Geschichte real werden zu lassen;
- sowie alle Angehörigen anderer Religionen, besonders des Judentums, und alle Menschen guten Willens, die zum Reich Gottes be-

rufen (*Lumen gentium* 13) und auf das Volk Gottes hingeeordnet sind (*Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 1). Der ökumenische und interreligiöse sowie ein niemanden prinzipiell ausgrenzender Dialog mit allen Menschen guten Willens wird daher zur Gestalt der Kirche selbst, insofern Gott sein Heil in einem alles umfassenden Gespräch verwirklicht und deshalb allem kirchlichen Handeln und theologischen Denken vorausgeht.<sup>9</sup>

### 3.3 Theologie als topische Wissenschaft im Dienst eines universalen Dialogs

Im Bewusstsein ihrer unabschließbaren Verantwortung für die Zeugnis- und Bekenntnisgestalt der Kirche wird die Theologie durch die sogenannten *loci theologici* / Theologischen Fundorte strukturiert. Das bedeutet, dass die aus dem Glauben selbst generierte kritische, d. h. methodisch geleitete Selbstreflexion auf die im Glauben der Kirche<sup>10</sup> erfasste und angenommene Offenbarung Gottes in Jesus Christus<sup>11</sup> eine umfassende Interpretation aller Wirklichkeit ermöglicht, die eine handlungsleitende und -generierende Sinnorientierung des menschlichen Lebens entfaltet. Diese Universalität ist deshalb möglich, weil der sich in der Offenbarung eröffnende „Logos“ sich als die alles bestimmende und tragende Wirklichkeit erweist (Joh 1,1–18). Diese Öffnung wird klassisch seit Melchior Cano OP durch die *loci theologici* methodisch strukturiert.<sup>12</sup>

Die Unterscheidung von inneren-eigenen und fremden-hinzugeschriebenen Orten wird durch eine in Konvergenz von Glauben und Vernunft strukturierte Einheit von Schöpfung und Erlösung getragen. Die darin liegende Seinszustimmung, die sich in der Maxime *omne ens est bonum* äußert, und auf jenen Gott verweist, der sich als Freund des Lebens (Weish 11,26) und als Liebe (1 Joh 4,16) mitgeteilt hat, ermöglicht ein Urvertrauen zum letzten Grund aller Wirklichkeit. Wenn der christliche Lebensstil darin gründet, mit, in und durch Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu sein, dann sind wir sogar befähigt, aller Wirklichkeit in Liebe zu begegnen; auch dem Übel und dem Bösen.

Dadurch sind wir hineingenommen in jene Transformation aller Wirklichkeit, die in der christlichen Sprache „Erlösung“ genannt wird. Weil diese Möglichkeit nicht an der Welt abgelesen werden kann und „Erfolg“ keiner der Namen Gottes ist, bleibt im Stand der Pilgerschaft der Glaube immer Hoffnung wider aller Hoffnung. Um solche Hoffnung nicht als absurd oder bloße Illusion erscheinen zu lassen, ist die Theologie aufgefordert und durch die *loci* geleitet, in den Zeichen der Zeit Samenkörner einer auch

<sup>9</sup> In einem niemanden ausgrenzenden Dialog müsse die Kirche selbst die Gestalt des Gesprächs, des Wortes und der Botschaft annehmen (vgl. Papst Paul VI. 1964, Nr. 76 und 65).

<sup>10</sup> Glauben als umfassende soziale Lebenspraxis vollzieht sich in Gottesdienst, Verkündigung, Lehre und Dienst, um die Grundvollzüge der Kirche als Koinonia, Martyria, Leiturgia und Diakonia zu realisieren.

<sup>11</sup> Glaube (*pistis/emet*: Trauen/Vertrauen/Zustimmung) stellt jene Lebensform dar, die ganz aus dem Versprechen der unbedingten Liebe/Anerkennung/Bejahung lebt, die Gott allen Menschen in Jesus Christus nicht nur gegeben hat (2 Kor 1,20), sondern im Gekreuzigten und Auferstandenen selber ist (Ex 3,14 und Mt 28,20).

<sup>12</sup> Zur historischen Verortung vgl. Hogenmüller 2013; zur theologiegeschichtlichen Bedeutung vgl. Klinger 1978; eine aktuelle Überarbeitung bei Hünermann 2003, 207–251.

gegenwärtig erfahrbar werdenden Heils- und Versöhnungsmacht zu entziffern und zu würdigen, um proleptische Zeichen des möglichen Heils zu benennen, auch wenn, zumal in apokalyptischen Zeiten wie heute, diese Hoffnung immer im Kontext der scheinbar alles bestimmenden Erfahrung prinzipiellen Scheiterns und geschichtlichen Unheils steht.

### Im Stand der Pilgerschaft bleibt der Glaube immer Hoffnung wider aller Hoffnung.

Wenn heute vom Fehl Gottes die Rede ist, sollten wir diese Erfahrung re-interpretieren mit dem Gebet Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen.“<sup>13</sup>

#### 3.4 Theologie als Christologie unter der Rücksicht des gegenwärtigen Reiches Gottes

In Unterscheidung zu Thomas von Aquin, der die Theologie als Wissenschaft von Gott<sup>14</sup> entweder *secundum revelationem* oder *secundum rationem* (*et experientiam*) ansieht (vgl. Thomas von Aquin I, 1, a 1), optiere ich dafür, Theologie als Glaubenswissenschaft konstitutiv an den Glauben, d. h. den Lebensstil Jesu Christi zurückzubinden, wie er uns im Evangelium überliefert und in der mystischen Geschichte des Christentums immer wieder vergegenwärtigt worden ist. Glauben ist deshalb primär partizipativ zu denken, d. h. unser Glaube ist Teilhabe am Glauben Jesu, der in uns durch den Geist glaubt und lebt (Gal 2,20).<sup>15</sup>

Im Sinne des Hugo von St. Victor (*fides affectus*) (vgl. Weisweiler 1957, 438f.; 453f.) kann die Mitte und durch die Geschichte bleibende Gestalt des Glaubens als jene Liebe zum Herrn Jesus Christus gedeutet werden, die in der Orientierung seines Liebesgebots in der Liebe zu allen Lebewesen und der ganzen Schöpfung wächst und das eigene Leben dahin zu geben sich bereitet. Diese Mitte des Glaubens ist allen Menschen jeglichen Alters, Bildung oder Kultur möglich. Ja, auch ein akademischer Theologe bleibt hier ein Lernender, vor allem in Beziehung zu den Kleinen (Mt 11,28–30). Unter der Voraussetzung des oben explizierten Glaubensbegriffs ergeben sich einige elementare Konsequenzen:

- Von dieser letzten Wirklichkeit kann nicht unmittelbar gesprochen werden, sondern immer nur indirekt. Referenzpunkt, und damit *unmittelbarer Gegenstand* aller Theologie sind daher jene Zeichen

<sup>13</sup> Im 20. Jahrhundert hat Chiara Lubich (1920–2008), die Gründerin der Fokolarbewegung, die Beziehung zum verlassenen Jesus in bislang ungekannter Weise gelebt. In dieser Spiritualität wurde nicht nur ein vorbehaltloser Dialog mit allen Menschen möglich, sondern ein singuläres Lebensexperiment. Zur theologischen Deutung siehe Tobler 2002.

<sup>14</sup> Er spricht vom Formalobjekt der Theologie als „sub ratione Dei“ (Thomas von Aquin I, 1, 7 c).

<sup>15</sup> Den christlichen Glauben als Teilhabe am Gottesverhältnis Jesu hat Peter Knauer immer wieder zu entfalten gesucht, vgl. Knauer 1991.

(im weitesten Sinne), in denen Menschen ihre lebenstragenden Überzeugungen zum Ausdruck bringen. Unter diesen gewinnt für eine christliche Theologie die Gestalt Jesu und der Glaube Jesu selbst in und aus der jüdischen Tradition eine vorrangige, ja exklusive Bedeutung. Christliche Theologie ist daher Christologie, d. h. Theologie und Anthropologie in Einheit.

### Rückbindung der Theologie an den Glauben, das heißt an den Lebensstil Jesu

- In Erinnerung an die *Versuchungen Jesu Christi* und den Auftrag der Schrift, den Namen Gottes nicht zu missbrauchen, sondern zu seiner Heiligung beizutragen, sollte deshalb zwischen positiver, negativer und apophatischer Theologie unterschieden werden. Als strikt negative Theologie bezeichne ich jene Rede und Handlung von Menschen, die mit Gott nicht, aber auch gar nicht in Verbindung gebracht werden dürfen.<sup>16</sup> Als apophatische Theologie bezeichne ich jede Rede von der Gottheit, in der sich in der Tradition der Analogie alle Rede in Begegnung mit dem nahegekommenen Geheimnis, das wir *G//T* nennen, wandelt in Anbetung und selbstlosen Dienst. Diese beiden Grundvollzüge, die der Thoraregel Jesu entsprechen, können als *positive Theologie* bezeichnet werden. Grundsätzlicher bezeichne ich als *positive Theologie* die Reflexion auf alle Äußerungen glaubender Menschen in religionswissenschaftlicher oder religionsphilosophischer Absicht. Die *positive Theologie* bleibt in der beobachtenden, sich distanzierenden Haltung. Die apophatische und negative Theologie hingegen weiß sich selbst in Anspruch genommen durch das biblische Gebot und den im Wort Gottes sich immer neu ereignenden Ruf.

#### 3.5 Die erkenntnistheoretische Struktur der Theologie als Glaubenswissenschaft

Eine so verstandene Theologie hat eine kohärente erkenntnistheoretische Grundstruktur ausgearbeitet, die auch als Grundstruktur aller Wissenschaften gelesen werden kann:<sup>17</sup>

- *Ihr subjektives Prinzip: der Glaube* (*fides ex auditu*) als Teilhabe am Leben Gottes durch Jesus Christus in der Kraft des Geistes in den

<sup>16</sup> In der jüngeren Theologiegeschichte hat vor allem Raymund Schwager das Kriterium der Gewaltlosigkeit Gottes ins Spiel gebracht, vgl. Schwager 2015.

<sup>17</sup> Als Gesamtentwurf einer Erkenntnislehre siehe Kern et. al. 1988; Beinert 1995.

<sup>18</sup> Insofern realisiert eine Katholische Theologie nicht nur Formen der Teilhabe und subjektiven Zustimmung zum Gegenstand der Theologie, sondern auch die religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Haltung der beobachtenden oder distanzierenden Reflexion zur Religion; vor allem im Fach Fundamentaltheologie und den entsprechenden fundamentaltheologischen Vorgehensweisen in anderen Fächern. Die wissenschaftstheoretische Konsequenz der Glaubensvorgabe besagt: Wissenschaft kann sich von der Lebenswelt nicht ablösen und ist daher immer von weltanschaulichen Annahmen und hintergründigen Optionen geprägt. „Glauben“ im engeren Sinne spielt in allen Wissenschaften z. B. insofern eine Rolle, als neue wissenschaftliche Erkenntnisse von den Wissenschaftssubjekten den Mut fordern, gegen die aktuellen Plausibilitäten und Standards neue Erkenntnisse und Einsichten einzubringen und auf dieser Basis weiter auszubauen. Wer wirklich etwas zu wissen meint, glaubt, dass seine Erkenntnis von unverzichtbarer Bedeutung für alle ist (siehe Gerhardt 2016).

<sup>19</sup> Die bereits skizzierte *Theologie in den Zeichen der Zeit* transformiert die Erinnerung in die Erwartung der Parusie Christi in der eigenen Gegenwart. Auch die Sakramente erinnern nicht nur, sondern vergegenwärtigen und nehmen die Zukunft vorweg. Deshalb ist eine *Theologie in den Zeichen der Zeit* dem Advent der Zukunft Christi im Heute verpflichtet.

<sup>20</sup> Wissenschaft ist ein soziales Unternehmen, das nicht von Einzelnen, sondern immer von einer *scientific community* epistemisch kontrollierend vollzogen wird und durch



Medien der Kirche, die als Zustimmung und Teilhabe in Wort, Sakrament und diakonischem Dienst vollzogen werden.<sup>18</sup>

- *Ihr objektives Prinzip: das Wort Gottes als Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus zum Heil der ganzen Schöpfung.* Dieses Wort Gottes ist in einer Unterscheidung der Geister in Schrift und universaler Geschichte aus der Überlieferung in die Gegenwart zu erheben.<sup>19</sup>
- *Ihr sozialer Ort: das universale Volk Gottes, das die Menschheit ist, weil alle in das Reich Gottes gerufen sind (Lumen gentium 13–16) und die konkrete Kirchengemeinschaft (teilhabend und beobachtend distanziert) in ihrem Leben und in ihrer autoritativen Orientierung (Lehramt).*<sup>20</sup> Deshalb steht eine katholische Theologie konstitutiv in einem universalen Dialog (*Gaudium et spes* 92; *Ad gentes* 15–18), der sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als ökumenischer, interreligiöser und als Dialog mit allen Menschen guten Willens ausbildet.
- *Ihr Verfahrensprinzip: „Vernunft“ in der Vielgestalt ihrer Wahrheitsvermögen, die in einem weltanschaulichen Pluralismus durch die Phronesis eine topische Haltung ausbildet,*<sup>21</sup> die deshalb die Gesellschaft nicht zerstört, weil sie dazu befähigt, zwischen sophistischen Fehlschlüssen und unbestreitbaren epistemischen Erkenntnissen zu unterscheiden und in aller Differenz Achtung und Respekt zu kultivieren. *Phronesis* nicht *Episteme* muss den Vernunftbegriff der Theologie prägen und jene Kenotik vergegenwärtigen, die die „Phronesis Christi“ (Phil 2,5) auszeichnet und als Ideal theologischer Hermeneutik gelten kann:

„Wenn es also eine Ermahnung in Christus gibt, einen Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, ein Erbarmen und Mitgefühl, dann macht meine Freude vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig, einträchtig, dass ihr nichts aus Streitsucht und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut schätze einer den andern höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.“ (Phil 2,1–4)

- *Als adäquate Methode* einer solchen Theologie werden die *loci theologici* rezipiert und unter den jeweiligen konkreten Kontexten neu gelesen.
- *Ihr unmittelbarer Gegenstand (Materialobjekt)* ist grundsätzlich alles; bevorzugt aber jene Äußerungen und Handlungen, bzw. deren

Zeugnisse in Wort, Schrift und künstlerischen Äußerungsformen, in denen sich Menschen über die Frage nach dem Ganzen der Welt und ihrer Selbst zu orientieren suchen.

- *Ihr Formalobjekt, d. h. die spezifische Rücksicht, unter der diese Gegenstände untersucht werden, kann mit Thomas von Aquin als *sub ratione Dei* (Thomas, Summa Theologica I, 1, a 7) bezeichnet werden. Ich selber bevorzuge, als konkrete Akzentuierung, nicht als Widerspruch dazu, mit Johann Sebastian von Drey die Orientierung „Reich Gottes“ (Drey 1971 [1819], § 59). Damit wird eine Theologie konstitutiv an das Herzensanliegen Jesu zurückgebunden und auf eine „ideale soziale und gesellschaftliche Lebensform“ inmitten der Geschichte verwiesen, ohne dass deren Einbettung in den weiteren Lebensraum Erde vernachlässigt werden muss. Theologie hat sich prinzipiell am *Glauben Jesu Christi und seiner Gottesbeziehung* zu orientieren.*

Hoffnungen und Befürchtungen gesellschaftlicher Gruppen (bzw. der ganzen Gesellschaft) getragen wird.  
<sup>21</sup> Aristoteles hat in seiner Nikomachischen Ethik als erster in der neueren Tradition diese Vermögen als „dianoetische Tugend“ (Aristoteles 1985, 3) gewürdigt. Mit John Henry Newman ist deshalb die Phronesis die entscheidende Vernunftbestimmung der Theologie, weil sie einerseits immer auf wahrscheinlichen Gründen beruht, immer die gesamte Lebensorientierung bedenkt und allein durch den „illative sense“ personale Gewissheit zu verbürgen vermag. Diesem aber ist es eigen, die Vielfalt anderer Lebensüberzeugungen prinzipiell anzuerkennen (siehe dazu Siebenrock 1996, v. a. 288–293).  
<sup>22</sup> Diese Bestimmung der Topik als Dienst an der Polis ist schon bei Aristoteles zu finden. Deshalb ist für ihn jene Wissenschaft die höchste, die zum Gelingen des gemeinsamen Lebens beiträgt.

#### 4 Theologie und Universität

*These 2:*

*Die Universität stellt den staatlich garantierten und privilegierten Ort der Wissenschaften und des gesellschaftlichen Diskurses dar, um die Zukunft der Menschen in Österreich im Kontext Europas und einer globalisierten Welt ökonomisch und kulturell so zu gestalten, dass ein freies Leben in Gerechtigkeit und Frieden möglich erscheint (UG 2002, § 1: U[niversitäten] sollen zur gedeihlichen Entwicklung der Gesellschaft beitragen). Es ist aber zu beachten, dass der gesellschaftliche Diskurs auch außerhalb der Universität, vor allem in den klassischen und sozialen Medien sowie in Kunst und Kultur geführt wird.*

Die Universität als institutionalisierter und staatlich privilegierter Raum der Wissenschaften und des gesellschaftlichen Diskurses genießt die verfassungsrechtliche Garantie der Freiheit von Forschung und Lehre. Sie stellt den Ausbildungsort der kommenden Eliten einer Gesellschaft dar und moduliert daher die weltanschauliche Kontur der kommenden Generation. Deshalb hat sie auch die Pflicht, einen auf Gründen und überprüfbaren Argumentationen basierenden Diskurs in Respekt zu kultivieren, der als beispielhafte Verständigung einer pluralistischen Gesellschaft dazu beiträgt, dass diese Gesellschaft sich nicht selbst zerstört.<sup>22</sup>

Wissenschaften sind Praxen, durch und mit denen „Wissen“ generiert, bewahrt und vermittelt wird. „Wissen“ als gerechtfertigte und deshalb als wahr und gültig sozial verbindlich anzuerkennende Überzeugung, die sich im Sprechakt des Urteils oder einer Behauptung äußert, kann sich beziehen auf:

- uns und die gesamte Wirklichkeit, wie sie empirisch aufgewiesen, sprachlich vermittelt und prinzipiell ontologisch verantwortet werden muss;
- Weisen, die vorgegebene Wirklichkeit zu ändern oder neue Wirklichkeit zu schaffen, im durch Regeln geleiteten Wissen der Technik;
- unser Erkennen und Verstehen menschlicher Lebensformen in Geschichte und Gegenwart sowie deren politische Gestaltung in der Gegenwart im Blick auf das *bonum commune* oder die individuellen Lebens- und Freiheitsmöglichkeiten;
- was darüber hinaus noch sein mag in der entschränkenden Selbstüberschreitung der Vernunft, durch die sie allein vor Ideologie bewahrt wird und daher mit Skepsis und Vorbehalt gegen Denkverbote reagieren sollte. Deshalb umfasst unser Wissen in einer Meta-reflexion auch die Grenzen und die unabschließbare Weite unseres Nichtwissens, weil sich in der Reflexion auf Methoden und Vorgehensweisen die Grenzen menschlichen Denkens zeigen.

*These 3:*

*Um die Dialogfähigkeit künftiger Seelsorger:innen und Katechet:innen („Funktionseliten“) zu stärken und die Glaubwürdigkeit der Kirche auf allen Ebenen möglichst überzeugend zu garantieren, sind die bevorzugten, aber nicht exklusiven Orte theologischer Ausbildung und Forschung in Österreich auch in staatlichem Interesse die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten.*

Die Universität ist deshalb als bevorzugter Ort der Ausbildung der Funktionseliten anzusehen, weil

- sie die Grundsituation der Verkündigung von heute und morgen verdichtet darstellt: die Diasporasituation der Glaubenden; der Fehl Gottes; ungeschützte und überraschende Situationen des Antwortenmüssens als mögliche Alltagserfahrung;

- sie die Vorstellung vom Christentum als Bildungsreligion in hohem Maße kultiviert<sup>23</sup> und zu einer Unterscheidung der Geister in der Wahrheitssuche zwingt;
- sie den idealen Ort der katholischen Konvergenz von Glauben und Vernunft darstellt und so ein realer Ort des durch das Konzil angelegten Dialoges mit allen Menschen guten Willens sein kann.

Natürlich ist die Idee der Universität weltweit nicht nur am Institutionalisierungsmodell Mitteleuropas mit seinen staatlichen Universitäten zu messen. Deshalb können auch andere Institutionalisierungsformen dieser Idee, auch in kirchlicher Trägerschaft, adäquat diese Anforderungen erfüllen, wenn sie eine konstitutive Einbindung in ein weiteres universitäres Umfeld in Offenheit ermöglichen bzw. garantieren. Diese Struktur hat von Anfang an zu Lernprozessen geführt, die einer Glaubensgemeinschaft aufgetragen bleiben, die um ihren unabschließbaren Bildungsauftrag weiß. John Henry Newman hat dazu bis heute Gültiges entworfen (vgl. Newman 1960).

*These 4:*

*Eine (wirklich) katholische Theologie birgt in sich den Beginn der europäischen Wissenschaftsdifferenzierung, pflegt auf unersetzbare Weise die Gesamttradition Europas, erinnert durch die Kenntnis der Bibel (aber nur in konstitutiv-lernbereitem Dialog mit dem Judentum heute) einen reichen Schatz an menschlicher Erfahrung (in der Grundlegung unserer Kulturen) und trägt nach innen und nach außen einen methodischen und weltanschaulichen Dialog, der keine Person und keine Frage a priori ausgrenzt. Vor allem aber erweist sie sich als Anwältin der Möglichkeit eines Lebens, das an den menschlichen Möglichkeiten nicht sein Maß findet und durch die dadurch gestiftete Dynamik der Überschreitung die tiefste Sehnsucht der westeuropäischen Tradition bis heute bestimmt.*

## Die Theologie als Anwältin der Transzendenz

Weil die Theologie den primären Ort des Prozesses der modernen Differenzierung der Wissenschaften darstellt, kultiviert sie nicht nur ein plurales Wissenschaftsbündel, sondern bewahrt als Anwältin der Transzendenz die Wissenschaften davor, „totalitär“ zu werden; d. h. im Modus der begreifbaren und damit machbaren Erkenntnis den Menschen und die Wirklichkeit vollständig erfassen zu können. Die reale Gefahr einer neuen Machbarkeit des Menschen ist durch die neuen Möglichkeiten unserer Wissenschaften

<sup>23</sup> John Henry Newman spricht in der ersten Oxforder Universitätspredigt vom Christentum als „learned religion“ (Newman 1903, 1). Siehe auch Söding 2016.

bereits zu einem mit hohem finanziellen Aufwand angestrebten Projekt geworden. Deshalb drängt sich die Frage auf, ob wir moralisch unserem Können und Wissen gewachsen sind.<sup>24</sup>

Die Bibel ist bereits ein Buch der Menschheit geworden und birgt in sich die wohl wirksamste und dynamischste (und damit auch gefährlichste) Befreiungsgeschichte: Exodus (vgl. Assmann 2015).

### Exemplarischer Lernort in der anhaltenden Transformation einer sich immer stärker globalisierenden und pluralisierenden Gesellschaft

Die christliche Theologie kann als exemplarischer Lernort in der anhaltenden Transformation einer sich immer stärker globalisierenden und pluralisierenden Gesellschaft angesehen werden, die in „postsäkularen Zeiten“<sup>25</sup> auf eine Übersetzungsbereitschaft aller im Sinne des gemeinsamen Lebens angewiesen ist. Dies ist umso bedeutender, weil die Katholische Kirche die einzig wirklich globale, d. h. multikulturelle Institution ist, in der alle Kulturen mittels der synodal-episkopalen Struktur ein gleichrangiges Mitspracherecht haben (könnten). Deshalb können auch Bischöfe aus Asien und Afrika über die normativen Orientierungen in Sexualität, Ehe und Familie im Westen derzeit mitsprechen. Auch wenn es eine reale Gefahr in der Kirche selber ist, wäre Katholizität ein „Gegengift“ gegen Sekten und ihre Blasen. Kirche und Theologie sind Ort einer einzigartigen Hoffnung in ihrer Erinnerung an die Auferstehung des Gekreuzigten und einer konstitutiven Aufmerksamkeit für die Opfer und könnten eine Gegenstimme zur aktuellen Apokalyptik darstellen, ohne die Sorgen und Gefahren zu verschleiern. Papst Franziskus hat mit seinen zwei Enzykliken *Laudato sí* (2015) und *Fratelli tutti* (2020) eine programmatische Rahmenorientierung vorgelegt und in seiner Ausrichtung der katholischen Bildungseinrichtungen (*Veritatis gaudium*, 2017) zu Laboratorien in diesem Sinne ermutigt.

Theologie an der Universität als bevorzugter Ort einer theologischen Ausbildung ist nur dann zu realisieren, wenn die kirchlichen Verantwortungsträger diesen Ort real wollen, d. h. wenn sie ihre Funktionsebenen tatsächlich bevorzugt oder verbindlich an diesem Ort ausbilden lassen, die notwendige Freiheit garantieren und daher neue Formen der Lehrveranstaltungsverfahren entwickeln, die universalkirchlichen Bestimmungen der eigenen Situation adäquat anpassen und in einer die Kirche konstituierenden Synodalität den Dialog als Lebensausdruck der Glaubensgemeinschaft selbst immer stärker kultivieren.

<sup>24</sup> Dies ist die Grundfrage, die Joseph Ratzinger auch als Benedikt XVI. in vielen Reden gestellt hat (vgl. Papst Benedikt XVI. 2012).

<sup>25</sup> Das Alterswerk von Jürgen Habermas wird noch auf lange Zeit als Orientierung dienen (vgl. Habermas 2019).

## Literatur

- Aristoteles (1985), *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. von Günther Bien, Hamburg: Felix Meiner.
- Assmann, Jan (2015), *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: C. H. Beck, 3. Aufl.
- Aurelius Augustinus (1980), *Confessiones / Bekenntnisse*. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München: Kösel, 4. Aufl.
- Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.) (2021), *Gustavo Gutierrez: Theologie der Befreiung (1971/2021)*. Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Salzburger Theologische Studien 64 – interkulturell 21).
- Beinert, Wolfgang (1995), *Theologische Erkenntnislehre*, in: ders. (Hg.), *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. 3 Bde., Bd. I, Paderborn u. a.: Schöningh, 3–197.
- Crisp, Oliver / Rea, Michael C. (Hg.) (2009), *Analytic theology. New essays in the philosophy of theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Drey, Johann Baptist (1971) [1819], *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*. Hg. und eingeleitet von Franz Schupp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Eckholt, Margit (Hg.) (2016), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Eckholt, Margit / Durán, Vicente (Hg.) (2020), *Religión como fuente de un desarrollo liberador. 50 años después de la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín: continuidades y rupturas*, Bogotá.
- Gasser, Georg / Jaskolla, Ludwig / Schärfl, Thomas (Hg.) (2017), *Handbuch für Analytische Theologie*. Unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von Alena Tkatschenko und Monika Datterl, Münster: Aschendorff.
- Gerhardt, Volker (2016), *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart: Reclam, 2. Aufl.
- Göcke, Benedikt Paul (Hg.) (2018), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster: Aschendorff (STEP 13/1).
- Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.) (2019), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster: Aschendorff (STEP 13/2).
- Göcke, Benedikt Paul / Pelz, Christian (Hg.) (2019), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Bd. 3: Theologie und Metaphysik, Münster: Aschendorff (STEP 13/3).
- Gutierrez, Gustavo (1992), *Theologie der Befreiung*, Mainz: Matthias Grünewald, 10. Aufl.
- Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1979), *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Max Niemeyer.

- Hogenmüller, Boris (2013), Melchior Cano ‚De locis theologicis‘. Neue Überlegungen zur Entstehung, Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 16, 399–418. DOI: 10.14628/gfa.2013.0.74389.
- Hünemann, Peter (2003), Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster: Aschendorff.
- Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hg.) (1988), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV: Traktat: Theologische Erkenntnislehre; Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Klinger, Elmar (1978), Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Knauer, Peter (1991), Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 6. Aufl., neubearbeitet und erweitert.
- Metz, Johann Baptist (2020), Gesammelte Schriften. 9 Bände. Hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Moltmann, Jürgen (1964), Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München: Kaiser (Beiträge zur evangelischen Theologie 38).
- Moltmann, Jürgen (1972), Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1985), Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München: Kaiser.
- Newman, John Henry (1903), Fifteen sermons preached before the University of Oxford, between A. D. 1826 and 1843. New Impression, London u. a.: Longmans, Green, and Co.
- Newman, John Henry (1960), Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Übersetzt von H. Bohlen, Mainz: Matthias Grünewald (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman V).
- Papst Benedikt XVI. (2012), Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München: Pattloch.
- Papst Franziskus (2015), Enzyklika *Laudato sí* vom 24. Mai 2015, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202).
- Papst Franziskus (2017), Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* vom 27. Dez. 2017, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 211).
- Papst Franziskus (2020), Enzyklika *Fratelli tutti* vom 3. Okt. 2020, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227).
- Papst Paul VI. (1964), Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, Leipzig: Benno (AAS 56 [1964] 609–659).
- Peukert, Helmut (2011), Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 3. Aufl.
- Pröpper, Thomas (2001), Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br.: Herder.

- Schärtl, Thomas (2017), Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation, in: Dürnberger, Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus / Wurst, Melanie (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg: Pustet, 12–42.
- Scheler, Max (1968) [1921], Probleme der Religion, in: ders., *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München: Francke, 101–354.
- Schwager, Raymund (2015), Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge. Hg. v. Józef Niewiadomski, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Gesammelte Schriften IV).
- Seckler, Max (1988), Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV: Traktat: Theologische Erkenntnislehre; Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 179–241.
- Siebenrock, Roman A. (1996), Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf: Regio Verlag Glock und Lutz (Internationale Cardinal-Newman-Studien 15).
- Siebenrock, Roman A. (1999), Die Kirchlichkeit der Theologie. Orientierungen, *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 10, 2, 117–137.
- Söding, Thomas (2016), Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Theobald, Christoph (1968), Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Thomas von Aquin (1934), Gottes Dasein und Wesen, in: ders., *Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Bd. 1. Hg. v. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg/Graz: Kehle/Styria, I, 1–13.*
- Tobler, Stefan (2002), Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie. Berlin u. a.: de Gruyter.
- Verweyen, Hansjürgen (2002), Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg: Pustet, 4. Aufl.
- Weisweiler, Heinrich (1957), Sacramentum fidei, Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor, in: Auer, Johann et al. (Hg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Michael Schmaus*, München: Schöningh, 433–456.
- Werbick, Jürgen (2010), Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br.: Herder.
- Wissenschaftsrat (2010), Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Köln 2010. Online: [https://www.bmbf.de/bmbf/shareddocs/downloads/files/wissenschaftsratempfehlung2010.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=2](https://www.bmbf.de/bmbf/shareddocs/downloads/files/wissenschaftsratempfehlung2010.pdf?__blob=publicationFile&v=2) [11.08.2023].

Sabine Pemsel-Maier

# Ökumene als Dach der Theologien

Ein Vorschlag zur Stärkung ihrer Pluralitätsfähigkeit

ABSTRACT 

Konfessionell betriebene Theologie gerät aus verschiedenen Gründen unter einen gewissen Legitimationsdruck. Nicht nur geht mit dem Relevanzverlust konfessioneller Prägungen ein Wissensverlust einher. Vor allem sehen sich die christlichen Theologien aller Konfessionen durch die religiöse Pluralisierung, wachsende Religionsdistanz sowie durch eine ökumenisch ausgerichtete Öffentliche Theologie zu einer ‚Ökumene der zweiten und dritten Art‘ herausgefordert. Für eine zukünftige Theologie ergeht hier der Vorschlag, Ökumene als Dach der Theologien stark zu machen und als Ressource für Pluralitätsfähigkeit zu nutzen, ohne konfessionelle Profile dadurch völlig aufzugeben. Ökumene als Dach der Theologien fokussiert auf das verbindend Christliche, ohne bestehende Differenzen zu negieren oder aufzulösen. Sie schärft den Blick für die Gemeinsamkeiten im Leben in Kirche und Welt und den Blick auf gemeinsame Herausforderungen. Sie fordert auf zur Überschreitung des eigenen vertrauten und zugleich begrenzten Horizontes hin auf andere Horizonte von Theologie, Welt und Kirche; damit ist ihr zugleich eine kriteriologische Funktion zu eigen. Nicht zuletzt bietet Ökumene als Dach der Theologien auch ökonomisches Orientierungspotential.

*Ecumenism as an umbrella for theologies. A proposal to strengthen its capacity for plurality*

*For various reasons, denominationally practiced theology is under a certain pressure to legitimise itself. However, the loss of relevance of denominational*

*formations has implications beyond a loss of knowledge. Above all, Christian theologies of all denominations face challenges posed by religious pluralisation, a growing religious distance, and an ecumenically oriented Public Theology towards an 'ecumenism of the second and third kind'. The author proposes a future theology that promotes ecumenism as an umbrella of theologies that also serves as a resource for creating space for plurality without altogether abandoning denominational profiles. Ecumenism, as an umbrella of theologies, focuses on the unifying aspects of Christianity without negating or dissolving existing differences. It emphasises the commonalities of life within the church and the world, and common challenges. It calls for stepping beyond one's own familiar but limited horizon and towards other horizons of theology, the world, and the church; thus, it also has a criteriological function. Last but not least, ecumenism as an umbrella of theologies also offers new economic potential.*

## | BIOGRAPHY

Dr. theol. [Sabine Pemsel-Maier](#), geboren 1962, hat katholische Theologie, Philosophie, Pädagogik und Germanistik studiert und ist nach verschiedener beruflicher Tätigkeit seit 1997 Professorin für Katholische Theologie. Sie lehrte an verschiedenen Hochschulen und hat seit 2014 am Institut der Theologien der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br. die Professur für Dogmatik und ihre Didaktik inne. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionspädagogik, ökumenische Theologie und konfessionell-kooperativer Religionsunterricht, religiöse Bildung mit Konfessionslosen sowie theologische Genderforschung. ORCID  0000-0001-8496-2650  
E-Mail: [pemsel-maier\(at\)ph-freiburg.de](mailto:pemsel-maier(at)ph-freiburg.de)

## | KEY WORDS

Ökumene; Theologie; das verbindend Christliche; religiöse Bildung

## 1 Schwindende Relevanz des Konfessionellen – Herausforderungen für zukünftige Theologie(n)

### 1.1 Konfession Fehlanzeige

Waren Konfessionen noch vor dreißig Jahren relevant als Deutungen von Wirklichkeitserfahrung und Erfahrungsgestalten des Glaubens, diagnostiziert die Soziologie für den deutschsprachigen Raum seit einiger Zeit als gesamtgesellschaftliche Tendenz eine „implizite Entkonfessionalisierung“ und ein „rapides Verblässen konfessioneller ‚Konturen‘ im Alltagsleben der Menschen“ (Ebertz 2016, 62). Selbstverständlich gibt es Ausnahmen; besonders Mitglieder von Konfessionen, die sich in ihrem Kontext als Minderheit erleben, haben häufig ein ausgeprägtes konfessionelles Bewusstsein. Ansonsten ist konfessionelle Differenz in der Regel weder auf der Ebene des privaten Lebens von besonderer Relevanz, noch wird sie gesellschaftlich bedeutsam gemacht, auch wenn sich die konfessionelle Vielfalt durch Migrationsprozesse ausdifferenziert hat. Konfessionelle Prinzipien haben sich nicht einfach überlebt, doch sie spielen angesichts tiefgreifender modernitätsspezifischer Transformationsprozesse immer weniger eine Rolle. Auch Lehrdifferenzen werden immer weniger verstanden.

Mögen Konfessionszugehörigkeit und konfessionelle Prägungen für Christ:innen, die einer Minoritätskonfession angehören, und für die ältere Generation aufgrund einer potentiell stärker konfessionsgebundenen religiösen Sozialisation noch eher von Bedeutung sein, gilt das nicht für Jüngere und erst recht nicht für Jugendliche. Die auf Deutschland bezogenen Sinus-Jugendstudien von 2012 und 2016 (Calmbach et al. 2012; Calmbach et al. 2016) – in den nachfolgenden wurde nicht mehr nach Konfession gefragt – stimmen überein:

*„Für christliche Jugendliche spielt die Konfessionszugehörigkeit keine besondere Rolle, sie bezeichnen sich häufig ganz allgemein als Christinnen oder Christen. Dies gilt auch, wenn sie an der Firmung bzw. der Konfirmation teilgenommen und sich damit (eigentlich) verbindlich für eine Konfessionszugehörigkeit entschieden haben. Entsprechend werden auch beim Gottesdienstbesuch oder in der Jugendarbeit die Angebote der eigenen Konfession genauso wie die anderer Konfessionen genutzt.“* (Calmbach et al. 2016, 340)

Mit dem Verlust an konfessionellem Bewusstsein geht zugleich ein Wissensverlust einher, was das Konfessionelle überhaupt ausmacht. Es ist nicht damit zu rechnen, dass sich dies im Erwachsenenalter ändern wird.

### *1.2 Angesichts von Religionspluralität und Religionsdistanz: Notwendigkeit einer Ökumene der ‚zweiten und dritten Art‘*

Einen besonderen Legitimationsdruck für konfessionell getrennte Theologien schaffen zunehmende Religionspluralität einerseits und wachsende Konfessionslosigkeit und Religionsdistanz andererseits. Diese Herausforderungen betreffen in Europa alle christlichen Konfessionen und können nur gemeinsam angegangen werden. Religiöse Pluralisierung macht es nötig, nicht nur in Konfliktsituationen über konfessionelle Grenzen hinweg mit einer Stimme zu sprechen. In interreligiösen Dialogen sind konfessionelle Feinheiten nur sehr begrenzt vermittelbar. Noch mehr machen wachsende Säkularisierung, Religionslosigkeit und Religionsdistanz es nötig, verbindendes christliches Profil zu zeigen, religiös indifferenten Zeitgenoss:innen christliche (und nicht in erster Linie konfessionelle) Weltdeutung mit ihrer spezifischen Rationalität zu plausibilisieren und den Sinn einer daran orientierten Lebensgestaltung aufzuzeigen.

## Ökumene der Religionen und mit Konfessionslosen

Während die klassische Konfessionsökumene eher auf der Stelle tritt, vor allem binnenkirchlich wahrgenommen wird und außerhalb bisweilen als eine Art Glasperlenspiel erscheinen mag, gewinnen die Ökumene der Religionen und die Ökumene mit Konfessionslosen als „Ökumene der ‚dritten Art‘“ (Tiefensee 2006) zunehmend an Relevanz.

### *1.3 Öffentliche Theologie als ökumenische Theologie*

Theologie wird nicht nur in universitären und kirchlichen Kontexten betrieben, sondern auch in gesellschaftlichen Kontexten, als Öffentliche Theologie mit dem Ziel, in die Öffentlichkeiten von Gesellschaft hinein zu wirken (vgl. Höhne 2020). Auch wenn dieser Anspruch nicht unumstritten ist, macht Öffentliche Theologie in der Überzeugung, dass akademischer Theologie in der Öffentlichkeit (post)säkularer Gesellschaften eine wichtige Orientierungsfunktion zukommt, theologische Arbeit und ihre Rele-

vanz sichtbar, transportiert Diskurse aus dem Binnenraum von Kirche in die Öffentlichkeit und erhellt die Bedeutung christlicher Weltdeutungen und Orientierungen: Wie werden diese relevant angesichts aktueller Herausforderungen wie Globalisierung, Migration, Klimakrise, Streben nach sozialer Gerechtigkeit oder Weltfrieden? Wie werden sie verständlich, auch um sie kritisch zu hinterfragen und ggf. zu modifizieren?

## Relevanz und Verständlichkeit christlicher Weltdeutungen

Von ihrem Selbstverständnis her wird Öffentliche Theologie nicht nur überkonfessionell betrieben, sondern zum Teil auch interreligiös, so dass aus ihr „eine Ökumene öffentlicher Religionen“ (Arends 2022, 75) erwachsen könnte. Für Wolfgang Huber markierte sie zumindest „den Übergang in das ökumenische Zeitalter der Christenheit“ (Huber 1992, 1). Ihre ökumenische Ausrichtung besteht nicht darin, dass sie auf bestehende Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Konfessionen aufmerksam macht, sondern darin, dass sie Impulse aus verschiedenen Konfessionen in den öffentlichen Diskurs einbringt, ohne sie als evangelische, katholische oder orthodoxe Theologie zu kennzeichnen. So lässt sich etwa, trotz konfessioneller Dissense in sozialem Fragen, „Christliche Sozialethik als Öffentliche Theologie“ (Vogt/Schäfers 2021) artikulieren.

## 2 Im Fokus: Das verbindende Christliche

### 2.1 Zunehmend gefordert: Pluralitätsfähigkeit der Theologie(n)

Angesichts dieser Herausforderungen müssen sich die in der Regel konfessionell getrennt betriebenen akademischen Theologien als katholische, evangelische, orthodoxe etc. Theologie einer Reihe von Fragen stellen, wenn sie nicht zukünftig unter einen gewissen Legitimationsdruck geraten wollen. Laufen sie möglicherweise Gefahr, mit dem Festhalten an einer strikten Trennung kontroverstheologische Stereotype der Vergangenheit zu reproduzieren? Wie begründet sich die Zweiteilung – hier die in universitären und kirchlichen Kontexten bestehende konfessionelle Trennung, dort eine ökumenisch orientierte Öffentliche Theologie?

Geboten erscheint nicht nur eine verstärkte ökumenische Zusammenarbeit. Pluralisierung der Gesellschaft in Form von kultureller, religiöser

und weltanschaulicher Pluralität in religiöser Ungebundenheit fordert Pluralitätsfähigkeit als angemessenen Umgang mit Pluralität, sowohl von den einzelnen Individuen als auch von der Theologie (vgl. Schweitzer 2008, 306). In der Vergangenheit erschien Pluralität gesellschaftlicher, kultureller und erst recht religiöser Art geradezu als Bedrohung für Theologie und Kirche; Pluralismus galt als Gegenteil klarer Glaubensüberzeugungen. Pluralitätsfähigkeit bedeutet hingegen, Pluralität nicht nur für eine unausweichliche Gegebenheit zu halten, mit der man gezwungenermaßen konfrontiert wird, sondern sie positiv wahr- und anzunehmen.

### Wache Aufmerksamkeit für Pluralität, auch über das Christentum hinaus

Pluralitätsfähigkeit meint eine wache Aufmerksamkeit für die über das Christentum hinausreichende Pluralität; einen reflektierten und konstruktiven Umgang damit, der religiöser und weltanschaulicher Pluralität weder gleichgültig gegenübersteht noch sie abwertet; die Darlegung und Begründung der eigenen Position sowie Respekt und Toleranz angesichts bleibender Differenzen. Pluralitätsfähigkeit fordert Dialogfähigkeit und realisiert sich im Dialog. Können konfessionell getrennte Theologien dies einlösen?

#### 2.2 *Das gemeinsame Fundament profilieren*

Auf den ersten Blick mag es als Widerspruch erscheinen, dass eine stärkere ökumenische Ausrichtung, die darauf verzichtet, innerchristliche Pluralität in den Vordergrund zu stellen, Pluralitätsfähigkeit fördern soll. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man bedenkt, dass Pluralitätsfähigkeit Positionierung erfordert: Der Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen ist nicht möglich ohne eine klar erkennbare christliche Positionierung und Profilierung, die davon lebt, dass aller innerchristlichen Pluralität das gemeinsame Christus-Zeugnis zugrunde liegt. Das gemeinsame Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zum Reformationsjubiläum „Erinnerungen heilen – Christus bezeugen“ (Evangelische Kirche Deutschlands/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2016) hat dieses gemeinsame Fundament in Erinnerung gerufen. Dieses Fundament gilt es zu profilieren. Konfessionell getrennt marschierende und argumentierende Theologien, die sich mit Angehörigen des Islam, des Judentums oder Vertreter:innen nichtreli-

göser Weltdeutungen ins Gespräch begeben und dabei die Artikulation des verbindend Christlichen zurückstellen zugunsten der Ausdifferenzierung evangelischer, katholischer und orthodoxer Positionen, machen es nicht nur den Dialogpartner:innen, sondern auch sich selbst schwer. Pluralitätsfähigkeit in dialogischen Prozessen wird wesentlich durch das gemeinsame Christus-Zeugnis realisiert.

Das gilt auch und gerade für den sensiblen Bereich der Ethik, der in gesellschaftlichen Diskursen auf deutlich mehr Aufmerksamkeit stößt als die Diskussion um ein gemeinsames Abendmahl. Auch bei ethischen Fragen zeigt sich für kundige Ökumeniker:innen,

*„dass traditionelle, typische Argumentationsweisen ihre trennende Bedeutung allmählich verlieren, und so den Kirchen die Möglichkeit geben, in einer pluralen Gesellschaft ein Mehr an Gemeinsamkeiten zu formulieren, ohne jeweils immer einen formalen Konsens in materiaethischen Fragen voraussetzen zu müssen“ (Thönissen 2020, 16).*

## Die Gratwanderung einer gemeinsamen Artikulation des Christlichen

Theologisch bleibt die gemeinsame Artikulation des Christlichen einerseits eine Gratwanderung, denn die konfessionelle Prägung der Theologie kann und darf nicht aufgegeben werden. Weder Glaube noch theologische Reflexion vollziehen sich neutral; die Bindung an eine bestimmte konfessionelle Tradition mit ihren Wahrnehmungs- und Urteilsperspektiven lässt sich gar nicht vermeiden. Andererseits hebt jedes Lehrwerk zur Ökumene (vgl. exemplarisch Körtner 2018) darauf ab, dass Konfessionalität und Ökumenizität keinen Gegensatz bilden, weil Theologie mehr umfasst als die eigene konfessionelle Theologie und weil die Einheit der Kirche nicht mit Uniformität zu verwechseln ist. In diesem Sinne ermutigt Tomáš Halík speziell die römisch-katholische Kirche zu einem ökumenischen Katholizismus:

*„Ökumenischer Katholizismus bedeutet heute den Mut zur Selbsttranszendierung der Kirche, zur Selbsttranszendierung des Christentums. Diese Selbsttranszendenz – das Überschreiten der eigenen institutionellen und mentalen Grenzen hin zu den anderen – ist kein Verlust der Identität des Christentums, sondern vielmehr eine Verwirklichung des zentralen Geheimnisses des Christentums, der österlichen Verwandlung“ (Halík 2022, 15).*

### 3 Ökumene als Dach der Theologien

#### 3.1 Ökumene und ökumenische Theologie

Um den schmalen Grat gangbarer zu machen, ergeht im Folgenden der Vorschlag, Ökumene als Dach der Theologien stark zu machen, ohne konfessionelle Profile damit völlig aufzugeben. Ein solches Dach – oder, um im Bild zu bleiben: ein Geländer links und rechts am Grat – könnte zugleich als Ressource für die geforderte Pluralitätsfähigkeit genutzt werden.

Bewusst ist dabei vom Dach der Ökumene und nicht vom Dach der ökumenischen Theologie die Rede. Der Begriff „Ökumene“ ist der weitere, insofern er verschiedene Ebenen und auch nicht-theologische strukturelle und institutionelle Faktoren, etwa die Auswirkungen auf das Studium, umfasst. „Ökumenische Theologie“ dagegen bezeichnet die Reflexionsweise, die Ökumene beschreibt, analysiert und bewertet. Ökumene als Dach der Theologien setzt ökumenische Theologie voraus und setzt sie zugleich in Gang. Bezeichnend ist, dass diese in jüngerer Zeit

*„nicht so sehr als eine eigene Disziplin der Theologie verstanden sein will, sondern eher als eine durchgängige, methodisch und hermeneutisch auftretende, typologische Reflexionsweise der Theologie“ (Thönnissen 2020, 22).*

Eben weil es sich bei ihr um ein durchgängiges hermeneutisches Prinzip und nicht um eine separate Disziplin handelt, kann sie die Dachfunktion der Ökumene realisieren.

#### 3.2 Was Ökumene als Dach der Theologien (nicht) meint

Ökumene als Dach der Theologien meint weder, dass in den Theologien nur noch Ökumene Thema sein soll, noch dass sich die Theologien vor allem mit der Plausibilisierung christlicher Basics befassen sollen. Ökumene als Dach ist keine „Ökumene ohne Konfessionen“ (Baumann 2000), sondern fordert und bewahrt Konfessionssensibilität. Sie ist auch keine Super-Theologie, die sich über die konfessionellen Theologien erhebt oder konfessionelle Profile womöglich gar ignoriert. Zwar überwölbt das gemeinsame Ökumene-Dach alle Konfessionen, birgt sie und verbindet sie. Doch andererseits und zugleich ruht das Ökumene-Dach auf verschiedenen konfessionellen Säulen und wird durch sie gestützt.

Ökumene als Dach der Theologien ist, um mit Christoph Schwöbel zu sprechen, eine „Verbindungsdisziplin“ (Schwöbel 2003, 103), die auf das Verbindende fokussiert, ohne bestehende Differenzen zu negieren oder aufzulösen. Dabei geht sie von der Vorrangigkeit des Gemeinsamen vor konfessionellen Spezifika aus. Diese Vorrangigkeit trägt der Entwicklung Rechnung, dass ehemals konfessionstypische Differenz-Merkmale mehr und mehr auch innerhalb der Konfessionen auftreten (vgl. Hafner/Hailer 2010) und quer durch die Konfessionen hindurchgehen, wie beispielhaft die Diskussion um die theologische Bewertung von Homosexualität widerspiegelt. Ekklesiologisch bzw. nach innen forciert Ökumene als Dach der Theologien die Zielvorstellung von der Einheit in Vielfalt, die sich von uniformistischen Konzepten unterscheidet. Nach außen hin, im Dialog mit anderen Religionen und mit einer zunehmend säkularen Gesellschaft, bringt das gemeinsame ökumenische Dach das spezifisch Christliche zur Geltung, ohne seine Binnendifferenzierung zu bestreiten. Ökumene als Dach steht damit für eine veränderte Perspektive in der Wahrnehmung von Christentum und Konfession: Der Blick geht vom Gemeinsamen zum Besonderen; er richtet sich nicht als erstes auf die eigene Konfession, sondern auf das verbindend Christliche, um von dort her die eigene konfessionelle Profilierungen deutlich zu machen.

### Beim Gemeinsamen beginnen und von dort zum Unterscheidenden kommen

Theologie, die die Dachfunktion der Ökumene ernst nimmt, erläutert nicht erst die Position der eigenen Konfession und auf dieser Folie dann die anderskonfessionelle, sondern sie beginnt beim Gemeinsamen und kommt von dort zum Unterscheidenden. So thematisiert sie nicht zuerst das katholische Sakramentenverständnis, um dann noch, gewissermaßen als Anhang, das evangelische oder orthodoxe zu erläutern, sondern sie setzt an bei der gemeinsamen Reflexion über Sakramente, ihre Notwendigkeit, die damit verbundene Symboltheologie, um dann in einem zweiten Schritt konfessionelle Unterschiede zu entfalten. Dass dies nicht in allen Bereichen und bei allen Themen gleichermaßen gelingen kann, liegt auf der Hand – und dass es bei bestimmten Themen, insbesondere beim Ekklesiologie-Traktat, womöglich nicht gelingen wird, muss einkalkuliert werden; auch die profunde ökumenische Dogmatik von Wolfgang Beinert und Ulrich Kühn legt hier zwei parallele Darstellungen vor (vgl. Beinert/Kühn 2013).

### 3.3 Ökumene als Suchgemeinschaft

Ökumene als Dach der Theologien berührt sich mit der von Ulrike Link-Wieczorek profilierten Idee von Ökumene als „christlicher Suchgemeinschaft der Lebensdeutung“ (Link-Wieczorek 2014, 121). Dabei gilt es auch,

*„die lebensweltliche Relevanz traditioneller christlicher Glaubensinhalte wahr zu nehmen bzw. danach zu fragen. Was heißt überhaupt ‚Glauben‘? Brauchen wir noch die Rede von der Sünde? Wie kommt die christliche Tradition dazu, die Passion Christi mit der Überwindung des Leidens durch Gott zu verbinden? Welchen Sinn hat der Gottesglaube überhaupt angesichts der Leiderfahrungen der Menschen? Greift Gott in das Leben der Menschen ein? Wie verstehen Glaubende ein Bittgebet? Was tun religiöse Katholiken, wenn sie an einer Pilgerfahrt nach Lourdes teilnehmen?“* (Link-Wieczorek 2014, 121)

#### Eine Ökumene, die aus der praktischen Erfahrung lebt

So verstandene Ökumene geht nicht normativ vor, sondern eher induktiv. Sie speist sich nicht allein aus der klassischen Dialog- oder Konsensökumene mit dem Ziel der versöhnten Verschiedenheit der Kirchen, sondern gleichermaßen aus der Gerechtigkeitsökumene und der Ökumene des Lebens, auch Ökumene des dritten Weges genannt. Dabei lebt sie von der praktischen Erfahrung:

*„Teilnehmer aus ökumenischen Gesprächen kennen die Erfahrung, dass sich in der Verschiedenheit von Glaubensperspektiven doch eine Vergewisserung der Wahrheit Gottes einstellt, ohne dass damit gleich eine dritte, alles bisherige an Genauigkeit übertreffende Formulierung gefunden würde. Was sie entdecken, ist ein gemeinsamer Bezugsrahmen, auf den hin und aus dem heraus sie denken und sich auch gegenseitig zu verstehen versuchen.“* (Link-Wieczorek 2014, 122)

Ökumene als Suchgemeinschaft verzichtet auf ökumenische Zielvorgaben wie Kircheneinheit oder Abendmahlsgemeinschaft, die derzeit keine oder kaum eine Chance auf Verwirklichung haben; stattdessen schärft sie den Blick für die gemeinsamen Herausforderungen und Aufgaben in den Kirchen und in der Welt. Sie fordert auf zur Überschreitung des eigenen, vertrauten und zugleich begrenzten Horizontes hin auf andere Horizonte von Theologie, Welt und Kirche. Sie lenkt den Blick über den Tellerrand der

eigenen Theologie hinaus – und auch über die Grenzen des eigenen ökologischen Lebensraums. Bezogen auf den globalen Weltkontext bricht sie die eurozentrisch-westliche Perspektive auf. Damit ist ihr zugleich eine kriteriologische Funktion zu eigen, insofern sie die eigene Perspektive weitet und vor Verengungen bewahrt.

## 4 Mögliche Folgen für Studium und Ausbildung

### 4.1 *Desiderate*

„Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch“ (Link-Wieczorek et al. 2020) – so vollmundig lautet die Bilanz einer Fachkonsultation der EKD-Kammer für Ökumene aus dem Jahr 2020. Die ökumenische Ausrichtung von Studium und Ausbildung bildet sich bislang im Lehrbetrieb und in den Studienordnungen nur begrenzt ab, auch wenn es seit Jahren Lehrveranstaltungen zur Ökumene und vielfältige institutionelle ökumenische Kooperationen gibt, besonders an Hochschulen, an denen Studiengänge der beiden großen und womöglich noch weiterer Konfessionen vertreten sind. Der Katholisch-Theologische Fakultätentag e. V. in Deutschland, an dem österreichische Fakultäten im Gaststatus vertreten sind, ist der Überzeugung,

*„dass durch [...] die ökumenische Konturierung aller theologischen Fächer, die den erreichten ökumenischen Konsens zum Ausgangspunkt von Lernprozessen nimmt, die theologische Pluralisierungsfähigkeit gestärkt wird. Dies gilt sowohl für die Pluralisierungsfähigkeit ad intra – in Bezug auf die Vielfalt in der eigenen Konfession und des Christentums insgesamt; als es auch für die Pluralisierungsfähigkeit ad extra gilt – also in Bezug auf andere Religionen und Weltanschauungen.“* (Katholisch-Theologischer Fakultätentag 2020, 2)

Dazu schlägt der Fakultätentag, neben Veranstaltungen über Ökumene, der wechselseitigen Anerkennung von Studienleistungen und Lehrveranstaltungen mit einem konfessionell-kooperativen Setting, eine

*„[ö]kumenische Konturierung [...] aller theologischen Disziplinen [...] [vor, indem] auch die jeweils anderen konfessionellen Positionen und Bekenntnisse angemessen dargestellt [werden]“* (Katholisch-Theologischer Fakultätentag 2020, 3–4).

Letzteres ist ein hoher Anspruch und verlangt nach dem skizzierten Ökumene-Dach. Wie sollen Lehrende, solange sie weitgehend in ihrer eigenen Konfession ausgebildet werden und forschen, ihn einlösen? Würde Theologie dagegen von vornherein in einem ökumenischen Horizont studiert, wäre diese Forderung realistischer. Vorsichtiger formuliert, aber in dieselbe Richtung weisend, fällt das Votum des Evangelischen Fakultätentages aus, der in den Modulbeschreibungen aller Fächer einen „expliziten Verweis auf die Thematik“ (Evangelischer Fakultätentag 2022, o. S.) sowie eine entsprechende Prüfungsleistung fordert.

#### 4.2 *Im Fokus: Religionsunterricht*

Ökumenische Horizonte wurden bislang vor allem mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht entwickelt. Dass dies im Kontext von Bildungsverantwortung geschieht, ist kein Zufall: Im Bereich Schule ist die für ökumenische Prozesse unerlässliche wechselseitige Anerkennung erheblich einfacher zu realisieren als in der Dialogökumene, weil sie sich auf die unmittelbaren Mitschüler:innen bezieht. Des Weiteren haben trennende Lehrfragen und unterschiedliche konfessionelle Glaubensüberzeugungen im schulischen Raum im Vergleich zu binnenkirchlichen Kontexten deutlich weniger Relevanz. Vor allem aber: An der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft angesiedelt, bekommt der Religionsunterricht die gegenwärtigen multiplen Säkularitäten ebenso wie die religiöse Pluralität in besonderer Weise zu spüren. Auf der einen Seite sind die teilnehmenden Kinder und Jugendlichen immer weniger religiös sozialisiert; auf der anderen Seite sind interreligiöse Kooperationen mit islamischem und vereinzelt, wo es solchen gibt, jüdischem Religionsunterricht angesagt.

### Horizonte im Kontext von Bildungsverantwortung

Die daraus erwachsende doppelte Anforderung macht ökumenisches Lernen – das mehr ist als Ökumene-Lernen (vgl. Pemsel-Maier 2019) – und die Konzentration auf das verbindende christliche Profil nötiger denn je.

#### 4.3 *Wegbereiter*

Eine Reaktion auf religiöse und weltanschauliche Pluralität und „Ausdruck einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik“ (Danner 2015, 49) ist

der konfessionell-kooperative Religionsunterricht. In Deutschland und Österreich, wo er mit dem dialogisch-konfessionellen Unterricht zusammengeführt wurde, stellt er mittlerweile keine Ausnahme mehr dar (vgl. Rees 2021; Religionspädagogische Beiträge 2022) und wird besonders von konfessionslosen Schüler:innen präferiert. Entwickelt unter dem Motto „Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden“ lebt er zum einen von einer Didaktik des Perspektivenwechsels und der Perspektivenübernahme, die die Unterschiede erhellt, und zum anderen von einer ökumenischen Didaktik, die das Verbindende zur Sprache bringt. Von seinem Selbstverständnis her ist er kein ökumenischer Unterricht und wird von getrennten Kirchen verantwortet. Dennoch birgt er, trotz organisatorischer Schwierigkeiten und bestehender didaktischer Unzulänglichkeiten, ein beträchtliches ökumenisches Potential (vgl. Pemsel-Maier 2017). Das gilt in besonderer Weise für die Situation in Österreich: Während in Deutschland vor allem, wenngleich nicht ausschließlich, die beiden Mehrheitskonfessionen evangelisch und katholisch beteiligt sind, ist die Beteiligung in Österreich mit römisch-katholischer, evangelischer, altkatholischer, orthodoxer und orientalischer Kirche sowie einigen Freikirchen durch deutlich mehr Vielfalt gekennzeichnet. Je mehr christliche Konfessionen einbezogen sind, desto größer ist die Gefahr, in eine reine Differenzhermeneutik zu verfallen, und umso dringlicher erscheint die Forderung, das gemeinsame ökumenische Dach stark zu machen.

Eben dieses Ziel verfolgen verschiedene Bemühungen um eine ökumenische Religionsdidaktik und letztlich um einen ökumenischen Religionsunterricht (vgl. Schambeck et al. 2019; Danilovich et al. 2022). Als ökumenesensibler Unterricht bezieht er möglichst alle Konfessionen ein und macht so die Pluralität des Christentums sichtbar. Vom konfessionell-kooperativen Unterricht unterscheidet ihn, dass die erzielten ökumenischen Konsense und nicht konfessionelle Differenzierungen den Horizont für alle Lernprozesse bilden.

### Gemeinsam verantworteter christlicher Religionsunterricht

Ernst mit dem ökumenischen Anliegen macht die geplante Weiterentwicklung des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts zu einem von den Kirchen gemeinsam verantworteten christlichen Religionsunterricht (CRU) in Niedersachsen als Pflichtfach für alle in der katholischen Kirche oder evangelischen Kirche getauften Schüler:innen. Er ist so konzipiert,

dass nicht als erstes die evangelisch-katholischen Unterschiede, sondern die Gemeinsamkeiten entfaltet werden; von diesem Ausgangspunkt aus soll dann in einem zweiten Schritt auf die Differenzen zu sprechen gekommen werden:

*„Nach dem Prinzip des Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens lassen sich gemeinsame theologische Grundüberzeugungen der Konfessionen bestimmen, die für die religiöse Bildung im christlichen Religionsunterricht wesentlich sind. Auf diesem Fundament sind dann im Religionsunterricht konfessionelle Differenzen so zu thematisieren, dass ihre Beziehung zum Fundament des Glaubens, also zum Christusbekenntnis erschlossen und gewichtet werden [...] kann“* (Schulreferentinnen und Schulreferenten der evangelischen Kirchen und katholischen Bistümer in Niedersachsen 2021, 17).

Studium und Ausbildung der Religionslehrer:innen soll auch künftig konfessionsgebunden erfolgen. Doch die Kooperation zwischen den Theologien an den Hochschulen sowie in der Religionslehrkräfteausbildung soll deutlich intensiviert werden. Was mittlerweile verfassungsrechtlich geklärt ist, ist freilich in organisatorischer, didaktischer und theologischer Hinsicht noch offen und in einem mühevollen Beratungsprozess erst noch auszugestalten. Dem Anliegen, das gemeinsam Christliche im Religionsunterricht zu stärken, gebührt in jedem Fall Respekt.

Nicht zuletzt soll auf eine Besonderheit hingewiesen werden. Eine ökumenisch getragene Hochschule mit explizit ökumenischem Profil ist die Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems:

*„Wir stehen für eine christliche Lehrer:innenbildung, die ein interreligiöses, interkulturelles und interkonfessionelles Lernen in Europa einzigartig möglich macht“* (<https://kphvie.ac.at/home.html> [19.12.2022]).

Ohne ein gemeinsames Ökumene-Dach ist ein solches Unternehmen gar nicht möglich. Ökumene geht hier aber noch weiter, denn sie bleibt an der KPH Wien/Krems nicht auf Konfessionsökumene beschränkt, sondern bezieht die Ökumene der zweiten Art und damit die der Religionen ein. Damit ging die Hochschule den europaweit einmaligen institutionellen Schritt hin zu einer gemeinsamen Ausbildung von römisch-katholischen, evangelischen, altkatholischen, orthodoxen, orientalisch-orthodoxen und jüngst buddhistischen Lehrkräften (vgl. Medenia et al. 2022) – mit allen Schwierigkeiten, die damit verbunden sind.

## 5 Ökumene und Ökonomie: Annäherungen an ein vermintes Terrain

Forderungen nach Intensivierung der Ökumene sind angesichts von Entkirchlichung, religiöser Individualisierung und Pluralisierung geboten – und zugleich in der gegenwärtigen Situation der theologischen Fakultäten und Institute mit sinkenden Studierendenzahlen angesichts von Sparzwängen und zurückgehenden Finanzmitteln strategisch und hochschulpolitisch gefährlich. Denn sie stehen unweigerlich in der Gefahr, populäre Forderungen nach der Zusammenlegung von Einheiten, nach Verkleinerung, nach Auflösung von Fakultäten oder ihrer Herabstufung zu Instituten zu bedienen. Wer in Richtung eines Ökumene-Daches denkt, betritt darum vermintes Gelände, und es hilft wenig, zu betonen, dass Ökumene von ihrer genuinen Aufgabe her alles andere als ein Sparmodell ist. Wer dieses verminten Gelände betritt, muss auf Vorschläge der ökonomischen Verzweckung von Ökumene gefasst sein und ist gut gewappnet, wenn er nicht nur theologische Argumente dagegen, sondern auch einen ökonomischen Finanzplan parat hat.

### Stärkere, auch strukturelle Kooperationen in der universitären Religionsforschung

Andererseits ist zu erwarten, dass nicht nur diejenigen, die für verstärkte Ökumene plädieren, dieses verminten Gelände betreten, weil Vorgaben des Einsparens und Streichens alle betreffen. So treten auch Vertreter:innen der Theologie selbst, die um die Sparzwänge genau wissen, in der Öffentlichkeit dafür ein,

*„die Theologischen Fakultäten mit Augenmaß und schrittweise neu auszurichten. [...] Neben der Profilierung und Spezialisierung in Forschung und Lehre [...] bedarf es stärkerer, auch struktureller Kooperationen in der universitären Religionsforschung“ (Hoping/Tück 2022, 4).*

Diese Herausforderung kann das Konzept einer Dach-Ökumene offensiv mit eigenen Gestaltungsvorschlägen angehen, anstatt sich durch äußere Sparzwänge fremdbestimmen zu lassen. Nicht die Auflösung von bislang institutionell getrennten Einheiten ist die Antwort, sondern ihre Kooperation, die lokal und regional unterschiedlich gestaltet werden muss und von der Zusammenlegung von Bibliotheken über konfessionsübergreifende Lehrangebote, vom Gegenlesen konfessioneller Darstellungen durch

anderskonfessionelle Partner:innen bis zur Gründung von Ökumenischen Instituten reichen kann. Ökumene als Dach der Theologien kann vor allem dann als Argument gegen die Aufhebung ganzer Standorte vorgebracht werden, wenn diese Ökumene zukunftsweisend in Lehre, Forschung und Wissenschaftskommunikation bereits praktizieren.

Die Gretchenfrage wird sein, ob die Betroffenen vor Ort zu solchen Kooperationen bereit sind oder ihre Energie womöglich lieber in die Selbsterhaltung zugunsten der Auflösung der anderskonfessionellen Einheit investieren und es auf ein Kräftenessen ankommen lassen.

## 6 Ausblick

Ökumene als Dach der Theologien ist kein fertiges Konzept, sondern Baustelle und Experimentierfeld. Sie ist eine Idee, genauer: eine bestimmte Perspektive für die inhaltliche und strukturelle Gestaltung der Theologie der Zukunft. Als solche ist sie nicht operationalisierbar, sondern bedarf der unterschiedlichen Ausgestaltung entsprechend den regionalen und lokalen Gegebenheiten. Ob sie als Zukunftsperspektive tragfähig ist, hängt von den Akteur:innen der Theologie selbst ab: von ihrer Sicht von ökumenischer Kooperation als Notnagel in Krisenzeiten oder als theologischer und intrinsischer Wert; von ihrer Anerkennung anderer Konfessionen als legitime Ausdrucksformen des Christlichen und von der Anerkennung ihrer Repräsentant:innen vor Ort; vom Willen zur Kooperation; von der Bereitschaft, den eigenen theologischen Horizont zu erweitern, von anderen Konfessionen zu lernen und sich der Mühe und Mehrarbeit (ohne die wird es nicht gehen) zu unterziehen, deren Theologie zu studieren.

## Literatur

Arends, Edmund (2022), In postsäkularer Gesellschaft, in: Müller, Wolfgang W. / Wagner, Franc (Hg.), Ökumene in säkularer Gesellschaft, Zürich: Theologischer Verlag, 55–78.

Baumann, Urs (2000), Ökumene ohne Konfessionen? Individualisierte Religion und Ökumene, in: Hilberath, Bernd Jochen / Moltmann, Jürgen (Hg.), Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven, Tübingen: Francke, 99–108.

Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich (2013), Ökumenische Dogmatik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Calmbach, Marc et al. (2012), Wie ticken Jugendliche 2012? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Calmbach, Marc et al. (2016), Wie ticken Jugendliche 2016? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Danilovich, Yauheniya / Schambeck, Mirjam / Simojoki, Henrik / Stogiannidis, Athanasios (Hg.) (2022), Religionsunterricht im Horizont der Orthodoxie. Weiterführungen einer Ökumenischen Religionsdidaktik, Freiburg i. Br.: Herder.

Danner, Sonja (2015), KoKoRu. Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht – das Wiener Modell, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 23, 147–153. DOI: 10.25364/10.23:2015.1.6.

Ebertz, Michael (2016), Konfessionen im Wandel. Eine soziologische Perspektive, in: Altmeyer, Stefan et al. (Hg.), Ökumene im Religionsunterricht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Religionspädagogik 32), 57–72.

Evangelische Kirche Deutschlands / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2016), Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017 (Gemeinsame Texte 24), <https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/gemeinsame-texte/erinnerung-heilen-jesus-christus-bezeugen-ein-gemeinsames-wort-jahr-2017.html> [19.12.2022].

Evangelischer Fakultätentag (2022), Beschluss zur Studienreform: Ökumene im Magisterstudium Evangelische Theologie, [http://www.evtheol.fakultaetentag.de/PDF/2022\\_Beschluesse\\_1-6\\_9-11.pdf](http://www.evtheol.fakultaetentag.de/PDF/2022_Beschluesse_1-6_9-11.pdf) [19.12.2022].

Hafner, Johann E. / Hailer, Martin (Hg.) (2010), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt a. M.: Lembeck (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 87).

Halík, Tomáš (2022), Katholizismus darf keine Gegenkultur mehr sein, Herder Korrespondenz 76, 13–16.

Höhne, Florian (2020), Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hoping, Helmut / Tück, Jan-Heiner (2022), Antwort auf den Glaubensschwund, Frankfurter Allgemeine Zeitung 154, 6. Juli 2022, 4.

Huber, Wolfgang (1992), Vorwort, in: Birch, Bruce C. / Rasmussen, Larry L. (Hg.), Bibel und christliche Ethik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Öffentliche Theologie 1), 1–3.

Katholisch-Theologischer Fakultätentag (Hg.) (2020), Transformationsprozesse des Religiösen aufgreifen und bearbeiten. Empfehlungen zur Adaption theologischer Studiengänge, <https://kthf.de/wp-content/uploads/2020/02/Empfehlungen-des-KThF-zur-Adaption-theologischer-Studiengänge.pdf> [19.12.2022].

Körtner, Ulrich H. J. (2018), Ökumenische Kirchenkunde, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Link-Wieczorek, Ulrike (2014), Ökumenische Herausforderungen für die Religionspädagogik, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 13, 117–125, <https://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2014-02/> [19.12.2022].

Link-Wieczorek, Ulrike / Richebächer, Wilhelm / Waßmuth, Olaf (Hg.) (2020), Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. Interkulturelle und interkonfessionelle Herausforderungen in Universität und Schule, Kirche und Diakonie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 12).

Medeni, Elif / Sobreira-Majer, Alfred Garcia / Krobath, Thomas (2022), Religiöser Pluralität Raum geben. Chancen und Herausforderungen einer interreligiös angelegten Aus- und Weiterbildung im Lehramt Religion am Beispiel der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule (KPH) Wien/Krems, *Religionspädagogische Beiträge* 45, 135–150. DOI: 10.20377/rpb-197.

Pemsel-Maier, Sabine (2017), Konfessionell-kooperativer Unterricht – Ökumene in der Schule, in: Kappes, Michael / Link-Wieczorek, Ulrike / Pemsel-Maier, Sabine / Schuegraf, Oliver (Hg.), *Basiswissen Ökumene*, Leipzig/Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt, 301–321.

Pemsel-Maier, Sabine (2019), Ökumenisches Lernen. Entwicklungen – Herausforderungen – Zukunftsperspektiven, in: Schambeck, Mirjam / Simojoki, Henrik / Stogiannidis, Athanasios (Hg.), *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Religionsdidaktik. Grundlegungen im europäischen Kontext*, Freiburg i. Br.: Herder, 202–218.

Rees, Wilhelm (2021), Zukunftsfähiger Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen der Republik Österreich. Möglichkeiten und Grenzen angesichts römisch-katholischer und religionsrechtlicher Vorgaben, in: Tuna, Mehmet Hilmi / Juen, Maria (Hg.), *Praxis für die Zukunft. Erfahrungen, Beispiele und Modelle kooperativen Religionsunterrichts*, Stuttgart: Kohlhammer, 185–214.

*Religionspädagogische Beiträge* 45, 2 (2022), Special Issue zu „Drei Jahrzehnte konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht: Bilanz und Ausblick“. DOI: 10.20377/rpb-2022-45-2.

Schambeck, Mirjam / Simojoki, Henrik / Stogiannidis, Athanasios (Hg.) (2019), *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Religionsdidaktik. Grundlegungen im europäischen Kontext*, Freiburg i. Br.: Herder.

Schulreferentinnen und Schulreferenten der evangelischen Kirchen und katholischen Bistümer in Niedersachsen (2021), *Gemeinsam verantworteter christlicher Religionsunterricht. Ein Positionspapier*, Hannover, [https://www.landeskirche-hannovers.de/damfiles/default/evlka/frontnews/2021/Mai/19/Positionspapier-CRU\\_final.pdf-01cb2ef683f773d2803d294c782c57b.pdf](https://www.landeskirche-hannovers.de/damfiles/default/evlka/frontnews/2021/Mai/19/Positionspapier-CRU_final.pdf-01cb2ef683f773d2803d294c782c57b.pdf) [19.12.2022].

Schweitzer, Friedrich (2008), Pluralitätsfähigkeit als Bildungsziel. Der Beitrag der Theologie, *Theologische Quartalschrift* 188, 293–306.

Schwöbel, Christoph (2003), Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen: Mohr Siebeck.

Thönissen, Wolfgang (2020), Ökumenische Theologie heute. Entwicklungen – Tendenzen – Ergebnisse, Theologische Revue 116, 1–24. DOI: 10.17879/thrv-2020-3072.

Tiefensee, Eberhard (2006), Ökumene der „dritten Art“. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, zur debatte 36, 5–7.

Vogt, Markus / Schäfers, Lars (2021), Christliche Sozialethik als Öffentliche Theologie, Kirche und Gesellschaft 480, <https://www.gruene-reihe.eu/artikel/christliche-sozialethik-als-oeffentliche-theologie> [19.12.2022].

Stefan Gärtner und Marcel Sarot

# Sind die Würfel schon gefallen?

Zur prekären Gegenwart und Zukunft  
der niederländischen (katholischen) Theologie

ABSTRACT 

Die Grundthese dieses Beitrags lautet, dass dem Verhältnis der Theologie zu den Religionswissenschaften für ihre Zukunftsgestalt eine Schlüsselrolle zukommt. Diese These wird exemplarisch für die Situation der katholischen Theologie in den Niederlanden entwickelt, also vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, die stärker als in anderen Ländern entkirchlicht ist. Zunächst werden die aktuellen Konstitutionsbedingungen an den Universitäten, die ausnehmend prekär sind, sowie deren Vorgeschichte dargelegt. In den Niederlanden waren Religionswissenschaften und Theologie seit jeher eng verbunden. Heute besteht dagegen die paradoxe Lage, dass die institutionelle Trennung zwischen den beiden Disziplinen zwar fast vollständig vollzogen ist, aber nur mehr wenig Anlass besteht, diese Trennung aufrechtzuerhalten. Denn die Erforschung des breiten religiösen Feldes in der Spätmoderne nötigt zu einem fortwährenden Perspektivwechsel. Die wissenschaftstheoretischen und strategischen Implikationen dieses Perspektivwechsels werden besprochen. Insgesamt kann eine Kooperation von Theologie und Religionswissenschaften einen breiten und qualitativ hochwertigen Zugang zur Religion und darunter auch zum Christentum und zur Kirche leisten.

*Is the die cast? On the precarious present and future of Dutch (Catholic) theology*

*The fundamental argument of this article is that the relationship between theology and religious studies plays a key role in shaping its future. This will*

*be outlined on the example of Catholic theology in the Netherlands, a country with a largely unchurched society. First, the article provides some context by presenting current, extremely precarious institutional conditions at universities and their history. Religious studies and theology have always been closely linked in the Netherlands. Today, however, the two disciplines are almost completely separate on an institutional level. Yet, paradoxically, there is little reason to maintain this separation as the study of the broad field of religion in late modernity requires a constant change in perspective. This article discusses theoretical and strategic implications of these changes in perspective. In the end, a collaboration between theology and religious studies offers a comprehensive and valuable understanding of religion as a whole as well as Christianity and the Church in particular.*

| BIOGRAPHIES

**Stefan Gärtner**, geboren 1965, ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie an der Universität Tilburg in den Niederlanden. Er hat einen Forschungsschwerpunkt in der Seelsorgelehre bzw. Spiritual Care und beschäftigt sich mit dem niederländischen Katholizismus in einer international vergleichenden Perspektive.

ORCID  0000-0003-1147-0457

E-Mail: [s.gartner\(at\)tilburguniversity.edu](mailto:s.gartner(at)tilburguniversity.edu)

**Marcel Sarot**, geboren 1961, ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Tilburg in den Niederlanden. Er hat zu verschiedenen Themen der Religionsphilosophie und der Fundamentaltheologie veröffentlicht, darunter zu methodologischen Fragen, zum Problem des Bösen, zum Leiden Gottes, zum Gebet, zur Ökumene, zum Apostolischen Glaubensbekenntnis und zu C. S. Lewis.

ORCID  0000-0002-8002-2984

E-Mail: [m.sarot\(at\)tilburguniversity.edu](mailto:m.sarot(at)tilburguniversity.edu)

| KEY WORDS

Niederlande; Katholizismus; emisch / etisch; Verhältnis Theologie und Religionswissenschaften

Wegen der prekären Lage der niederländischen katholischen Theologie stellt sich die Frage ihrer Zukunftsgestalt unter erschwerten Bedingungen. Sind die Würfel über ihr weiteres Schicksal also bereits gefallen? Wir möchten in einem ersten Teil die aktuellen Konstitutionsbedingungen der Theologie sowie deren Vorgeschichte in den Niederlanden darlegen. Danach gehen wir über die Frage ihres Verhältnisses zu den Religionswissenschaften auf mögliche Reaktionen auf die entstandene Situation ein. Dabei soll gezeigt werden, dass eine Verbindung von theologischem und religionswissenschaftlichem Diskurs, wie sich dies früher in den Niederlanden dargestellt hat bzw. gegenwärtig darstellt, lehrreich für die Zukunft der katholischen Theologie ist.

## **1 Der historische und der aktuelle Kontext der Theologie in den Niederlanden**

### *1.1 Geschichtliche Entwicklung*

Anders als die protestantische Theologie (vgl. Immink 2015; Molendijk 2007; Stark 2009; Noort 2000) hatte die römisch-katholische in den Niederlanden lange Zeit keinen Zugang zu den öffentlichen Universitäten. Das war Ausdruck der untergeordneten Rolle dieser Konfession im traditionell calvinistisch geprägten Staat. Erst nach der Wiedereinsetzung der kirchlichen Hierarchie und der Neuschaffung von Diözesen im Jahr 1853 begannen die Katholik:innen mit aller Macht einen Emanzipationsprozess. Dieser umfasste alle Bereiche des politischen, sozialen und kulturellen Lebens (vgl. Gärtner 2017, 16–40). Die Erhöhung des Bildungsniveaus war ein wichtiger Baustein in diesem Prozess. Das drückte sich in der Gründung von katholischen Kindergärten, Schulen und Berufsbildungsstätten aus.

Im Bereich der höheren Bildung kam den Knabenseminaren eine zentrale Bedeutung zu. Es gab die sogenannten *grootseminaries* für das Philosophicum (zwei Jahre) und das eigentliche Theologiestudium (vier Jahre) sowie *kleinseminaries* für die darauf vorbereitende Gymnasialbildung. Obwohl Letztere sich an Priesteramtskandidaten richteten, ebneten sie auch darüber hinaus einen Zugang zur Sekundarbildung. Zwar hatte es bereits seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine Reihe solcher Einrichtungen gegeben, doch nun explodierte deren Zahl in der Trägerschaft von Bistümern und Orden. Auf dem Höhepunkt in den 1950er-Jahren gab es 136 Seminare (vgl. Nissen 2019), was heute ungefähr der Gesamtzahl der Theologiestudie-

renden an der wichtigsten Fakultät der Niederlande entspricht. Der Erfolg dieses theologischen Bildungswegs war durchschlagend, zumindest was die Zahl der Absolventen angeht. Noch gegen Ende der 1960er-Jahre, als die Seminare bereits nach und nach aufgegeben wurden, kam auf einhundert niederländische Katholik:innen statistisch gesehen ein Priester oder Ordensangehöriger bzw. eine Ordensangehörige – eine im internationalen Vergleich unerreichte Zahl (vgl. Deetman et al. 2012, 35).

### Katholische Theologie hatte lange kaum wissenschaftliche, dafür umso mehr gesellschaftliche Ambitionen.

Katholische Theologie in den Niederlanden war somit lange eine innerkirchliche Angelegenheit ohne besondere wissenschaftliche, dafür mit umso mehr gesellschaftlichen Ambitionen. Inhaltlich ging es um die Vorbereitung auf das pfarramtliche Handeln im Beichtstuhl, auf der Kanzel, beim Hausbesuch, am Krankenbett oder in der Katechese (vgl. Van Glansbeek 2006). Als 1923 in Nimwegen an der neugegründeten Katholischen Universität neben der juristischen und literaturwissenschaftlichen auch eine theologische Fakultät eingerichtet wurde, geschah dies noch gegen den Widerstand des Episkopats. Dieser hielt den Priesternachwuchs an den diözesanen Seminaren und fand Theologie für Laien gefährlich (vgl. Rogier 1974). Wohl hatten die Bischöfe die Initiative zur Errichtung der Universität ergriffen, weil sie darin ein adäquates Instrument im genannten Emanzipationsprozess sahen. Doch Theologie sollte nicht im akademischen Umfeld gelehrt und geforscht werden.

Wie bereits angedeutet, kam es in den 1960er-Jahren in kurzer Zeit zur Aufhebung der Seminare (vgl. Kregting/De Jong 2011). Das hatte insbesondere mit dem radikalen Einbruch der Bewerberzahlen zu tun. Daneben spürte man nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Ungenügen der auf den Seminaren gelehrtens neuscholastischen Handbuchtheologie, die den Veränderungen in Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft nicht gewachsen war. Einige dieser Einrichtungen wurden in eine der neugegründeten *Katholieke Instellingen voor Wetenschappelijk Theologisch Onderwijs*, also in theologische Hochschulen, integriert (vgl. Winkeler 1992). Gleichzeitig sorgte man nun für die staatliche Anerkennung und Refinanzierung der Studiengänge und betrieb den Anschluss an niederländische Universitäten.

Die Lage dieser Hochschulen wurde durch den fortgesetzten Rückgang der Studierendenzahlen bald ebenfalls prekär, was Anlass für weitere Fusionen war. Im Jahr 2007, und damit zeitnah zum Zusammenschluss der meis-

ten protestantischen Amtsausbildungsstätten zur *Protestantse Theologische Universiteit*, kam es schließlich mit der Fusion der Hochschulen in Tilburg und Utrecht zur auch von Rom auf der Basis von *Sapientia christiana* bzw. *Veritatis gaudium* anerkannten Ausbildungsstätte für Priesteramtskandidaten, Laientheolog:innen und Religionslehrer:innen (vgl. Schreurs 2006). Es handelt(e) sich um eine Fakultät der Universität Tilburg mit dem Hauptstandort Utrecht, wo das dortige Konvikt für Priesteramtskandidaten liegt. Wer mit einer kirchlichen Beauftragung als Theolog:in arbeiten möchte, für den:die ist ein Abschluss an dieser Fakultät obligatorisch.

Daneben gibt es in Kooperation mit der Katholischen Universität Löwen weiterhin theologische Studiengänge in Nimwegen und einzelne Bistümer haben wieder eigene Seminausbildungen für ihren Priesternachwuchs geschaffen, teilweise in Affiliation mit päpstlichen Universitäten. Ein Motiv hierfür war, dass die Ortsbischöfe unzufrieden mit der Kirchlichkeit der theologischen Hochschulen waren, an denen zum Beispiel laisierte Priester unterrichtet oder deren Forschung als zu modernistisch angesehen wurde (vgl. Leesen 2014, 173–205). Was die Studierendenzahlen insbesondere der niederländischen Kandidaten und die Wissenschaftlichkeit angeht, sind die Seminare heute unbedeutend.

### 1.2 Aktuelle Rahmenbedingungen an den Universitäten

Während sich die Amtsausbildung in kirchlicher Verantwortung somit teilweise wieder aus den niederländischen Universitäten zurückgezogen hat, sehen wir dort selbst eine andere Dynamik. Zum einen wurde Theologie in Religionswissenschaften überführt, zum anderen wird die Trennlinie zwischen beidem betont (vgl. Molendijk 2017). Ersteres hatte insbesondere dort eine Plausibilität, wo theologische Institute in geisteswissenschaftliche Fakultäten integriert worden sind. Letzteres führt zu einer Marginalisierung der verbliebenen theologischen Studiengänge und Einrichtungen. Exemplarisch zeigt sich diese Entwicklung an der Überführung der Liturgiewissenschaft in Ritual Studies (vgl. Post 2011; Rouwhorst 2016). Ein anderes Beispiel ist die Forschungsagenda für die Kategoriale Seelsorge in den Niederlanden, die keine ausdrücklich theologischen Fragestellungen mehr umfasst (vgl. Schuhmann/Mulder/Körver 2021). Daneben haben sich ursprünglich theologische Zeitschriften und Buchreihen (teilweise durch eine Umbenennung erkennbar) für die Religionswissenschaften geöffnet.

Unter dem Einfluss des religionswissenschaftlichen Paradigmas gerät das konfessionelle Profil der Theologie unter Druck (vgl. De Korte 2013). Sie

richtet sich vorrangig auf die Amtsausbildung und hat über die kirchliche Beauftragung der Professor:innen bzw. die lehramtliche Aufsicht eine Anbindung an die Institution. Diese Anbindung führt zu einer prekären Position innerhalb der Universitäten, weil eine Bekenntnisorientierung mit den Anforderungen eines weltanschaulich neutralen Wissenschaftsbetriebs unvereinbar zu sein scheint. Zudem wird das breite religiöse Feld der Niederlande auch ohne eine solche Orientierung erforscht.

### Bekenntnisorientierung in einem weltanschaulich neutralen Wissenschaftsbetrieb?

Dementsprechend gibt es in der Theologie „fears for its collapse“ (Molendijk 2017, 5). Als Reaktion darauf hat die Niederländische Akademie der Wissenschaften 2015 eine Initiative gestartet, um die Forschung der verbliebenen theologischen Fakultäten zu bündeln (vgl. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2015). Das sollte unter dem Dach einer universitäts- und konfessionsübergreifenden Einrichtung, der im Jahr darauf gegründeten *Netherlands Academy of Religion*, und durch ein gemeinsames Forschungsprogramm zum Thema *lived religion* geschehen. So wollte die Akademie dem weiteren Bedeutungsverlust der Theologie entgegenwirken.

Der Erfolg dieser kurzlebigen Initiative war ernüchternd, und es gab in der Vergangenheit bereits ähnliche Bemühungen um eine Bündelung der Kräfte. Wenig erfolgreich ist außerdem die geforderte stärkere Integration der Theologie in die Universitäten durch gemeinsame Studiengänge oder Forschungsprojekte.

*„Confessional theology has become isolated academically in certain respects. Although publications intended mainly for a denomination-specific audience play an important role, from an academic perspective it is crucial to know whether confessional theological scholarship contributes to the general academic discourse, and how.“* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2015, 11)

In finanzieller Hinsicht steht die katholische Theologie in den Niederlanden ebenfalls unter Druck. Zwar sieht sich der Staat auch ohne eine entsprechende rechtliche Vereinbarung mit der Kirche in der Pflicht, die Priester-, Pastoralreferent:innen- und Religionslehrer:innenausbildung auf akademischem Niveau zu garantieren. Dieses Recht kommt allen Weltanschauungen und Religionsgemeinschaften wie dem Christentum, dem

Humanismus oder dem Islam gleichermaßen zu. Die niedrigen Studierendenzahlen lassen diese Zusage allerdings wanken, insofern die Finanzierung der Fakultäten zunehmend an den erfolgreichen Abschlüssen sowie an anderen akademischen Parametern wie Drittmitteln oder Promotionen bemessen wird: „Effizienz und messbare Qualität im Vergleich mit anderen Universitäten in Europa sind die Devisen für die Universitätspolitik, auch für theologische Fakultäten.“ (Noort 2000, 245)

## Forderungen nach Effizienz, messbarer Qualität und gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit

Zusätzlich soll die Theologie ihre Anschlussfähigkeit an die spätmoderne Gesellschaft ausweisen. Das ist ein für die Finanzierung der Universitäten immer wichtiger werdendes Argument in den Niederlanden. Es geht um die Zugänglichkeit und Nutzbarmachung der Wissenschaften mit dem Ziel der Valorisation. So strebt der Staat zum Beispiel einen vollständigen *Open Access* zu wissenschaftlichen Erkenntnissen an, denn die Gesellschaft habe ein Anrecht auf das, wofür sie bezahlt. Dabei gelingt es der Theologie nur selten, sich in gesellschaftliche Debatten einzuschalten, etwa indem sie sich erfolgreich auf anwendungswissenschaftliche oder empirische Forschungsinitiativen bewirbt.

### 1.3 *Gesellschaftliches und kirchliches Setting*

Die akademische Bedeutung der katholischen Theologie in den Niederlanden bewegt sich somit aktuell auf niedrigstem Niveau. Dies passt in eine Gesellschaft, die weitgehend entkirchlicht ist. Es stellt für die Theologie eine zusätzliche Herausforderung dar, dass die religiöse Deinstitutionalisierung in den Niederlanden weiter fortgeschritten ist als im übrigen Westeuropa (vgl. Reitsma et al. 2013). Dementsprechend ist die Plausibilität theologischer Argumente im politischen oder kulturellen Diskurs gering, was die geforderte Valorisation von vornherein auf schwache Füße stellt. Die meisten niederländischen Katholik:innen leben heute ohne jeden Kontakt zur Kirche und die gemeindlich Engagierten sind eine Minderheit und zudem überdurchschnittlich alt. Damit trocknet ein wichtiges Reservoir aus, aus dem traditionell Interessent:innen für ein Theologiestudium kamen. Der darauf vorbereitende Religionsunterricht wird nur an Konfessionsschulen angeboten (vgl. Gärtner 2019, 112–118). Zudem setzt sich der abnehmende Trend immer weiter fort, wie die alljährliche Erhebung

des Gottesdienstbesuchs, der Kirchengebäude, der Neugetauften oder der Hauptamtlichen zeigt (vgl. Kregting 2022). Letzteres hat Konsequenzen für die Berufsaussichten des theologischen Nachwuchses: Eine gute Anstellungsperspektive besteht nur für Priesteramtskandidaten und im staatlich finanzierten Bereich der Kategoriale Seelsorge. Eine relative Ausnahme zur dominanten Entkirchlichung stellen Gemeinschaften von Katholik:innen mit einer Migrationsgeschichte dar (vgl. De Hart/Van Houwelingen 2018, 98–115).

Die kirchliche Deinstitutionalisierung korreliert mit den religiösen Überzeugungen. So beträgt der Anteil der Theisten in den Niederlanden nur noch 14 Prozent. Im europäischen Vergleich befindet man sich damit ebenfalls am unteren Ende der Skala (vgl. Halman et al. 2012, 58–59). Unter den Christ:innen sind vor allem die Katholik:innen verantwortlich für diese Abnahme: 17 Prozent sagen, an einen persönlichen Gott zu glauben, gegenüber 51 Prozent der Mitglieder der protestantischen Kirche und gar 83 Prozent der Mitglieder von kleineren Glaubensgemeinschaften (vgl. Bernts/Berghuijs 2016, 65–66). Das Vertrauen in die Kirche als Institution ist in den Niederlanden gleichermaßen geringer als im übrigen Europa, und auch hierzu tragen die Katholik:innen statistisch besonders stark bei (vgl. Halman 2015). Unter ihnen gibt es viele säkulare Getaufte, also ‚Taufscheinchrist:innen‘. Eine Mehrheit zeigt dementsprechend wenig Unterschiede mit konfessionell nicht gebundenen Niederländer:innen, etwa was die Lebensführung (vgl. Vrooman/Gijsberts/Boelhouwer 2014) oder ethische Überzeugungen wie die Haltung zur Abtreibung oder Homosexualität angeht (vgl. Huijnk 2014). Mehr als die Hälfte der Katholik:innen liest niemals in der Bibel, ein weiteres Viertel höchstens einmal per Zufall. Der Glaube an Wunder oder die Gottessohnschaft Jesu Christi nehmen ebenfalls immer mehr ab. Auch was solche Glaubensüberzeugungen angeht, geben niederländische Protestant:innen ein positiveres Bild ab (vgl. Bernts/Berghuijs 2016, 70–84).

### Innere und äußere Distanz zum Katholizismus bei gleichzeitig hohem spirituellen Interesse

Dabei ist die in diesen Zahlen zum Ausdruck kommende innere und äußere Distanz zum Katholizismus nicht mit Religionslosigkeit gleichzusetzen. Es gibt in den Niederlanden ein hohes spirituelles Interesse und einen entsprechenden Markt mit am Individuum ausgerichteten Angeboten. Daneben bestehen die Rituale und Überzeugungen der niederländischen Zivil-

religion und es gibt weltanschaulich neutrale oder interreligiöse Alternativen für die Kasualien. In der politischen Debatte tauchen religiöse Themen und Symbole gleichermaßen auf, insbesondere wenn sie Anlass für Konflikte bieten (vgl. Gärtner 2017, 99–123).

Obwohl hier grundsätzlich Chancen für die Theologie lägen, stellt sie die durchgreifende Entkirchlichung vor große Herausforderungen. Dementsprechend sind die angedeuteten Entwicklungen selbst ein wichtiges Forschungsthema, wie die Schließung oder Umwidmung von Gotteshäusern (vgl. De Roest 2011; Bisseling/De Roest/Valstar 2011), die Auswanderung der Liturgie in den öffentlichen Raum bzw. das Entstehen einer nichtkirchlichen Ritualität im postsäkularen Zusammenleben (vgl. Post/Van der Beek 2016; Hoondert et al. 2021) oder ganz allgemein die Überlebensbedingungen des Christentums (vgl. Borgman 2015; Grotenhuis 2016).

### Ein defensiver und orthodoxer Kurs der Kirche

Angesichts ihres gesellschaftlichen Niedergangs, der ganz im Gegensatz zur bedeutenden Vergangenheit des katholischen Milieus als ‚Säule‘ des Zusammenlebens steht, hat sich die Kirche in den Niederlanden für einen defensiven und orthodoxen Kurs entschieden. Auch wenn sie als vitale Minderheit einen missionarischen Anspruch erhebt, zieht sie sich oftmals auf ein enges Kirchenverständnis mit Schwerpunkten wie Eucharistie oder Katechese zurück. Die Kategoriale Seelsorge oder die schulische Bildung haben sich dagegen weitgehend von der Amtskirche wegentwickelt (vgl. De Groot 2018, 115–128). Die oben angedeutete Leerstelle in der akademischen Forschungsagenda für den erstgenannten Bereich ist also keineswegs zufällig.

Die Kirchenleitung sucht nur noch selten den direkten Austausch mit der Theologie, was in der Vergangenheit etwa beim Entstehen des sogenannten *Holländischen Katechismus* (vgl. Gärtner 2020) oder bei der Vorbereitung und Durchführung des Pastoralen Konzils ganz anders gewesen war. Die rückwärtsgewandten Tendenzen spiegeln sich ebenfalls unter Theologiestudierenden wider. Man trifft an den Fakultäten neben Protestant:innen und Unreligiösen, aber an diesen Fragen Interessierten (vgl. Loffeld 2019, 884), eine mit Blick auf ihre Altersgenossen zwar verschwindend kleine, aber umso überzeugtere „junge kirchliche Garde“ (De Hart/Van Houwelingen 2018, 70). Das beeinflusst den Charakter der Lehrveranstaltungen, wobei der dominante kirchliche Kurs auch von manchen Theolog:innen begrüßt wird.

## 2 Zum Verhältnis von theologischem und religionswissenschaftlichem Diskurs

Wir haben darauf hingewiesen, dass die niederländische Theologie in den letzten Jahren oftmals in Religionswissenschaften überführt worden ist und dass die verbleibenden Studiengänge und Fakultäten einen marginalisierten Status haben. Gleichzeitig werden die Trennlinien zwischen beiden Diskursen über Gebühr betont. Das ist insofern überraschend, als es in der Vergangenheit eine enge Verbindung zwischen Religionswissenschaften und Theologie gegeben hat. Wir möchten zeigen, dass eine strikte Trennung zwischen beiden Seiten künstlich und dass Dialog für die Zukunftsfähigkeit der (römisch-katholischen) Theologie essenziell ist.

Seit dem Hochschulbildungsgesetz von 1876 waren die Religionswissenschaften an den öffentlichen theologischen Fakultäten in den Niederlanden (Leiden, Utrecht, Amsterdam und Groningen) eine theologische Disziplin neben Fächern wie Exegese, Kirchengeschichte oder Religionsphilosophie. Diese Fakultäten waren formell weder evangelisch noch katholisch; die Ernennung der Professoren erfolgte durch den Staat auf der Grundlage akademischer Qualifikation. In der Praxis jedoch waren es protestantische Pfarrer, die zu Professoren ernannt wurden. Daneben war jeder theologischen Fakultät eine protestantische Amtsausbildung angegliedert. Dieses System wird *duplex ordo* genannt: Innerhalb der Fakultäten gab es dementsprechend eine Doppelstruktur mit ‚staatlichen‘ und ‚kirchlichen‘ Fächern (vgl. Rasker 1974; Molendijk 2005, 71–82).

Die Aufnahme in diesen *duplex ordo* ermöglichte es den Religionswissenschaften in den Niederlanden, sich früh und schnell zu entwickeln. C. P. Tiele wurde 1877 Professor für Religionsgeschichte in Leiden und war damit der erste Lehrstuhlinhaber für Religionswissenschaft in Europa, bald gefolgt von J. I. Doedes in Utrecht (vgl. Rasker 1974, 90; Molendijk 2005, 78). Da auch die Theologie in den ‚staatlichen‘ Disziplinen „frei von jedem Bezug zu irgendeiner Religionsgemeinschaft“ (Rasker 1974, 88)<sup>1</sup> war, bestand der Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft nicht in der konfessionellen Anbindung. Auch methodisch gab es keine Differenzen; Arie L. Molendijk spricht daher von einer Theologie-als-Religionswissenschaft (vgl. 2005, 78). Eigentlich bestand der Unterschied nur darin, dass sich die Religionswissenschaftler:innen auf die nichtchristlichen Religionen spezialisierten, während sich die Theolog:innen – mit Ausnahme der Missiologie, einem ‚kirchlichen‘ Fach – auf das Judentum und Christentum konzentrierten. Als es (wie oben erwähnt) möglich wurde, an der Katholi-

<sup>1</sup> Übersetzungen aus dem Niederländischen stammen von den Autoren des Beitrags.

schen Universität Nimwegen Theologie zu studieren, unterschied sich die Konzeption der Religionswissenschaft nicht wesentlich von der protestantischen Lösung, außer dass Religionswissenschaft und Religionsphilosophie in einem Lehrstuhl vereint waren (vgl. Robbers 1958; Van Winsen 1954).

### Religionswissenschaften als wissenschaftliche Alternative zur vermeintlich unwissenschaftlichen Theologie?

Dies blieb so bis in die 1970er-Jahre. In dieser Zeit profilierten sich die Religionswissenschaften nicht mehr als eine der theologischen Disziplinen, sondern zunehmend als wissenschaftliche Alternative zur vermeintlich unwissenschaftlichen Theologie (vgl. Van den Broek 1994, 15–18). Auf nationaler Ebene kam dies in der Benennung der Stiftung für theologische und religionswissenschaftliche Studien in den Niederlanden (Stichting voor Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland) zum Ausdruck, insofern beide Disziplinen nun ausdrücklich getrennt wurden. Auf lokaler Ebene schlug sich dies in der erwähnten Umwandlung theologischer Institute in Fakultäten für Religionswissenschaften nieder. Der Gegensatz zwischen beiden Seiten wurde nun wie folgt konstruiert:

<i>Religionswissenschaft</i>	<i>Theologie</i>
untersucht Religion als <i>menschliches Phänomen</i>	untersucht die Religion <i>nicht ausschließlich als menschliches Phänomen</i> , sondern auch unter dem Gesichtspunkt, dass sie göttlichen Ursprungs ist oder auf Offenbarung beruht
vernachlässigt die Wahrheitsfrage	stellt neben anderen Fragen auch die nach der Wahrheit
geht nicht von einer bestimmten religiösen Tradition oder Weltanschauung aus	geht von einer partikularen Tradition aus
strebt nach größtmöglicher Objektivität	arbeitet aus einer bestimmten Perspektive heraus

Abb. 1: *Das Verhältnis zur Theologie aus religionswissenschaftlicher Sicht in den 1970er- und 1980er-Jahren*  
(Vgl. Kloppenborg 2001; Sarot 2005, 340)

Heute sind die Religionswissenschaften als eigenständiges Studium an allen vier staatlichen Universitäten und der Radboud Universität Nimwegen voll etabliert. Groningen ist die einzige Hochschule, an der Theologie noch

nach dem obigen Modell der Theologie-als-Religionswissenschaft integrativ ist. Gleichzeitig hat sich die wissenschaftliche Debatte weiterentwickelt, wodurch eine strikte Trennung zwischen den beiden Disziplinen zunehmend in Frage gestellt wird. Das umfasst fünf Aspekte, die für unsere Suche nach der Zukunftsgestalt der Theologie instruktiv sind.

- Erstens haben Wissenschaftsphilosoph:innen deutlich gemacht, dass man zwar versuchen kann (und sollte), der analysierten Realität gerecht zu werden, dass es dabei aber keine absolute Objektivität geben kann (vgl. Von der Dunk 1994, 56; Van den Brink 2004, 130–189). Objektivität ist auch für Religionswissenschaftler:innen, die nicht konfessionell gebunden sind, unerreichbar.
- Das gilt, zweitens, für diese sogar noch mehr als für andere Wissenschaftler:innen, weil der Begriff der Religion selbst ‚religiös‘ eingefärbt ist. Er wurde von ‚westlichen‘ Gelehrten geprägt, um christentumsähnliche Phänomene oder funktionale Äquivalente des Christentums zu bezeichnen (vgl. Griffiths 2000; Sarot 2005). Ein aktueller Versuch, dieses Problem zu umgehen, besteht in der Umwandlung der Religionswissenschaften in *worldview studies* (vgl. Droogers/Van Harskamp 2014; Taves 2020; Stenmark 2022).
- Drittens ist die Unterscheidung zwischen Innenperspektive (emisch) und Außenperspektive (etisch) stark unter Druck geraten. Zunehmend wird betont, dass es nicht wünschenswert sei, als Wissenschaftler:in durchgängig und einseitig entweder Insider oder aber Outsider zu bleiben. Ein optimales Ergebnis wird dann erreicht, wenn man manchmal Insider und manchmal Outsider ist, wenn man also zwischen beiden Perspektiven hin- und herwechseln kann. Das bedeutet, dass auch Theolog:innen bewusst eine Außenperspektive einnehmen müssen. Dabei denken wir nicht nur an Kolleg:innen an einer öffentlichen Universität, die Theologie-als-Religionswissenschaft praktizieren, sondern auch an Theolog:innen, die an einer *simplex ordo*-Einrichtung mit Zustimmung ihrer Kirche arbeiten: Kirchenhistoriker:innen werden natürlich nicht mehr auf die Fügung Gottes in der Geschichte verweisen, während Exeget:innen nicht mehr davon ausgehen, dass jede biblische Geschichte eine historische Realität erzählt (vgl. Molendijk 2001, 25). Umgekehrt sind sich Religionswissenschaftler:innen zunehmend dessen bewusst, dass bestimmte Aspekte der Religion nur dann vollständig verstanden werden können, wenn man auch eine In-

nenperspektive einnimmt oder sich zumindest von jemandem aus einer Innensicht heraus informieren lässt (vgl. Kripal 2014, 103–105; Orsi 2011).

- Viertens gibt es Fälle, in denen auch Religionswissenschaftler:innen Anhänger:innen der Religion sind, die sie erforschen. Dabei handelt es sich um sogenannte *scholar-practitioners*, oftmals Hindus oder Buddhisten, die sich wissenschaftlich mit dem eigenen Glauben beschäftigen (vgl. Boeddhistisch Dagblad 2020; Corigliano 2021). Unter Islamolog:innen spricht man dann zum Beispiel von Islamischer Theologie (vgl. Ghaly 2010).
- Fünftens schließlich: In der Vergangenheit haben Theolog:innen das Christentum und manchmal das Judentum untersucht, während Religionswissenschaftler:innen die übrigen Religionen erforscht haben. Vor allem durch den Einfluss der Religionsanthropologie ist das Studium des Christentums ebenfalls integraler Bestandteil der Religionswissenschaften geworden (vgl. Meyer 2015; Klaver 2021).

Damit wird deutlich, dass sich die überkommene Unterteilung zwischen Theologie und Religionswissenschaft mit Blick auf ihr jeweiliges Materialobjekt verändert hat. Außerdem nehmen beide Seiten heute oftmals sowohl eine Innen- als auch eine Außenperspektive ein. Damit stellt sich die aktuelle Situation weniger als ein Gegeneinander von theologischem und religionswissenschaftlichem Diskurs dar, sondern als ein Netzwerk, in dem jede Seite einen eigenen Schwerpunkt bei der Erforschung des breiten religiösen Feldes setzt:

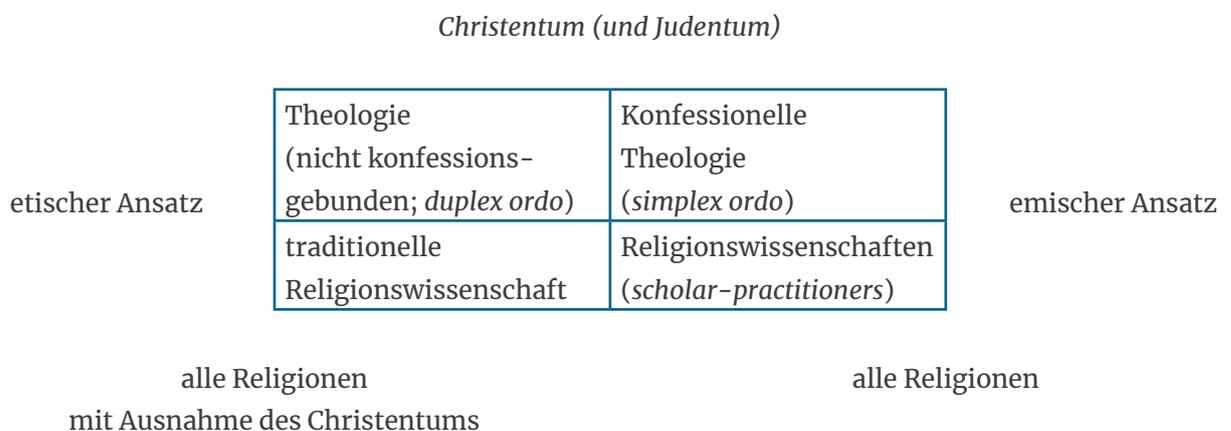


Abb. 2: *Das derzeitige Verhältnis zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*

Wenn man sich darüber hinaus bewusst macht, dass es auch Formen von Theologie gibt, die sich mit anderen Religionen auseinandersetzen – wir denken hier an Religionsphilosophie (etisch) und Missiologie (emisch) – dann wird deutlich, dass in der wissenschaftlichen Praxis immer Kombinationen von Merkmalen vorkommen. Damit ergibt sich in den Niederlanden das seltsame Paradox, dass die institutionelle Trennung von Religionswissenschaft und Theologie inzwischen zwar fast vollständig vollzogen ist, aber für beide Seiten wenig Anlass besteht, diese Trennung aufrechtzuerhalten. Gleichzeitig nimmt insgesamt die Beschäftigung mit dem Thema Religion an den Hochschulen ab. Das allein schon sollte ein Grund sein, wieder stärker zu kooperieren.

### Der unerlässliche Wechsel zwischen Innen- und Außenperspektive

Dafür gibt es noch weitere Motive. Was das Studium der Religion betrifft, kommt es nach unseren bisherigen Überlegungen auf den fortwährenden Perspektivwechsel an. Für den wissenschaftlichen Diskurs ist also „the ability or capacity to move back and forth between insider and outsider perspectives“ (Kripal 2014, 105) unerlässlich. Ansonsten läuft die Theologie Gefahr, sich zu sehr auf die Quellen (zumeist schriftliche Texte) und die Tradition zu konzentrieren und von diesen ausgehend zu argumentieren. So schafft man einen normativen Überbau, der in der Spätmoderne nicht an das Leben der meisten Menschen anschließt. Aufmerksamkeit für die *material, implicit* und *lived religion* ist aber essenziell für die Theologie. Natürlich gilt, dass diese immer auch im Licht der theologischen Quellen und der Tradition verstanden werden.

Die Religionswissenschaft läuft demgegenüber Gefahr, Religion vor allem mit einer abstrakten Begrifflichkeit zu interpretieren, die manchmal noch aus der Aufklärung stammt und die Art und Weise verzerren kann, wie Menschen selbst heute Glauben, Religiosität oder Spiritualität erleben. Die Theologie kann deren Erfahrungen mit ihrer Insidersicht im Prinzip näherkommen. Sie selbst steht dagegen vor der Versuchung, die Einzigartigkeit und den Wert des eigenen Glaubens überzubetonen, während die Religionswissenschaften diesen Aspekt tendenziell vernachlässigen. Positiv gesagt, halten sich beide im Idealfall wechselseitig in einem guten Gleichgewicht (vgl. Sarot 2022). Wir stimmen somit insgesamt Christine Helmer zu:

*„Theology must strive to examine its own presuppositions about knowledge and power critically, while religious studies must critically study its*

*own ideological, often tendentious, positioning against 'Western' alliances between the study of religion and theological authority. [...] Theology [...] and religious studies not only can be but ought to be in discussion with each other, in order better to produce knowledge about religion and religions, which, after all, is the goal of our scholarship.“ (Helmer 2011, 253)*

### 3 Die Zukunftsgestalt der Theologie

Unsere Analyse hat gezeigt, warum für die Zukunft der niederländischen Theologie ihrem Verhältnis zu den Religionswissenschaften eine Schlüsselrolle zukommt. Das hat zum einen mit der historischen Verbindung beider Fächer im Modell der Theologie-als-Religionswissenschaft zu tun und zum anderen mit der aktuellen (weitgehenden) Überführung der Theologie in Religionswissenschaften. Letzteres geschieht in einer Gesellschaft, die stärker als in anderen Ländern entkirchlicht ist.

Für die Zukunftsfähigkeit der katholischen Theologie bedeutet dies, dass sie strukturelle Kooperationen nicht nur mit evangelischen Partnerfakultäten, sondern auch mit religionswissenschaftlichen Einrichtungen suchen muss. Daneben kommen Katholisch-Theologische Fakultäten nicht ohne Religionswissenschaftler:innen aus (und religionswissenschaftliche Fakultäten eigentlich auch nicht ohne Theolog:innen). Angesichts schrumpfender Ressourcen bei der Bearbeitung des religiösen Feldes sollten beide Seiten nicht versuchen, für sich selbst Vorteile zu erhaschen. Stattdessen sollten sie sich gemeinsam für einen breiten, interdisziplinären und qualitativ hochwertigen Zugang zur Religion einsetzen.

#### Mehr als strategische Allianzen!

Die Frage des Verhältnisses der Theologie zu den Religionswissenschaften reicht aber über solche strategischen Allianzen hinaus. Wir haben argumentiert, dass sich in diesem Verhältnis ein bestimmtes Profil der Theologie zeigt, welches für ihre Zukunftsfähigkeit (und in den Niederlanden sogar für ihr Überleben) als akademische Disziplin entscheidend ist. Entgegen den angedeuteten Tendenzen im niederländischen Katholizismus, sollte die Theologie den Herausforderungen der Gegenwart mit offenem Visier begegnen. Dies impliziert, dass sie sich mit Blick auf ihr Materialobjekt breit aufstellt und neben dem offiziellen Christentum auch die *material, implicit* und *lived religion* in ihr Forschungsinteresse einschließt.

Epistemologisch sollte sich die Theologie bei der Beschäftigung mit dem religiösen Feld der Spätmoderne nicht auf die Innenperspektive beschränken – und dies zusätzlich als Legitimation dafür benutzen, nur eine (in den Niederlanden zudem sehr kleine) Nische im Wissenschaftsbetrieb zu besetzen. Stattdessen plädieren wir für einen Dialog von etisch und emisch, wobei die Theologie in diesem Dialog andere Schwerpunkte setzt als die Religionswissenschaften. Eine analoge Kooperation gilt auch auf der Ebene der theologischen Teildisziplinen und ihrer jeweiligen Bezugswissenschaften wie der Psychologie und Soziologie für die Praktische Theologie oder der Philosophie für die Systematische Theologie.

Sind die Würfel über die Zukunft der niederländischen katholischen Theologie also schon gefallen? Zumindest befindet sie sich in einer höchst prekären Lage, in der sie sowohl von der kirchlichen Institution als auch an den Universitäten wenig Unterstützung erwarten kann. In dieser Situation scheint uns theologischer Defaitismus die schlechteste Reaktion zu sein. Stattdessen sollte sich die Theologie auf das besinnen, was gute Wissenschaft auszeichnet: Perspektivenvielfalt, Interdisziplinarität, Wirklichkeitsnähe und gesellschaftliche Relevanz. Katholisch sein heißt offen sein, sagt man in den Niederlanden. Das gilt auch für gute Theologie. Sie sollte offen für andere Ansätze und für die spätmoderne Gesellschaft sein. Damit kann sie auch einen Beitrag liefern, um die institutionelle Kirche vor Rückzugstendenzen zu bewahren. Dann steigen ihre Chancen, dass sie eine Zukunft hat.

## Literatuur

- Bernts, Ton / Berghuijs, Joantine (2016), *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht: Ten Have.
- Bisseling, Harry / De Roest, Henk / Valstar, Peet (2011), *Meer dan hout en stenen. Handboek voor sluiting en herbestemming van kerkgebouwen*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Boeddhistisch Dagblad (2020), VU – prof. Bee Scherer benoemd tot hoogleraar buddhist studies, 18. Nov. 2020, <https://boeddhistischdagblad.nl/boeddhisme/155487-vu-prof-bee-scherer-benoemd-tot-hoogleraar-buddhist-studies/> [11.07.2022].
- Borgman, Erik (2015), *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Baarn/Antwerpen: Adveniat/Halewijn.
- Corigliano, Stephanie (2021), *Religious Studies, Theology & the Scholar-Practitioner, Embodied Philosophy*, 13. März 2021, <https://www.embodiedphilosophy.com/religious-studies-theology-the-scholar-practitioner/> [13.10.2022].
- Deetman, Wim et al. (2012), *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Deel 1: Het onderzoek*, Amsterdam: Balans.
- De Groot, Kees (2018), *The Liquidation of the Church*, London/New York: Routledge.
- De Hart, Joep / Van Houwelingen, Pepijn (2018), *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag: SCP.
- De Korte, Gerard J. N. (2013), *De toekomst van christelijk geloof en theologie in Nederland. Een rooms-katholieke visie*, *It Beaken* 75, 170–180.
- De Roest, Henk (2011), *Kerksluiting*, in: Brouwer, Rein et al. (Hg.), *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen: Kok, 199–238.
- Droogers, André / Van Harskamp, Anton (Hg.) (2014), *Methods for the Study of Religious Change. From Religious Studies to Worldview Studies*, Sheffield: Equinox Publishing.
- Gärtner, Stefan (2017), *Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. et al.: Herder.
- Gärtner, Stefan (2019), *Religiöse Bildung jenseits der Konfessionalität? Historische, institutionelle und rechtliche Rahmenbedingungen in den Niederlanden*, *Religionspädagogische Beiträge* 80, 111–121.
- Gärtner, Stefan (2020), *Fanal der nachkonziliaren Krise? Der theologische Streit um „De Nieuwe Katechismus“*, *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 39, 257–271.
- Ghaly, Mohammed (2010), *Islam en Darwin. De receptie van Darwin en de evolutietheorie in de Islamitische traditie*, in: Driessen, Alfred / Nienhuis, Gerard (Hg.), *Evolutie. Wetenschappelijk model of seculier geloof*, Kampen: Kok, 126–144.
- Griffiths, Paul J. (2000), *The Very Idea of Religion*, *First Things* 103 (May), 30–35.
- Grotenhuis, René (2016), *Van macht ontdaan. De betekenis van christelijk geloof voor de wereld van vandaag*, Berne: Berne Media.
- Halman, Loek (2015), *Patterns of European Religious Life*, in: Helleman, Staf / Jonkers, Peter (Hg.), *A Catholic Minority Church in a World of Seekers*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 21–70.
- Halman, Loek et al. (2012), *Atlas of European Values. Trends and Traditions at the Turn of the Century*, Leiden: Brill.

- Helmer, Christine (2011), *Theology and the Study of Religion. A Relationship*, in: Orsi, Robert A. (Hg.), *Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 230–254.
- Hoondert, Martin et al. (Hg.) (2021), *Handbook of Disaster Ritual. Multidisciplinary Perspectives, Cases and Themes*, Leuven et al.: Peeters.
- Huijnk, Willem (2014), *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*, Den Haag: SCP.
- Immink, Gerrit (2015), *Theologie, universiteit en kerk. Over de discutabele positie van de theologie aan de Nederlandse universiteiten*, *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 6, 3, 66–79.
- Klaver, Miranda (2021), *Hillsong Church. Expansive Pentecostalism, Media, and the Global City*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Kloppenborg, Ria (2001), *Godsdienstwetenschappen*, in: Van Asselt, Willem et al. (Hg.), *Wat is theologie? Oriëntatie op een discipline*, Zoetermeer: Meinema, 93–103.
- Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (2015), *Klaar om te wenden ... De academische bestudering van religie in Nederland. Een verkenning*, Amsterdam: KNAW.
- Kregting, Joris (2022), *Kerncijfers rooms-katholieke kerk 2021*, Nijmegen: KASKI.
- Kregting, Joris / De Jong, Gert (2011), *Katholiek onderwijs en internaten. Statistieken 1945–2010 over scholen, internaten en hun leerlingen in opdracht van de Commissie Deetman*, Nijmegen: KASKI.
- Kripal, Jeffrey J. (2014), *Comparing Religions. Coming to Terms*, Oxford: Wiley Blackwell.
- Leesen, Tessa (2014), *Tussen hamer en aambeeld. De Theologische Faculteit Tilburg op het snijvlak van wetenschap, kerk en samenleving*, Nijmegen: Valkhof.
- Loffeld, Jan (2019), *Schöne Grüße aus der Zukunft. Säkularisierungs- und Desäkularisierungsprozesse im Trendland Niederlanden*, *Stimmen der Zeit* 144, 883–892.
- Meyer, Birgit (2015), *Sensational Movies. Video, Vision and Christianity in Ghana*, Berkeley: University of California Press.
- Molendijk, Arie L. (2001), *De beoefening van de theologie in Nederland aan openbare instellingen voor hoger onderwijs*, in: Adriaanse, Hendrik J. (Hg.), *Tweestromenland. Over wijsgerige en belijdende theologie*, Leuven: Peeters, 30–42.
- Molendijk, Arie L. (2005), *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden: Brill.
- Molendijk, Arie L. (2007), *Theologie, kerk en academie in protestants Nederland*, *Kerk en Theologie* 58, 4–21.
- Molendijk, Arie L. (2017), *The Study of Religion in the Netherlands*, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 71, 5–18.
- Nissen, Peter (2019), *Katholieke theologische bibliotheken in Nederland van de negentiende tot de eenentwintigste eeuw*, *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 22, 225–238.
- Noort, Ed (2000), *Akademische Theologie in den Nederlanden. Ein Situationsbericht*, *Evangelische Theologie* 60, 243–247.

- Orsi, Robert A. (Hg.) (2011), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Post, Paul (2011), Met het gezicht naar de cultuur. Liturgiewetenschap als studie van ritueel en cultuur, in: Van Tongeren, Louis / Post, Paul (Hg.), *Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies*, Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, 37–61.
- Post, Paul / Van der Beek, Suzanne (Hg.) (2016), *Doing Ritual Criticism in a Network Society. Online and Offline Explorations into Pilgrimage and Sacred Place*, Leuven et al.: Peeters.
- Rasker, Albert J. (1974), Wat de Remonstranten bij hun komst in Leiden vonden, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 55, 1, 84–92.
- Reitsma, Jan et al. (2013), Religieus geloof en religieuze verbondenheid in Europa. Cross-nationale vergelijkingen van longitudinale trends tussen 1981 en 2007 en hun determinanten, *Religie en Samenleving* 8, 1, 87–113.
- Robbers, J. Henricus (1958), In memoriam Mgr. Prof. dr. K.L. Bellon, *Tijdschrift voor Philosophie* 20, 2, 369–374.
- Rogier, Lodewijk (1974), Terugblik, in: Manning, Ad et al. (Hg.), *Katholieke Universiteit Nijmegen 1923–1973. Een documentenboek*, Bilthoven: AMBO, 15–47.
- Rouwhorst, Gerard (2016), Paradigmenverlageringen in einer interdisziplinären theologischen Wissenschaft, *Salzburger Theologische Zeitschrift* 20, 172–188.
- Sarot, Marcel (2005), Theologie en godsdienstwetenschappen gescheiden? Pleidooi om beide samen te houden, *Tijdschrift voor Theologie* 45, 338–347.
- Sarot, Marcel (2022), Keeping Theology and Religious Studies Together. On the Occasion of the 75th Anniversary of *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 76, 1–17.
- Schreurs, Nico (2006), Entwicklungen in den katholischen theologischen Ausbildungen in den Niederlanden, *Bulletin ET* 17, 2, 110–119.
- Schuhmann, Carmen / Mulder, André / Körver, Sjaak (2021), Door de bomen het bos leren zien. Landelijke onderzoeksagenda geestelijke verzorging 2021–2025: Startversie, o.o., [https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2021/07/Onderzoeksagenda-GV-rapport\\_def1.pdf](https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2021/07/Onderzoeksagenda-GV-rapport_def1.pdf) [31.07.2023].
- Stark, Ciska (2009), Berufsbilder und Ausbildung bei den Nachbarn. Zwischen Überleben und Erneuern, *Praktische Theologie* 44, 1, 44–49.
- Stenmark, Mikael (2022), *Worldview Studies*, *Religious Studies* 58, 564–582.
- Taves, Ann (2020), From Religious Studies to Worldview Studies, *Religion* 50, 1, 137–147.
- Van den Brink, Gijsbert (2004), Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap, Zoetermeer: Meinema.
- Van den Broek, Roelof (1994), Het goed recht van een faculteit der godgeleerdheid aan een openbare universiteit, in: Broeyer, Frits G. M. / Van Willigenburg, Theo (Hg.), *Facultas Theologica. Soror Sororum! Opstellen over theologie en universiteit*, Utrecht: Faculteit Godgeleerdheid, 13–32.
- Van Glansbeek, Rudolf (2006), Seculiere geestelijken, in: De Jong, Tjebbe T. et al. (Hg.), *Katholiek leven in Noord-Nederland 1956–2006. Vijftig jaar bisdom Groningen*, Hilversum: Verloren, 128–138.

Van Winsen, Gerardus A. C. (1954), *Meelevend begrijpen. Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie*, Nijmegen: Lazaristen Studiehuis St. Vincentius à Paulo.

Von der Dunk, H. W. (1994), *Geschiedenis en wetenschap*, in: Cliteur, P. B. / Papma, H. D. / Wiche, R. T. P. (Hg.), *Overtuigend bewijs. Over het wetenschappelijke van de niet-exacte wetenschappen*, Amsterdam: Boom, 38–64.

Vrooman, Cok / Gijsberts, Mérove / Boelhouwer, Jeroen (Hg.) (2014), *Verschil in Nederland. Sociaal en cultureel rapport*, Den Haag: SCP.

Winkeler, Lodewijk (1992), *Om kerk en wetenschap. Geschiedenis van de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht 1967–1991*, Utrecht: KThU.

Mario Steinwender

# Was ist das – die Theologie?

## τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία<sup>1</sup>

Versuch einer Annäherung durch ein theologisches Innen  
und ein philosophisches Außen

ABSTRACT 

Der immer selbstverständlicher aufkommenden Frage nach dem, was die Theologie ist oder gar sein soll, entspricht eine zunehmend verlorengelassene Selbstverständlichkeit der Theologie als akademische Disziplin und Form des Denkens. In der Frage nach dem „Was“ der Theologie realisiert sich somit eine Entfremdungsdynamik zwischen der Theologie und der Welt, in der sie steht, aber auch die Konfrontation, die beide aufeinander bezieht. Sie wird zum Symbol der Entzweiung und Verbindung. Der Fragestellung in ihrer Performanz nachzudenken ist ein Versuch, das fragwürdig Gewordene der Theologie zum Vorschein zu bringen.

*What is it – theology? τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία. Finding answers from the philosophical outside looking theologically inwards*

*The increasingly commonplace question as to what theology is or should be and the increasingly unclear position of theology as an academic discipline and way of thinking are two sides of the same coin. Thus the question ‘what’ theology is, represents both a distancing between theology and the world in which it exists and a confrontation in which they meet. It symbolises both division and connection. Unveiling the performativity of this question may reveal what the real question is at its theological core.*

<sup>1</sup> In Anlehnung an Martin Heideggers Vortrag *Qu’est-ce que la philosophie? – Was ist das – die Philosophie* (Heidegger 2006).

| BIOGRAPHY

**Mario Steinwender** studierte Katholische Fachtheologie sowie Philosophie an der Universität Graz; derzeit setzt er als Exzellenzstipendiat seine philosophischen Studien am Pontificio Ateneo Sant’Anselmo in Rom fort.  
E-Mail: [steinwender.mario\(at\)anselmianum.com](mailto:steinwender.mario@anselmianum.com)

| KEY WORDS

philosophy; theology; existential approach; Heidegger; Jaspers; Ratzinger; crisis

## 1 Einleitung

Wenngleich die Theologie auf eine lange und bewegte Geschichte ihres Denkens zurückblicken kann, in der sie sich durch die Zeit hindurch als ernstzunehmende Gesprächspartnerin im intellektuellen sowie akademischen Dialog positioniert und bewährt hatte – man denke beispielsweise an die Auseinandersetzungen mit der Philosophie in der Antike, an die konstitutive Rolle der Theologie im mittelalterlichen Diskurs, an ihre Wichtigkeit bei Universitätsgründungen, an ihre maßgebliche Verantwortung in den Kontroversen mit der neuzeitlichen Aufklärung etc. –, wird ihr heute „Relevanzverlust“ attestiert. Einst als eine Art des Denkens und als eine Disziplin der Wissenschaften etabliert, in der sich die Gelehrtensamen zu behaupten suchten, in der der Austausch mit den unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Strömungen kultiviert sowie die kritische Untersuchung der Natur, der Gesellschaft, der Kultur, man könnte meinen des Weltenganzen praktiziert wurde, fragen wir uns gegenwärtig: „Wozu Theologie heute?“

### Worin besteht der Sinn der Theologie?

In der Frage nach dem „Wozu“, nach dem Zweck der Theologie, drückt sich meines Erachtens die tiefer liegende Frage nach dem „Warum“, nach dem Grund oder gar dem Sinn der Theologie aus. Es scheint nicht, als würde sich die gegenwärtige Infragestellung der Theologie aus dem Umstand ergeben, dass sie sich einen neuen Zweck oder eine neue Aufgabe geben müsste, die es ihr ermöglichte, in den veränderten Gegebenheiten des 21. Jahrhunderts anzukommen, um wieder dialog- und damit gesellschaftsfähig zu werden. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass die Zwecklosigkeit eine Konsequenz des nicht mehr klar greifbaren oder verständlichen Grundes oder Sinns theologischen Denkens darstellt. Wird aber der Sinn fragwürdig, oder ist dieser nicht mehr selbstverständlich, ist es ebenso nicht mehr möglich, eindeutig herauszustellen, was die Theologie überhaupt sein soll, wie sie sich zur Wissenschaft bzw. anderen Wissenschaften verhält, worin ihre Charakteristika und Spezifika liegen.

In meinem Beitrag sollen genau diese Fragestellungen diskutiert werden: Was ist die Theologie? Worin gründet sie? Worin besteht ihr Sinn? Dabei geht es darum, eine innertheologische Bestimmung zu bemühen, welche die Theologie selbst zu Wort kommen lässt, bevor eine dialogische Annäherung aus dem Gespräch mit der Philosophie entwickelt wird. Die Innen-

perspektive wird sich mit dem Verhältnis von Glauben und der den Glauben reflektierenden Theologie befassen, um die Eigentümlichkeiten des theologischen Fragens und Forschens herauszustellen und die damit verbundenen Irritationen zu benennen. Durch den Blick von einem philosophischen Außen soll der Anspruch der Theologie, „Glaubenswissenschaft“ zu sein, im kritischen Dialog geprüft werden. In diesem Zusammenhang werden Theologen und Philosophen referiert, welche die Eigenständigkeit ihrer Disziplinen, jedoch zudem auch die tiefe Verwiesenheit zwischen Theologie und Philosophie berücksichtigen, wie Joseph Ratzinger, Max Seckler, Karl Jaspers sowie Martin Heidegger, um das Spannungsfeld von Glauben – Theologie – Wissenschaft zu beleuchten. Ziel ist es, ein differenziertes Vordenken des Selbstverständnisses der Theologie im 21. Jahrhundert zu initiieren und aufzuzeigen, dass dort, wo es um den Glauben als existentiellen Weltbezug geht, die Theologie schon fragwürdig gewesen ist, dass es aber diese Fragwürdigkeit der Theologie ist, die dieser ein Aufgebrochensein schenkt, durch welches der tiefere Sinn ihrer selbst aufleuchtet und greifbar wird.

## 2 Die Frage als Infragestellung

„Was ist das – die Theologie?“, so selbstverständlich diese Frage anmutet, so selbstverständlich diese gegenwärtig gestellt wird, so bedenkenswert ist das Faktum ihrer Gegebenheit. Bedenkenswert deshalb, weil sie in ihrer Selbstverständlichkeit die brüchig gewordene Selbstverständlichkeit der Theologie sichtbar macht und damit deren Selbstverständnis als Nachdenken und Sprechen über Gott sowie als ureigensten Vollzug menschlichen Denkens und Wahrheitsstrebens infrage stellt. Wo immer diese Frage aufkommt, ist die Theologie gefordert, sich zu erklären und ihre Relevanz darzulegen.

An den Universitäten und im wissenschaftlichen Diskurs wirkt die Theologie wie ein Relikt aus prämodernen Zeiten, das hin und wieder aus Gründen der Nostalgie, aus einem Interesse an alten Mythen und vergangenen Erzählungen, aufgrund alter und staubiger Staatsverträge etc. zu Wort kommen darf. Dann aber nur, um als Zierde dem sonst auf Zahlen, Daten und Fakten basierenden Expertenwissen etwas an triumphaler Würde zu verleihen, die sonst in einer technokratisch-kalkulierenden Weltsicht, die stets um Nüchternheit bestrebt ist, entschwindet, oder um die Offenheit sowie die Pluralität des wissenschaftlichen Diskurses zu demonstrieren, da

in diesem sogar theologische Meinungen gehört und berücksichtigt würden. In beiden Fällen wird ihr der Platz des exotischen, überholten und stets irritierenden Sonderlings zugewiesen. Die Frage „Ist das noch Wissenschaft oder kann das weg?“, um einen bekannten Slogan abgeändert zu gebrauchen, scheint sich in diesem Kontext durchaus nahezulegen.

Ein ähnlicher Eindruck entsteht in der öffentlichen Debatte und im politischen Raum. Auf die Theologie, deren Eigenständigkeit in Hinblick auf das Lehramt sowie auf die pastorale Praxis selten zur Geltung kommt, wird zurückgegriffen, wenn Traditionen, Bräuche oder christliche Feste in den Vordergrund drängen, um deren historische Genese nachzuzeichnen, deren „ursprünglicher“ Bedeutung oder kultureller Relevanz eine einigermaßen fundierte Reverenz zu erweisen. In den immer wieder aufkommenden Auseinandersetzungen über die Rolle der Kirche in einem säkularen Staatsgefüge wird die Theologie zum Zankapfel, wenn unter anderem der Vorwurf erhoben wird, dass die Theologie aufgrund ihrer Gebundenheit an den christlich-katholischen Glauben dem Ideal der Freiheit akademischen Arbeitens und Forschens nicht entspreche (vgl. Ratzinger 1993b).

### Der äußeren Infragestellung korrespondiert ein inneres Moment der Unsicherheit.

Letztlich korrespondiert der äußeren Infragestellung ein inneres Moment der Unsicherheit. Welche Aufgaben hat die Theologie in einer Zeit, in der ihre Wissenschaftlichkeit sowie ihre Stellung in der Gesellschaft zutiefst fragwürdig geworden sind? Was bedeutet es, Theologe oder Theologin zu sein? Das schwierige Ringen, mit dem dieses Streben nach Selbstvergewisserung verbunden ist, zeichnet sich unter anderem in den kritischen und manchmal erbitterten Stellungnahmen innerhalb der Theologie selbst ab. Wenn versucht wird, die wissenschaftliche Relevanz der theologischen Disziplinen zu demonstrieren, indem betont wird, dass sich Theologie nach geschichtswissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, psychologischen, kulturwissenschaftlichen etc. Methodiken und Methodologien betreiben ließe, oder wenn sich die Theologie im Gestus eines Freiheitskampfes gegenüber dem Lehramt sowie der Kirche zu emanzipieren sucht, um ihre Unabhängigkeit und damit ihre akademische Redlichkeit unter Beweis zu stellen.

Wenngleich diese Beobachtungen äußerst pointiert und in einer gewissen Dramatik formuliert sind, so nur deshalb, um jene zugrundeliegende Dynamik zwischen einem unverständig-irritierten „Außen“ der Welt<sup>2</sup> und

<sup>2</sup> Es ist zugegebenermaßen ein Leichtes, aber auch ein Schwerwiegendes, gleich zu Beginn ein „Außen der Welt“ und ein „Inneres der Theologie“ einzuführen, die einander gegenüberstehen. Solche Dualismen erleichtern oft das Denken, sind für Kritik umso anfälliger, insofern sich „die Theologie“ nicht ohne „die Welt“ denken lässt, oder anders formuliert: theologisches Denken und Arbeiten nie weltlos sein darf. Insofern sollen damit nur grob zwei Pole eines Spannungsverhältnisses formal angezeigt werden, ohne eine starke Trennung behaupten zu wollen.

einem nach Selbstvergewisserung strebenden „Innen“ der Theologie in Erscheinung zu bringen, die sich in der Frage „Was ist das – die Theologie?“ kulminativ ausdrückt.

## Die Fragestellung als performative Realisierung einer Entfremdung

Darin aber liegt die eigentliche Drastik, nämlich dass die Frage und die Tatsache ihres Gestelltseins zum Symbol – also zum verweisenden Zeichen und zur performativen Realisierung – einer Entfremdung geworden ist, welche ebendiese Frage überhaupt erst ermöglicht oder gar relevant werden lässt: jene zwischen Theologie und der Welt, in der sie steht. Paradoxiertweise scheint es, dass es aber jene Fragestellung ist, die zum Bezugspunkt, zum Ort wird, an dem sich Welt und Theologie begegnen und miteinander konfrontieren. Dadurch deutet sich an, dass in diesem Zusammenhang die Frage nach dem „Was“ der Theologie als eine aufgefasst werden kann und soll, die nicht nach einer klassischen Definition oder umfassenden Erklärung als Antwort verlangt, vielmehr wird eine Positionierung eingefordert, in der das Wesentliche eines frag-würdig gewordenen Vollzuges und damit das Wesentliche eines frag-würdig gewordenen Bezuges zur Geltung kommt. Erst eine solche ermöglicht es, die Bedeutung des zur Disposition Gestellten zu begreifen und über den Sinn desselben zu urteilen.

Doch bevor wir uns diesem Unterfangen widmen, nachdem nun die Performanz der Fragestellung benannt ist und es sich aufdrängt, nach Antwortmöglichkeiten Ausschau zu halten, sollten wir überlegen, ob die Antwort auf eine „Was ist ...?“-Frage unserem Projekt überhaupt dienlich ist und ob in weiterer Folge die Frage „Was ist das – die Theologie?“ geeignet ist, um das zum Vorschein zu bringen, was sie infrage stellt.

### 3 Was ist das – die Theologie?

Die Frage „Was ist das?“ weist im Denken und dementsprechend in der Philosophie eine lange Tradition auf, die bis zurück in die Wurzeln der Philosophie als φιλοσοφία reicht und durch ihre Geschichte hindurch bestimmend geblieben ist. Wie Martin Heidegger in seinem Vortrag *Qu'est-ce que la philosophie?* darlegt, gilt es, den spezifischen Charakter dieser Art des Fragens zu erkennen und anzuerkennen. Heidegger bringt ebendiesen im Kontext seines eigenen Unterfangens, nämlich die Philosophie auf ihr Ureigenstes hin zu befragen, wie folgt ins Wort:

*„Darum können wir die Frage: Was ist das – die Philosophie? nur fragen, wenn wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen. Aber nicht allein dasjenige, was in Frage steht, die Philosophie, ist seiner Herkunft nach griechisch, sondern auch die Weise, wie wir fragen; die Weise, in der wir auch heute noch fragen, ist griechisch.“* (Heidegger 2006, 11)

Wenngleich die Fokussierung auf das „Griechentum“ oder das „Griechische“ *prima facie* als romantisierende Überhöhung einer arbiträren Zivilisation oder Zeitepoche im Stil der Renaissance oder des Klassizismus erscheinen mag, so ist es nötig, den Verweis Heideggers grundsätzlicher zu fassen. Die Referenz Heideggers auf das „Griechentum“ sowie die Darstellung der „Was ist?“-Frage als „griechisch“ verweisen auf eine Ursprünglichkeit, die als eine geschichtliche aufzufassen ist, insofern diese in der Geschichte greifbar wird, und die sich in den unterschiedlichen Epochen lichtet, sich durch sie hindurch bewahrt, aber niemals erschöpft.

Wenn wir nun also fragen: „Was ist x?“ stellen wir uns und wagen wir uns in eine ursprüngliche Form philosophischen Fragens, die sich durch die Geschichte hindurch perpetuiert. Bereits bei Sokrates / Platon nimmt die Frage nach dem „Was ist“ eine prominente Rolle ein und es entwickelt sich eine eigene Art der Gesprächsführung, in deren Zentrum steht, den Dingen auf den Grund zu gehen. Nur wonach fragen wir überhaupt, wenn wir nach der Washeit der Dinge fragen, oder konkret auf unsere Fragestellung bezogen: wenn wir nach der Washeit der Theologie fragen? Unser Projekt wird keineswegs durch diese Überlegungen klarer oder eindeutiger, wenn wir uns vor Augen führen, dass die Bedeutung der Frage „Was ist das – die Theologie?“ von der Perspektive abhängt, aus der heraus gefragt wird, demgemäß durch eine solche die Theologie stets gemäß eines gewissen Vorverständnisses in Erscheinung tritt und somit auch das, wonach wir fragen.<sup>3</sup> Die Frage „Was ist das – die Theologie?“ wirkt zu unspezifisch und irreführend, da sich aus ihr selbst keine eindeutige Richtung ableiten lässt. Ist die Bedeutung der Frage „Was ist das – die Theologie?“ nicht aus sich heraus gegeben, sondern setzt diese ein Verständnis von Theologie und dem „Was“, das angefragt wird, bereits voraus und bestimmt dies wiederum, wie die Frage aufzufassen ist und wonach sie fragt, wird sichtbar, dass das eben Entfaltete in eine zirkuläre Verstrickung führt. Diese Verstrickung zeigt sich zum einen in der Paradoxie, dass die Frage dasjenige zu erörtern sucht und infrage stellt, was sie immer schon präsupponieren muss, um verständlich zu sein: ein Umstand, der den Eindruck der Redundanz der

<sup>3</sup> Vgl. Heidegger 2006, 11–12, der zu bedenken gibt, dass das „Was“ durch die Geschichte hindurch unterschiedlich verstanden wurde und sich damit die Bedeutung der Frage verändert, sodass zuallererst Klarheit über das „Was“ hergestellt werden muss.

Fragestellung nahelegt. Zum anderen eröffnet sich eine perspektivische Relativität sowie Arbitrarität, sollte das Vorverständnis als Konstitutivum der Frage beliebig gewählt werden können. Wenngleich sich der aporetische Abbruch, der in den dialogischen Untersuchungen des Sokrates charakteristisch das Ende der Überlegungen einleitet (vgl. zum sokratischen Dialog und zur Mäeutik Kranz 1994), noch in weiter Ferne befindet, wirft er seinen Schatten auf die gegenwärtigen Bemühungen. Dieser Umstand zeigt auf, dass sich die „Was ist“-Frage so nicht eignet, und eine Verdichtung des Fragens erweist sich als ein nötiger Schritt. Wieder lohnt es sich, Heideggers Überlegungen zum Fragen, diesmal im Kontext der Seinsfrage, wie er diese in *Sein und Zeit* entfaltet, zu Wort kommen zu lassen:

*„Daher muß kurz erörtert werden was überhaupt zu einer Frage gehört [...]. Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum ‚Untersuchen‘ werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht.*

*Das Fragen hat als Fragen nach ... sein Gefragtes. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich intendierte das Erfragte, das wobei das Fragen ins Ziel kommt. [...] Das Eigentümliche dieser [der expliziten Fragestellung, M. S.] liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.“ (Heidegger 1977, 5)*

### Dem Fragen als Suche gibt das Gesuchte Geleit.

Das von Heidegger angesprochene Durchsichtigwerden ist in den vorangegangenen Darlegungen ausgeblieben und es erweckt den Eindruck, dass darin jene Vertiefung der anfänglichen Frage liegt, die unser Fragen verdichtet und aus der benannten Verstrickung herausführt. Wie Heidegger betont, gibt dem Fragen als Suche das Gesuchte Geleit und wieder stellt sich die bereits oben aufgeworfene Frage, wonach wir überhaupt fragen, wenn wir nach dem „Was“ der Theologie fragen. Doch nun sind wir in der Lage, dieses Fragen zu spezifizieren, nämlich auf das Gefragte, Befragte und Erfragte hin. In dieser Spezifikation manifestiert sich auch jenes Grundverständnis, das unserer Frage „Was ist das – die Theologie?“ Bedeutung und Richtung gibt.

#### 4 Die Befragung der Theologie in ihrer faktischen Verfasstheit

Wenn wir uns erkundigen, was etwas sei oder ist, liegt es intuitiv nahe, sich am faktisch Gegebenen zu orientieren. „Was ist das – der Tisch?“, „Was ist das – der Baum?“; als Antwort erwarten wir eine Beschreibung, eine Deskription des Beobachteten oder Erfahrenen (vgl. zur Konkretion der „Was ist“-Frage Heidegger 2006, 11–12). Wenn wir nun fragen „Was ist das – die Theologie?“ und sich unser Vorverständnis an den gegenwärtigen Gegebenheiten der Theologie orientiert, erfragen wir eine Analyse der heutigen Form der Theologie in ihrer institutionellen, politisch-gesellschaftlichen und intellektuellen Verfasstheit. Die Frage so gestellt versucht, die Theologie aus einem Gegenwartsbezug und das „Was“, das wir erfragen, als Deskription der faktischen Verhältnisse zu begreifen. Die Theologie erscheint als Gegenstand, als Objekt, das es durch Beschreibung zu bestimmen und damit zu erschließen gilt. Nur ist zweifelhaft, ob wir uns mit einer solchen Antwort zufriedengeben. Genügen uns statistische Auswertungen von Studiengängen, die Zahl der Theologinnen und Theologen, die Beobachtung ihrer Arbeit, eine genaue Darstellung des Berufsfeldes der Theologie, um jene dringliche Frage, die wir uns zu klären bemühen, zu beantworten? Eine Orientierung, die sich ganz den konkreten Gegebenheiten verschrieben hat, ist gefordert, all jene Orte zu betrachten, in denen sich Theologie ereignet, praktiziert, ja betrieben wird, um ein möglichst umfassendes Bild der Theologie zeichnen zu können. Im Grunde bedeutet eine „Was ist x“-Frage, versteht sie sich auf Faktisches ausgerichtet, eine abstrakte Zusammenschau einzelner, induktiv beobachteter Sachverhalte.

#### Was an der Theologie ist überhaupt als faktisch aufzufassen?

Diese Herangehensweise führt die vorliegende Untersuchung in Verlegenheit. Diese Verlegenheit beginnt mit der Überlegung, was an der Theologie überhaupt als *faktisch* aufzufassen ist. Gewisse Praxen, methodische Übungen, Institutionen mögen dabei in den Blick geraten – sogar eindeutig. Dennoch ergeben sich in einer solchen Sichtweise zwei Leerstellen, die zu klären einen wesentlichen Aspekt der vorliegenden Problemstellung darstellt. Erstens ist keineswegs gesagt, dass mit einer Beschreibung des Faktischen auch das Bestimmende benannt ist. Dies müsste gesondert aufgezeigt werden. Es ist durchaus möglich, dafür zu argumentieren, dass sich in der faktischen Realisierung der Theologie zeigt, was diese zu dem macht, was sie ist. Nur ist es nötig, soll eine rein faktische Auffassung der

Fragestellung „Was ist das – die Theologie?“ genügen, das Faktische der Theologie nicht nur als Instanzierung, gleichsam als sichtbares Zeichen zu denken, wie sie dieselbe manifestieren *kann*, sondern das Faktische muss unter diesen Bedingungen mit dem, was die Theologie ist, auch ihren Möglichkeiten nach, gleichgesetzt werden. Wird das Faktische zum Bestimmenden, darf es nicht mehr als *eine* herausragende, weil verwirklichte Möglichkeit unter anderen definiert werden, vielmehr kulminiert im Faktischen als Bestimmendes jedwedes Potential. Das bedeutet nicht, dass das Faktische nicht veränderbar ist, aber dass dasjenige, das unter den spezifischen Umständen So-Gebildete und So-Gewordene als maßgebend anzuerkennen ist, *weil* es sich so gebildet hat und so geworden ist.

### Die Orientierung am Faktischen als Selbstgenügsamkeit

Akzeptieren wir diese Sichtweise, sind wir an das Ende unserer Untersuchung gelangt. Nicht, weil wir eine probate Antwort auf die Frage „Was ist das – die Theologie?“ gefunden haben – im Gegenteil, wir haben der Fragestellung ihre Frag-Würdigkeit genommen. Verhält es sich so, dass das Faktische mit dem Bestimmenden gleichzusetzen ist, dann räumt die bloße Betrachtung der gegenwärtigen Praxis der Theologie, das Wissen um ihren Platz an der Universität, ihre Randexistenz, jeden Zweifel und jede Infragestellung des Selbstverständnisses unserer Fragestellung aus dem Weg. Ob unter den gegebenen Bedingungen Theologie fruchtbar betrieben werden kann, ob die Stellung im gesellschaftlichen Diskurs oder ihre Situation an der Universität als gut oder schlecht zu bewerten ist, ihr entspricht oder nicht entspricht, scheint für die Frage nach dem „Was“ der Theologie unerheblich zu sein, insofern die Theologie ist, was sie heute ist und wie sie durch die Geschichte geworden ist. Ihrer faktischen Erstreckung ist die Selbstverständlichkeit nicht abhandengekommen – die Theologie lässt sich in ihrer Faktizität ausreichend beschreiben. Dann aber kann sich die Theologie, wenn sie sich an ihrem faktischen Gegebenheit orientiert, nicht ernsthaft zur Frage werden, da die Orientierung am Faktischen im besten Falle von Selbstgenügsamkeit getragen ist, im schlimmsten Fall sich mit den Entwicklungen der Zeit abgefunden werden muss. Ist das So-Gewordene der Maßstab der Dinge, kann über es nicht hinausgefragt werden – „Es ist halt so, wie es ist“ muss der Leitsatz einer reinen und konsequenten Ausrichtung auf das Faktische sein. Dadurch aber erweist sich unsere Fragestellung und dadurch die oben beschriebene Entfremdung als weitere Gegebenheit, welche die gegenwärtige Theologie zu dem macht, was sie ist.

Eine Bewertung der Gegebenheiten lässt das Faktische als Kriterium des Maßes nicht zu, da eine solche das So-Gegebene und So-Gewordene übersteigt und übersteigen muss.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Frage: „Was ist das – die Theologie?“ Geben wir uns darauf die Antwort, dass es sich um eine akademische Disziplin handelt, mit unterschiedlichen Fächern, die sich in Gruppen einteilen lässt, benennen wir Methoden, verweisen wir darauf, dass sie, ob der Infragestellungen von außen, sich in einer schwierigen Situation vorfindet etc. In anderen Worten: Wir fragen nach dem „Was“ der Theologie und antworten mit dem Faktum, dass es akademische Theologie gibt, dass es unterschiedliche Disziplinen gibt, dass sich die gegenwärtige Theologie in der öffentlichen Debatte bewähren muss. Der Anschein entsteht, als hätten wir etwas benannt, das mit Theologie zu tun hat, das Teil der Theologie ist, aber wissen wir nun, was die Theologie ist, – in umfassender Weise? Es wirkt, als hätten wir auf eine Frage, was etwas ist, was es zu diesem etwas macht, was es bestimmt, mit Beispielen geantwortet. Es zeigt sich, dass die erste Leerstelle, nämlich zu zeigen, dass mit einer Beschreibung des Faktischen auch das Bestimmende benannt ist, zumindest Schwierigkeiten mit sich führt. Diese Beobachtung mag noch keine Widerlegung dieses Standpunktes sein, doch lässt sie die Konturen der zweiten Leerstelle klarer hervorkommen, welche die dargestellten Reduktionen als Defizienz entlarvt. Eine Überlegung von Max Seckler, die er in seiner Abhandlung *Glaubenswissenschaft und Glaube* pointiert zur Sprache bringt, leitet uns an:

*„Formal und grundsätzlich gesehen ist nicht das und nur das und alles das, was Leute namens Theologen professionell tun, Theologie, sondern das und nur das und all das, was unserem Kriterium entspricht, unabhängig davon, wer es tut.“ (Seckler 2013, 5)*

Seckler gibt folglich zu bedenken, dass nicht, was faktisch von Theologen getrieben wird, automatisch Maßstab der Theologie sein kann, sondern dass ein davon unabhängiges Kriterium bemüht werden muss. Damit verweist er auf den Umstand, dass, wenn wir uns also dem Faktischen der Theologie widmen und in diesem das Bestimmende derselben verorten, es notwendig ist zu klären, warum dasjenige, worauf Bezug genommen wird, überhaupt etwas mit Theologie zu tun hat. Oder konziser formuliert: Was veranlasst uns, gewisse Gegebenheiten als der Theologie zugehörig oder für sie als konstitutiv anzusehen und anderes nicht? Warum sind einige Menschen Theolog:innen und andere nicht? Wieso zählen spezifische Fächer zum

Kanon der theologischen Studien an und andere nicht? Dadurch wird aber ein Differenzkriterium vorausgesetzt, das sich das Faktische selbst nicht geben kann. Im Gegenteil, Faktisches als Grundlegendes aufzufassen, sich von diesem Klärendes zu erwarten, führt zur Einsicht, dass dieses immer schon ein Grundverständnis des Infragegestellten voraussetzt. Wenn wir also in den gegenwärtigen Praxen, Methoden, Strukturen der Theologie ihr Bestimmendes sehen, so leiten wir aus diesen Gegebenheiten keine solide Antwort der Frage „Was ist das – die Theologie?“ ab, vielmehr setzen wir bereits eine Idee der Theologie voraus, in einer selbstverständlichen Art und Weise. Doch ist es genau diese Selbstverständlichkeit und ist es doch die Theologie und alle Ideen, die sie näher zu bestimmen suchen, welche durch das „Was ist das?“ zur Disposition gestellt sowie erschüttert werden.

### Innere Notwendigkeiten des „Seinmüssens“ und des obligatorischen „Seinsollens“

Genau deshalb bleibt jene Irritation bestehen, die uns zur Frage verleitet „Was ist das – die Theologie?“, weil eine Analyse der Gegebenheit der Theologie, in ihren greifbaren Strukturen und Praxen, mit der Entfremdungsdynamik, die sich in der Fragestellung ausspricht und ereignet, nicht korrespondiert. Diese kommt erst zur Geltung, wenn das „ist“ in der Frage „Was ist das – die Theologie?“ als Ausdruck der Möglichkeitsräume des „Seinkönnens“, der inneren Notwendigkeiten des „Seinmüssens“ und des obligatorischen „Seinsollens“, verstanden wird. Darin übersteigt sie das rein Faktische, wenngleich sie sich in diesem manifestiert und in Erscheinung tritt. Wollen wir der Ernsthaftigkeit der Frage nach dem „Was“ der Theologie entsprechen, die brüchig gewordene Selbstverständlichkeit als jene Situation begreifen, aus der sie mit tieferer Verwunderung gestellt wird, können wir uns mit den faktischen Gegebenheiten und einer daraus gebildeten Deskription nicht zufriedengeben.

## 5 Die Befragung der geschichtlichen Ursprünge des Christentums und der Theologie

Wenn nun die gegenwärtige faktische Verfasstheit der Theologie keine zufriedenstellende oder hinreichende Antwort hinsichtlich unserer Fragestellung offerieren kann, so ist es womöglich ihrem geschichtlichen Ur-

sprung, der kontinuierlich in ihrer langen Historie zur Geltung kommt, beschieden, einige Ansatzpunkte zu geben, um dem „Was“ der Theologie näherzukommen. Tatsächlich hat die Theologie durch die Zeit hindurch immer wieder ihrem Selbstverständnis Ausdruck verliehen. Bereits in seinen frühen Anfängen war das Christentum gefordert, sich mit den Kritiken der hellenistischen Philosophien auseinanderzusetzen und sich diesen gegenüber zu bewähren. Jedoch geschah dies nicht durch formale oder definatorische, methodologische Setzungen und Abgrenzungen. Die antike Theologie ist nicht bemüht, ihre Unverwechselbarkeit sowie Originalität inhaltlich explizit festzuhalten oder zu bestimmen. Vielmehr unterstreicht sie, dass sie aus dem Offenbarungsglauben heraus, der ihre Grundlage bildet, den philosophischen Ansprüchen ihrer Zeit gerecht wird und sie dabei sogar übertrifft.

## Das Christentum unter den philosophischen Lehren

Dementsprechend verwundert es nicht, wenn Theologen der ersten Jahrhunderte, wie Justin der Märtyrer, das Christentum als herausragendste unter den philosophischen Lehren verstehen. So beschreibt dieser in seinem *Dialogus cum Tryphone* die christliche Doktrin als herausragende, einzig verlässliche und nützliche Philosophie (vgl. Dial. 8,1). Insofern sich in allen philosophischen Schulen und Traditionen Bruchstücke oder Samen des λόγος – im Sinne des Verständnisses des λόγος als λόγος σπερματικὸς – verbergen, der sich in Christus als dem sich offenbarenden λόγος gänzlich entbirgt, vollendet und erfüllt sich im Christentum jener Anspruch, der sich in den Philosophien ausspricht, aber von diesen nie gänzlich eingeholt werden kann. Ratzinger fasst diesen Gedanken Justins pointiert zusammen:

*„Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben – darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie.“* (Ratzinger 1993a, 12)

Justin steht mit diesem Verständnis nicht alleine in der frühen Geschichte der Theologie. In seinen theologischen Überlegungen manifestiert sich paradigmatisch eine Grundauffassung der christlichen Theologie, die sich in ebendieser durch die Zeit hindurch erhalten hat, nämlich in der Auseinandersetzung mit der Philosophie zu sich zu kommen – in Abgrenzung,

kritischer Rezeption oder Orientierung an derselben. Dies zeigt sich, wenn beispielsweise Tertullian aus dem reichen Schatz der Stoa schöpft und dabei in seiner Abhandlung über die Seele *De Anima* ausführt, dass „Seneca saepe noster“ (De Anima 20) sei. Diese oft als Vereinnahmung Senecas interpretierte Referenz Tertullians macht die tiefe Verbundenheit der christlichen Lehre zur Philosophie einsichtig. Gerade weil der christliche Glaube nach Wahrheit strebt, oder viel eher Wahrheit ist, findet sich bereits im vorchristlichen, paganen Denken etwas von jener Wahrheit, die sich durch, in und mit Christus offenbart. Deutlich greifbar werden das enge Verhältnis von Theologie und Philosophie sowie die Dynamik zwischen christlichem Wahrheitsglauben und paganen Überlegungen bei Augustinus.

In seiner Schrift *De vera religione* kritisiert Augustinus das Heidentum, indem er die Inkohärenz der Philosophen hinsichtlich ihres Denkens, das sich in verschiedenen Schulen darstellen lässt, und hinsichtlich ihres kultbezogenen, öffentlichen Handelns, in dem sie trotz ihrer Verschiedenheiten alle in denselben Tempeln zusammenkommen, um sich den Konventionen zu beugen, wenngleich sie im Privaten anderes lehrten, beanstandet. Selbst Sokrates, der wagemutig die religiöse Praxis seiner Zeit stets herausforderte, verehrte im Letzen selbst Götzenbilder und partizipierte an den von ihm kritisierten Bräuchen sowie Kulte (vgl. de ver. rel. I-II). Diese Diskrepanz zwischen Denken und Handeln füllt jedoch das Christentum, da Christus und seine Lehre jenes Gefüge der philosophischen Überlegungen vollendet und sich gleichsam all jene, die sich dem christlichen Glauben verschrieben haben, in ihrem öffentlichen Leben dazu bekennen. Augustinus ist überzeugt, dass die Weisen der Philosophie, hätte ihnen die Geschichte die Möglichkeit gegeben, im Christentum das Gesehene hätten, was sie selbst ersehnt, nie aber ernsthaft eingefordert haben:

*„Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.“* (de ver. rel. IV, 7)<sup>4</sup>

Darin spiegelt sich eine ambivalente Haltung zur Philosophie wider. Zum einen ist sie nicht in der Lage, die Menschen zu jener Wahrheit zu führen, nach der sie strebt und an welche sie sich denkend annähert. Selbst die Philosophen handeln im Öffentlichen gegen ihre Lehre und Einsichten. Gleichzeitig scheint sie der Nährboden der christlichen Lehre zu sein, auf den sie aufbauen kann und darf. Letztlich, so entsteht der Eindruck, handelt es sich

<sup>4</sup> „Wenn deshalb jene Männer dieses Leben noch einmal mit uns teilen könnten, würden sie in der Tat feststellen, durch wessen Autorität den Menschen eher geholfen ist. Sie bräuchten nur einige wenige Wörter und Sätze ihrer Lehre zu ändern, um als Christen gelten zu können, wie es in jüngerer und in unserer heutigen Zeit die meisten Platoniker ja auch tatsächlich getan haben.“ (de ver. rel. IV, 7)

bei der christlichen Lehre und damit bei der Theologie auch in den Darlegungen des Augustinus, um die bessere Philosophie. Pointiert bringt dieser die Beziehung von christlicher Religion, intellektuell-theologischer Praxis und Philosophie zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„*Sic enim creditur et docetur quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem [...].*“  
(de ver. rel. V, 8)<sup>5</sup>

### Die Dynamik einer nicht kontingenten oder zufälligen, sondern wesentlichen Auseinandersetzung mit der Philosophie

Natürlich geht es in diesem Zusammenhang nicht um eine arbiträre Darstellung von einzelnen antiken Standpunkten, sondern um einen Einblick in eine Tendenz innerhalb der Theologie, die sich vor allem darin widerspiegelt, dass sich das Christentum in seinen geschichtlichen und damit auch in seinen historischen Ursprüngen in einer gewissen Dynamik des Denkens befindet. Einer Dynamik, die sie in Auseinandersetzung mit der Philosophie bringt, nicht kontingent oder zufällig, sondern wesentlich. Die Antike als Geburtsort des Christentums stellt uns ebendiese in einer besonders greifbaren Form vor Augen. So betont Ratzinger in dem Werk *Einführung in das Christentum*, dass sich das Christentum von Beginn an auf die Seite des λόγος und dementsprechend auf die Seite der philosophischen Mythenkritik stellte (vgl. Ratzinger 2000, 126–132).

Diese Beobachtung mag für die Antike stimmen, doch lässt uns die Geschichte ein Bewusstsein darüber entwickeln, dass ebendiese bereits in der frühen Zeit des Christentums und der Theologie vorherrschenden Dynamiken der Konfrontation mit Philosophie in unterschiedlichen Epochen unterschiedlich, womöglich kontradiktorisch realisiert wurden. Dies lässt sich an den mittelalterlichen Strömungen der Antidialektiker oder den Vertretern monastischer Spiritualität(en), die als Gegenentwurf zur philosophisch versierten Scholastik ein mystisches sowie vernunftkritisches Moment kultivierten, darstellen (vgl. Flasch 2017, 227–234). Ebenso exemplifiziert der Jansenismus in der frühen Neuzeit, paradigmatisch sind die Schilderungen Pascals in seinem *Mémorial* zu nennen wie auch Formen des Vernunftpessimismus, der sich in einer Vielzahl protestantischer wie reformatorischer Traditionen wiederfindet, die oft realisierte Opposition von Theologie und Philosophie (vgl. Ratzinger 1993a, 15).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> „[D]enn so lautet die Glaubenslehre, an der das Heil der Menschen hängt: Philosophie, d. h. Streben nach Weisheit, und Religion sind nicht voneinander zu trennen [...].“  
(de ver. rel. V, 8)

<sup>6</sup> Zur Kluft zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott des christlichen Glaubens siehe auch Ratzinger 2000, 132–137.

Insofern bleibt zu konstatieren, dass die Art und Weise, wie sich die Theologie, ebenso ihr Verhältnis zur Philosophie verstand und versteht, genauso verändert hat wie das Selbstverständnis der Philosophie. Aber auch in der oben dargestellten Zeit der frühen Christenheit liegen die Dinge nicht so eindeutig, wie sie wirken. Dies zeigt sich bereits daran, dass die Verwendung des Begriffs der Theologie oder der *θεολογία* immer schon unstetig gewesen ist, da dieser mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verwendet wurde.<sup>7</sup>

Wenngleich es scheint, dass diese skizzierte Bewegung des Christentums und der frühen Theologie von Abgrenzung, kritischer Übernahme und Rezeption von Philosophie, im Bewusstsein, selbst quasi eine solche zu sein, sie aber doch zu überragen und demnach eine Originalität aufzuweisen, die das christliche Denken vom philosophischen unterscheidet, die Theologie beständig prägt, bleibt im Unklaren, was dies für unsere Fragestellung „Was ist das – die Theologie?“ bedeutet.

Es kann nicht bedeuten, dass eine historische Epoche als Paradigma der Theologie romantisiert werden soll, von der aus alle anderen Formen und geschichtlichen Etappen der Theologie interpretiert und bewertet werden. Dies hat sich in der Historie nicht nur nicht bewährt, sondern führte uns in dieselben Problemstellungen wie jene Befragung der Theologie in ihrer faktischen Verfasstheit. Das Herausgreifen einer einzelnen Form der Theologie gemäß einer spezifischen Epoche meint nichts anderes, als sich an einer faktischen Verfasstheit derselben zu orientieren, nur eben an einer vergangenen. Es kann aber aus denselben Gründen auch nicht bedeuten, dass in einer Zusammenschau der unterschiedlichen Epochen und geschichtlichen Definitionen das „Was“ der Theologie abstrahiert wird, indem das Gemeinsame herausgearbeitet wird. Denn auch hier beschäftigen wir uns wiederum nur mit dem Faktischen in der Geschichte. Hinsichtlich der Philosophie hält Heidegger diesen Zugang für ungeeignet:

*„Dann werden wir von einer Antwort auf unsere Frage so weit als nur möglich entfernt sein. Weshalb kommt es dahin? Weil wir durch das soeben erwähnte Verfahren nur historisch die vorliegenden Definitionen sammeln und sie in eine allgemeine Formel auflösen. [...] Wir brauchen uns dabei nicht im geringsten auf die Philosophie in der Weise einzulassen, daß wir dem Wesen der Philosophie nach-denken. Wir gewinnen auf solche Weise vielfältige und gründliche und sogar nützliche Kenntnisse darüber, wie man die Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte vorgestellt hat. Aber wir gelangen auf diesem Wege niemals zu einer echten, d. h. legitimen Antwort auf die Frage [...].“ (Heidegger 2006, 18)*

<sup>7</sup> Zur schematischen Darstellung der Verwendung des Begriffs in der Antike vgl. Seckler 2013, 4–6.

In Bezug auf unsere Frage „Was ist das – die Theologie?“ legt es sich nahe, diesen Zugang als ähnlich unzureichend anzusehen, insofern sich, aus den bereits dargelegten Gründen, nicht an einer abstrahierten Formel orientiert werden kann, um das Infragegestellte zu begreifen. Aber bedeutet es etwas für unsere Fragestellung? Wie kann der Theologie sonst adäquat nachgedacht werden?

## 6 θεολογειν als Denkbewegung

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass es nicht ausreicht, das „Was“ der Theologie als Gegenstand historischer oder faktischer Betrachtung aufzufassen, sondern es scheint nötig zu sein, anders zu fragen, ursprünglicher zu fragen. Unsere Frage kommt uns, so wirkt es, allmählich abhandeln und unsere Frage wird dadurch unscharf, aber nicht deshalb, weil der aporetische Charakter, der den „Was ist“-Fragen eigentümlich ist, vollends entfaltet ist, vielmehr weil uns langsam vor Augen steht, dass unsere Frage nicht an ein eindeutig beschreibbares *Objekt* gebunden ist. Im Letzten ist sie das nie gewesen. Die Bewegung und Zirkularität unseres Fragens entspricht dieser Einsicht. Die daraus resultierende Unschärfe aber erlaubt, das zur Geltung kommen zu lassen, was die *prima facie* klare Formulierung „Was ist das – die Theologie?“ infrage stellt, aber selbst nicht hervorzuheben weiß. Wenn wir ursprünglicher nach dem „Was“ der Theologie fragen, greifen wir über die Theologie hinaus, übersteigen sie und finden doch in ihr Ureigenstes und Innerstes zurück.

### Die radikale Infragestellung des Menschseins durch den Tod

Ratzinger verortet ein ursprüngliches Moment der Theologie in der radikalen Infragestellung des Menschseins durch den Tod. Diesen Topos teilt sie sich mit der Kunst und der Philosophie (vgl. Ratzinger 1993a, 11). So beschreibt Heidegger beispielsweise den Tod als „das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt“ (Heidegger 1994, 56), er ist der Fluchtpunkt des Daseins in Sorge um sein Sein und damit eine wesentliche Grundstruktur seiner Existenz, im Sinne des Daseins als Sein zum Tode (vgl. Heidegger 2017, 16). Insofern wunderte es nicht, wenn Heidegger an anderer Stelle festhält: „Was ist der Tod? Er ist Ankunft der Wahrheit des Seyns“ (Heidegger 2015, 28). Demnach, so erwächst zumindest der Eindruck, sind Theologie und Philosophie – auch die Kunst – in ihrer Grundgerichtetheit auf den

Tod einander zugeneigt. Ratzinger formuliert dies in seinen Überlegungen pointiert, wenn er schreibt:

*„Glaube wie Philosophie sind der Urfrage des Menschen zugewandt, die der Tod an ihn richtet. Die Todesfrage ist nur die radikale Form der Frage nach dem Wie des rechten Lebens. Es ist die Frage, woher der Mensch kommt und wohin er geht. Es ist die Frage nach Ursprung und Ziel. Der Tod ist die im letzten nicht zu verdrängende Frage, die als metaphysischer Stachel im Menschsein sitzt. Der Mensch muß danach fragen, was es mit diesem Ende auf sich habe.“* (Ratzinger 1993a, 11)

Karl Jaspers konstatiert ebenfalls eine enge Verwiesenheit von Theologie und Philosophie in Bezug auf ein Ursprüngliches und ihr Verhältnis zu ebendiesem. In seinen Überlegungen in einem Interview mit Heinz Zahrnt, das unter dem Titel *Philosophie und Offenbarungsglaube* steht, hält er Folgendes fest:

*„Aber alle Theologie ist nicht weniger mit Denken und Erkenntnis beschäftigt als die Philosophie. Es kommt darauf an, was Sache des Denkens ist: Gegenstände in der Welt oder der Ursprung, aus dem ich lebe. Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben. Darum ist der Gegensatz nicht der von Glaube und Erkenntnis, sondern ist der Unterschied des Glaubens der denkend sich zum Bewußtsein bringt und dann Glaubenserkenntnis heißt, ob philosophische oder theologische.“* (Jaspers/Zahrnt 1963, 36–37)

Dementsprechend nehmen die Theologie sowie die Philosophie ihren Anfang in der existentiellen Not des Sterbenmüssens und richten sich auf jenen Ursprung, der in diesem zu Tage tritt. So gesehen liegt die Auseinandersetzung zwischen der Theologie und der Philosophie in ihnen selbst begründet – in der gemeinsamen Ursprünglichkeit derselben, sodass die in der Geschichte sich zeigenden Konfrontationen, wie bereits erwähnt, nicht als historisch kontingente, vielmehr als wesentliche zu verstehen sind. Womöglich erhalten wir daher jene Klarheit, die wir für das „Was“ der Theologie erstreben, aus der Gemeinsamkeit aber auch der Differenz mit der Philosophie.

Während sich in der Philosophie der Mensch in seiner sterblichen Geworfenheit zur Frage wird, und damit alles zur Frage wird, kommt in der Theologie der Mensch in seiner sterblichen Kreatürlichkeit zu sich selbst, weil ihm eine Hoffnung gegeben ist, die er nicht aus sich selbst hervorbringen

kann, nämlich dass der Tod nicht das Endgültige ist. Ebendiese Hoffnung, die gleichsam eine Zusage ist, wird von der Theologie beständig vorausgesetzt. In anderen Worten: Die Theologie findet in der Auseinandersetzung mit dem Tod und in Bezug auf das Ursprüngliche immer schon etwas vor, das sie sich nicht selbst geben kann. Etwas, das ihr Gabe und Aufgabe zugleich ist. Etwas, hinter das sie nicht zurücktreten kann, ohne nicht mehr Theologie zu sein: den Glauben an Christus, den Glauben an den Auferstandenen. Gegenüber der Philosophie gilt es herauszustreichen, dass die Theologie aus einem Zuspruch heraus tätig wird und nur erst durch diesen tätig werden kann. Dementsprechend ist der Theologie eine Überlieferung, eine Offenbarung überantwortet, die sich im Glaubensbekenntnis, als Akt und konkretem Inhalt, aktualisierend ausspricht. Dadurch wird in der Theologie, wie in der Philosophie, sich der Mensch angesichts seiner Sterblichkeit und des Todes zur unausweichlichen Frage, jedoch ist der Theologie ein Glaube anvertraut, in dem sich immer schon ein Antworten ausspricht. So stellt sich in der Philosophie ein Fragen ein, das sich in Konfrontation mit dem Tod radikalisiert, und in der Theologie ein Antworten, das sich in der Auferstehung Christi kulminiert sowie konkretisiert.

### Der Theologie kommt es zu, mit einem zugesagten und gegebenen Wort umzugehen.

Das bedeutet nicht, und darf keineswegs bedeuten, dass die Theologie um alle Antworten weiß oder sie der Philosophie um spezifische und konkrete Lösungen voraus ist. Gemeint ist damit, dass es der Theologie aus ihrem Ursprung her zukommt, mit einem zugesagten und gegebenen Wort umzugehen. Etwas, das die Philosophie nicht kennt. Wenngleich es zuallererst eine Sache des Glaubens darstellt, sich zu diesem Wort zu bekennen, kommt der Theologie die Aufgabe zu, mit dieser Gegebenheit – provokanter formuliert: mit diesem Faktum – umzugehen und dessen Bedeutung zu erhellen. Denn diese überlieferte Antwort selbst wirkt fragwürdig und ihre Bedeutung erschließt sich nicht unmittelbar. Vielmehr gilt es, dieser Zusage durch die unterschiedlichen Zeiten hindurch ihre Bedeutung abzurufen. Man könnte sagen, dass sich die Philosophie und die Theologie darin diametral unterscheiden. Die Philosophie fragt nach ihrem Ursprung, den sie erahnt, aber doch nie eindeutig zu greifen vermag, die Theologie hingegen ist durch die stets vorgefundene Antwort, die wir Offenbarung nennen und die eine endgültige ist, auf ihre Ursprünglichkeit verwiesen, die ihr ständig zur Frage werden und neu angenommen werden muss. Ratzinger

bringt dies in seinen Überlegungen *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie* zur Sprache, wenn er schreibt:

„Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht.“ (Ratzinger 1993c, 49)

Genau darin sieht Heidegger einen der wesentlichen Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie, weshalb er in seinen Ausführungen *Phänomenologie und Theologie* von der Theologie kontrastiv zur Philosophie als einer positiven Wissenschaft spricht. Das Positive oder das Positum der Theologie umschreibt Heidegger folgendermaßen:

„[D]as Vorliegende (Positum) für die Theologie ist die Christlichkeit. [...] Christlich nennen wir den Glauben. [...] der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesentlich zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten.“ (Heidegger 1976, 52)

Sowohl aus der Sicht Ratzingers als auch aus der Perspektive Heideggers fordert diese Grundverfasstheit der Theologie eine Positionierung.<sup>8</sup> Jederzeit, wenn die Theologie als Theologie auftritt, tut sie dies in einer existentiellen Bewusstheit des ihr anvertrauten Wortes. Damit wird sie aber, wie Max Seckler erörtert, zur sich selbstvergewissernden, kritischen Verkündigung desselben (vgl. Seckler 2013, 6–16). In anderen Worten: Dort, wo Theologie betrieben wird, wird nicht nur über die Offenbarung, den christlichen Glauben, die vorgefundene und überlieferte Antwort, wie man es auch nennen mag, reflexiv gesprochen, sondern es wird zugleich ein Zeugnis gegeben, in dem sich das Vorausgesetzte, das Vorgefundene in seiner Aktualität fortwährend ereignet.

Was ist das also – die Theologie? Man könnte sagen, will die Theologie aus einer existentiellen Sichtweise verstanden werden: das Sicheinlassen auf eine überlieferte Antwort, die uns beständig zur Frage wird, das Hineinwagen in ein Fragen, das stets schon ein Antworten ist – ein vertrauensvoller Ur-Sprung auf einen Grund hin, der sich als *theos* und *logos* zu erkennen gibt. Doch liegt jenes „Was“ weniger in diesen schön ausformulierten, niedergeschriebenen Zeilen, sondern im bedächtigen und bezeugenden Aussprechen sowie Gewährwerden ihrer Bedeutung – im *θεολογεῖν*.

<sup>8</sup> Ratzinger spricht in diesem Zusammenhang von Bekehrung (vgl. Ratzinger 1993c, 48–50), Heidegger von Wiedergeburt (vgl. Heidegger 1976, 53–54).

## Literatur

- Aurelius Augustinus (2007), *De vera religione – Die wahre Religion*. Zweisprachige Ausgabe. Eingeleitet, übersetzt und hg. von Josef Lössl, Paderborn u. a.: Schöningh (Augustinus Opera 68).
- Flasch, Kurt (2017), *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*, Stuttgart: Reclam, 2. Aufl.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 2).
- Heidegger, Martin (1976), *Phänomenologie und Theologie*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 9), 45–79.
- Heidegger, Martin (2006), *Was ist das – die Philosophie*, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 11), 3–27.
- Heidegger, Martin (1994), *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*, in: ders., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 79), 3–81.
- Heidegger, Martin (2017), *Einleitung*, in: ders., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 82), 7–26.
- Heidegger, Martin (2015), *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 97).
- Jaspers, Karl / Zahrnt, Heinz (1963), *Philosophie und Offenbarung*, Rennebach: Furche (Stundenbuch 24).
- Justin der Märtyrer (1997), *Dialogus cum Tryphone*. Hg. von Miroslav Marcovich, Berlin/New York: de Gruyter (Patristische Texte und Studien 47).
- Kranz, Margarita (1994), *Nachwort*, in: *Platon, Menon*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Margarita Kranz, Stuttgart: Reclam, 101–123.
- Quintus Septimus Florens Tertullian (2010), *De Anima*. Hg. von J. H. Wasznik, Leiden/Boston: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae 100).
- Ratzinger, Joseph (1993a), *Glaube, Philosophie und Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 11–26.
- Ratzinger, Joseph (1993b), *Vom Wesen des Akademischen und seiner Freiheit*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 26–37.
- Ratzinger, Joseph (1993c), *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 37–63.
- Ratzinger, Joseph (2000), *Einführung in das Christentum*, München: Kösel.
- Seckler, Max (2013), *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule, Band I*, Tübingen: Francke.



Johannes Thüne

# „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ (Karl Rahner)

Konsequenzen für die Theologie(n) der Zukunft

ABSTRACT 

Was steht am Ausgangspunkt von Theologie? In den Spuren von Karl Rahner und Dorothee Sölle lässt sich darauf antworten: die G\*ttenserfahrung. Beide Theolog:innen schätzen mystische Theologie, da diese die Erfahrungen ernst nimmt, wobei beide den Mystikbegriff in einer sehr weiten Form verwenden – und damit in anderer Art und Weise, als dieser Begriff traditionell in Texten der Mystikgeschichte verstanden wird. Für das weite Verständnis spricht Sölle auch von einer ‚Demokratisierung der Mystik‘. Was bedeutet dieses Mystikverständnis für die (systematische) Theologie? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus in der Gegenwart und für die Zukunft? Wie kann dieser notwendige Erfahrungsbezug in der Theologie aussehen? In sieben Thesen präsentiert der Artikel Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen und gibt Anregungen für die weitere Auseinandersetzung mit ihnen.

*“The devout Christian of the future will either be a “mystic”, one who has “experienced” something, or he will cease to be anything at all’ (Karl Rahner). Implications for future theology(ies)*

*What lies at the core of theology? Karl Rahner and Dorothee Sölle offer answers: the experience of G\*d. Both theologians take interest in mystical theology for its emphasis on experience but also (re)define the scope and use of the term ‘mysticism’ beyond its traditional interpretation in historical texts. Sölle talks about a ‘democratisation of mysticism’ to further expand its possible interpretations. What does this interpretation of mysticism mean for (systematic) theology? What are its implications for the present and the future? What*

*shape or form can this fundamental element of experience take in theology? This article presents seven hypotheses in an attempt to answer these questions and offers suggestions for further discussion.*

| BIOGRAPHY

**Johannes Thüne**, geboren 1992, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Lehrstuhl für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel. Theologisch inspiriert ihn die Theologie der Befreiung.  
E-Mail: johannes.thuene(at)uni-kassel.de

| KEY WORDS

Erfahrungsbezug in der Theologie; Gotteserfahrung; mystische Theologie; Karl Rahner; Dorothee Sölle

*importance of experience in theology; experience of God; mystical theology; Karl Rahner; Dorothee Sölle*

„Es kann kein Zweifel sein, daß zur Zeit in der Kirche durch alle ‚Stände‘ und Gruppen hindurch eine große Unruhe besteht“ (Rahner 2006 [1966], 31). Mit dieser – auch für die heutige kirchliche Situation – zutreffenden Analyse beginnt Karl Rahner seinen Artikel „Frömmigkeit früher und heute“, dem auch der berühmte Teilsatz entnommen ist, der nun zu Beginn dieses Artikels auch in geschlechtergerechter Umformulierung wiedergegeben werden soll, da es Rahner – der meist vom Menschen spricht – auch an dieser Stelle um alle Menschen (und nicht nur um Männer) geht:<sup>1</sup> Der:Die Fromme<sup>2</sup> von morgen wird ein:e ‚Mystiker:in‘ sein, eine:r, die:der etwas ‚erfahren‘ hat, oder sie:er wird nicht mehr sein (vgl. Rahner 2006 [1966], 39). Dieser Satz – der wie jede (theologische) Aussage aus seinem Kontext heraus verstanden werden muss – wird in diesem Artikel als Ausgangspunkt sowie Anstoß für grundlegende Gedanken über Theologie genommen. Nach einer Kontextualisierung zentraler Aspekte des Rahner-Zitates liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit jedoch auf grundsätzlichen Aussagen über die Theologie, für die Rahners Satz als eine Art Sprungbrett dient und die als Konsequenzen für die *Theologie(n) der Zukunft* formuliert werden.

Doch zunächst zu Rahners Aussage über die:den Fromme:n von morgen: Wer ‚Mystik‘-Texte der letzten Jahrzehnte liest, der:dem(jenigen) wird dieser Teilsatz sehr oft begegnen – es scheint (mit Blick auf die quantitative Verwendung) geradezu das Lieblingszitat von Autor:innen zu sein, die sich in Forschungstexten mit ‚Mystik‘ beschäftigen. Das sehr häufige Zitieren dieses Teilsatzes ist auch darauf zurückzuführen, dass für lange Zeit mit der ‚Mystik‘-Zuschreibung eine Geringschätzung und Abwertung zum Ausdruck gebracht wurde – basierend auf einer radikalen Trennung zwischen Spiritualität und Theologie (vgl. Egan 1979, 111), die für Rahners Denken jedoch keine Gültigkeit besitzt (vgl. Rahner 2007 [1980], 313). Mehr noch: Er stützte in mehreren Aussagen gar seine Hoffnungen für das Christentum der Zukunft auf ‚Mystik‘ (vgl. Rahner 2007b [1978], 441; Rahner 2007 [1980], 312)!

In vielen der Forschungstexte zur ‚Mystik‘ fehlt leider der Platz für eine intensivere Auseinandersetzung mit dem häufig nur kurz zitierten Teilsatz. So formulierte Andreas Batlogg:

„Gerade weil eine Reihe von Rahner-Worten fast zu Tode zitiert sind [...] muß die Beschäftigung mit Rahner zuerst dem Text dienen: [...] Rahner lesen heißt: seinen Texten das Wort geben.“ (Batlogg 2003 [2001], 119)

1 Dies ist der Grund, weshalb ich auch in Zitaten Gender-Anpassungen vorgenommen habe, um dem gemeinten Inhalt auch in der Schriftsprache Ausdruck zu verleihen – meine Eingriffe immer durch eckige Klammern kenntlich machend.

2 Rahner unterscheidet zwei Typen von Frömmigkeit – die kategoriale und die transzendente. An dieser Stelle geht es ihm um die transzendente Frömmigkeit, in der „Gott der namenlose Inwendige, der, in dem wir leben, uns bewegen und sind, [ist,] der fast so wie die geheimste Essenz in allen Dingen selber ist“ (Rahner 2006 [1941], 628). Zum „Fromm sein“ vgl. auch Sander 2009, 38; 42.

In diesem Sinne versteht sich auch dieser Artikel: Er geht den hinter den Ausführungen Rahners liegenden Denkhorizonten nach, setzt seine Texte in ihren Kontext und gibt ihnen – in häufig auch längeren Zitaten – das Wort. Auf diese Weise „soll Rahner durch Rahner interpretiert“ (Hauber 2011, 14) und sollen die Rezipient:innen zu einer eigenen Rahner-Lektüre eingeladen werden.

## 1 Karl Rahners Überlegungen zum Erfahrungsbezug von Theologie

„Rahner und seine denkerischen Grundannahmen sind heute nicht mehr selbstverständlich.“ (Hauber 2011, 20) Daher werden einige Grundlagen, mit Fokus auf die ignatianisch-transzendente Spiritualität – die ich mit Arno Zahlauer als einen ‚Notenschlüssel‘ der Rahner-Hermeneutik verstehe (vgl. Zahlauer 2001, 289) –, der weiteren Auseinandersetzung in Ansätzen vorangestellt. Rahner selbst formuliert diesbezüglich: Mit der *Erfahrung des Geistes*

*„wird allerdings ein Thema formuliert, oder besser noch: eine Grundlage, die über die hier gesammelten Einzeltexte hinaus für das gesamte Theologisieren des Verfassers von entscheidender Bedeutung ist. [...] [D]arin [soll] auf jene ganz spezifische Erfahrung hingewiesen sein, zu der Ignatius von Loyola durch die Exerzitien, die geistlichen Übungen anleiten und führen möchte.“* (Rahner 2008 [1975], 794)

Die hohe Bedeutung jesuitischer Spiritualität und der jeweils individuellen G\*ttenserfahrung<sup>3</sup> für das Verständnis von Theologie bei Karl Rahner haben insbesondere Karl Lehmann (vgl. Lehmann 1970; Lehmann 2004; Lehmann 2014) sowie Klaus P. Fischer (vgl. Fischer 1975 [1973]; Fischer 1986) herausgearbeitet. Diese Ansicht fand Bestätigung bei Rahner selbst (vgl. Endean 2001, 59; Batlogg 2005, 376–377) und wurde bestimmend für eine Rezeptionslinie der Rahner-Forschung (vgl. Zahlauer 2001, 289–290, Fußnote 4), in die sich dieser Text einreicht.

Den Quellgrund des Theologietreibens von Karl Rahner fasst folgendes Zitat gut zusammen:

*„Karl Rahners Theologie hat nicht zuletzt darum soviel Aufnahme und Anerkennung gefunden, weil sie radikal und unbestechlich aus einer großen Glaubenserfahrung lebt. Am Ursprung dieses theologischen Denkens steht [...] eine tiefe Gläubigkeit, die mit einer seltenen Leidenschaft*

<sup>3</sup> Da ‚G\*tt‘ in dieser Schreibweise den Unterschied zu unseren menschlichen Kategorien in der Schriftsprache besser wiedergibt als ‚Gott‘, verwende ich im Artikel in der Regel die Schreibweise mit Sternchen; an Stellen, an denen es ausschließlich um den abrahamitischen ‚G\*tt‘ geht, steht im Artikel anstatt des Sternchens ein Apostroph.

*für den unbegreiflichen Gott und einer zwar verhaltenen, aber dafür umso treueren menschlichen Nähe und Güte einhergeht. Aus diesem lebendigen Quellgrund der Erfahrung des immer größeren Gottes schöpft Rahners Theologie stets wieder ihre ganze Dynamik, zerbricht sie immer neu die Käfige unserer Begriffe und findet zurück in eine sie verjüngende Unerschöpflichkeit des Denkens, der Meditation und oft auch der Sprache.“ (Lehmann 2004, 4)*

### G\*ttenserfahrung ist für Rahner kein Privileg, sondern eine Erfahrung, die alle Menschen machen.

Die individuelle G\*ttenserfahrung, die „in jedem Menschen gegeben“ ist (Rahner 2009 [1970], 25), nimmt für die Theologie Rahners und die Auseinandersetzung mit seinen Texten eine zentrale Bedeutung ein. Doch bereits am Beginn dieser Rezeptionslinie steht auch die (Rück-)Frage: Was versteht Rahner unter ‚G\*ttenserfahrung‘ (vgl. Eicher 1977)? Rahner selbst formuliert: „Diese Gotteserfahrung darf nicht so gedacht werden, als ob sie eine partikuläre Erfahrung neben anderen sei“ (Rahner 2009 [1970], 28). Daher ist Frömmigkeit in seinem berühmten Teilsatz als transzendente zu verstehen:

*„[D]iese ‚transzendente Struktur‘ der menschlichen Subjektivität [zum Subjektbegriff Rahners vgl. Rahner 1999 [1976], 30–36] [...] muss gedacht werden als die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Mensch erkennen und handeln kann, aber sie ‚übersteigt‘ alle kategorialen Wirklichkeiten auf ein ‚Unendliches‘, ‚Unsaßbares‘ hin. [...] In einem einfachen Sinn meint ‚transzendental‘ bei Rahner also ‚jene übergeschichtliche, apriorische und in allen Menschen notwendig und unausweichlich angelegte dynamische Ausrichtung des Menschen auf eine Wirklichkeit, die die empirisch geschichtliche Welt übersteigt;‘ [Weger 1978, 28] sie ist nicht erst aus der Erfahrung gewonnen, aber an ihr durch die Reflexion über sie erkennbar.“ (Vorgrimler 2004, 149)<sup>4</sup>*

G\*ttenserfahrung – und damit verbunden auch ‚Mystik‘ – stellt für Rahner keine Sondererfahrung, kein Privileg dar (vgl. Rahner 2007a [1978], 65–66), sondern er fasst darunter eine Erfahrung, die alle Menschen machen, die aber nicht jede:r als solche deutet. Diese Erfahrung ist

*„die letzte Tiefe und Radikalität jeder geistig-personalen Erfahrung (der Liebe, Treue, Hoffnung und so fort) und ist somit gerade die ursprünglich eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet ist.“ (Rahner 2009 [1970], 28)*

<sup>4</sup> Diesem Verständnis nach wäre das titelgebende Zitat eigentlich konsequenterweise noch zu erweitern: Nicht nur die:der Fromme von morgen, sondern jede:r ist ein:e Mystiker:in, wenn sie:er „sich in irgendeiner Form auf sie [die gnadenhafte Selbstmitteilung G\*ttes im Heiligen Geist] einlässt und ihr in [ihrem:]seinem Denken und Leben Raum gibt.“ (Wenisch 2007, 50) Vgl. auch Bauer 2022, 263; kritisch zu dieser Ausweitung: Sander 2009, 37–38. Daher noch einmal in anderen Worten, vor dem Hintergrund der berechtigten Ausführungen Sanders: Jede:r ist eine Mystiker:in, da jede:r diese transzendenten Erfahrungen macht – aber nicht jede:r deutet sie als G\*ttenserfahrungen. Für die:den Fromme:n der Gegenwart und Zukunft ist der in dieser Weise gedeutete Quellgrund jedoch zentral, da sie:er anders als die Glaubenden vergangener Jahrhunderte „die Abstützung [dieses Quellgrundes] von einer allgemeingesellschaftlichen Ideologie nicht mehr hat“ (Rahner 2007b [1978], 441).

Die Frage nach dem Verständnis des Begriffs ‚G\*ttenserfahrung‘ führt nicht nur mitten hinein in den zentralen Ausgangspunkt, von dem her Rahner Theologie denkt, sondern auch zu seinem bevorzugten ‚Mystik‘-Verständnis.

### *Rahners bevorzugtes Mystik-Verständnis*

‚Bevorzugt‘ schreibe ich deshalb, weil Rahner den ‚Mystik‘-Begriff an verschiedenen Stellen inhaltlich unterschiedlich füllt (vgl. Raffelt 2018, 475). Für sein bevorzugtes Mystik-Verständnis steht exemplarisches folgendes Zitat:

*„Man hat schon gesagt, daß der[:die] Christ[:in] der Zukunft ein[:e] Mystiker[:in] sei oder nicht sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig und wird in seiner Wahrheit und seinem Gewicht der Spiritualität der Zukunft deutlicher werden.“* (Rahner 2007 [1977], 312; vgl. auch Rahner 2002 [1961], 720; Rahner 2007a [1978], 62)<sup>5</sup>

Kompakt zum Begriff der ‚mystischen Erfahrung‘:

*„Die mystische Erfahrung [...] ist das – natürlich unter der Providenz Gottes stehende – immer radikalere Zu-sich-selbst-Kommen der Transzendentalität des Menschen, als der absoluten Offenheit auf das Sein überhaupt, auf den personalen Gott, auf das absolute Geheimnis.“* (Rahner 2007a [1978], 64)

Das nachfolgende Rahner-Zitat bringt sein Ringen um dieses ‚Mystik‘-Verständnis zum Ausdruck:

*„Was eigentlich ‚Mystik‘ ist, das ist eine Frage, die wohl auch in der katholischen Theologie noch keine einhellige Antwort erhalten hat. [...] Man kann weiter fragen, wie sich denn Mystik und Glaube<sup>6</sup> zueinander verhalten[...]. Auf all diese Fragen kann ich hier keine Antwort geben [...]. Ich meine nur (ganz bescheiden und zweifelnd), daß die erste und ursprüngliche Erfahrung des Geistes, von der ich zu reden versuche, auch der innerste Kern dessen ist, was man Mystik nennen kann, und daß von daher, weil diese von mir gemeinte Geisteserfahrung im eigentlichen und ursprünglichen Sinn die Glaubenserfahrung ist, Mystik (im üblichen Sinn des Wortes) nicht eine höhere ‚Stufe‘ über dem normalen Glauben ist, sondern eine bestimmte Weise eben dieser Glaubenserfahrung, eine*

<sup>5</sup> Zum ‚Mystik‘-Begriff als terminologische Frage vgl. „Ein Brief von P. Karl Rahner“, zitiert nach: Fischer 1975 [1973], 409. Vgl. auch Rahner 2006 [1974]; Delgado/Fuchs 2004b, 11–12. Empfehlenswert zu Rahners Mystik-Verständnis sind außerdem Batlogg 2005, 378–386; Herzgsell 2002; Herzgsell 2016, 102–105 sowie Vorgrimler 1998 [1994].

<sup>6</sup> Zum Glaubensbegriff Rahners vgl. Rahner 1999 [1976], 313–314; Rahner 2006 [1976], 284.

*Weise, die ‚an sich‘, in ihr selbst, der natürlichen Psychologie und den natürlichen Möglichkeiten des Menschen für ‚Versenkung‘, Konzentration, Leerwerden des Geistes usw. angehört. Wenn die ‚Weise‘ der gnadenhaften Geisterfahrung für an sich ‚natürlich‘ erklärt wird, dann wird sie dadurch nicht abgewertet. Es kann ja eine[:r] Gott selbst in seiner unmittelbarsten Selbstmitteilung finden, indem er[:sie] einem Armen selbstlos seine Suppe überlässt und selbst hungrig bleibt. Diese sehr natürliche Art der Hilfe des Nächsten kann ‚in sich‘ sehr natürlich sein und doch der konkrete Vorgang sein, in dem und durch dessen Vermittlung die radikalste Annahme der Geistmitteilung und Geisterfahrung geschieht, die Heil und Ewigkeit bedeutet. („Ein Brief von P. Karl Rahner“, zitiert nach: Fischer 1975 [1973], 405–406)*

In diesem sehr lesenswerten Brief an Klaus P. Fischer setzt Rahner Geisterfahrung und Glaubenserfahrung gleich und formuliert explizit, dass er Mystik nicht als eine höhere ‚Glaubensstufe‘ ansieht, sondern als eine bestimmte Weise der normalen Glaubenserfahrung. Außerdem wird deutlich, dass Rahner das Verhältnis von Natur und Gnade verflochtener betrachtet (vgl. Rahner 2006 [1974], 267; Rahner 2009 [1970], 27–28; Siebenrock 2016, 176), als dies in der neuscholastischen Theologie der Fall war, die die katholische Theologie vom 19. Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen Konzil prägte. Rahner betrachtet Theologie als eine

*„wesentliche[...] Aufgabe des Menschen. Sie ist eine existentielle Notwendigkeit. Karl Rahner spricht vom ‚übernatürlichen Existential‘. Sie ist die Befähigung des Menschen, Hörer des Wortes zu sein, und die Aufgabe, der zu werden, der er ist: Kind Gottes, Bruder und Schwester Jesu, Freundin und Freund des Heiligen Geistes. Der Weg dieser Erfahrung ist die Mystik. Sie ist der Grund des Mensch-Seins, des Christ-Seins und der Theologie.“ (Klinger 2001, 24)*

Wenn der:die Fromme von morgen also ein:e Mystiker:in sein werde, der:die etwas erfahren habe, oder nicht mehr sein werde, dann geht es Rahner dabei nicht (!) um außergewöhnliche Erfahrungen – im Sinne eines engen Mystikbegriffs –, sondern um etwas Grundlegendes (vgl. Sander 2009, 43), um eine Gnadenerfahrung im Alltag (vgl. Egan 1979, 107; Klinger 2001; Raffelt 2006; Vorgrimler 1994 [1984]), um transzendente Erfahrungen, „die jeden Menschen erleuchte[n]“ („Ein Brief von P. Karl Rahner“, zitiert nach: Fischer 1975 [1973], 409; vgl. Rahner 2006 [1974], 264–265; Rahner 2008 [1970], 420–421)! Die Kirche kann nur darauf hinweisen, diese Erfahrungen als G\*ttenserfahrung wahrzunehmen.

*„Man kann auf diese Erfahrung nur hinweisen, [die:]den anderen aufmerksam zu machen suchen, daß [sie:]er in sich selbst das entdecke, was man nur findet, wenn und weil man es schon besitzt; man kann es aber haben und in sich entdecken, auch wenn man es noch nie Gotteserfahrung genannt hat.“ (Rahner 2009 [1970], 28–29)*

Kirche kann ein entsprechendes Deutungsangebot machen, das von der Theologie vor dem konkreten Gesellschaftshintergrund plausibilisiert werden muss: Verschiedene Zeiten und verschiedene Kulturen sollen (trotz allem Festhalten an einem universalen Grund) Auswirkungen haben auf die konkrete Theologie!

### Die Kirche kann ein Deutungsangebot machen, das vor dem konkreten Gesellschaftshintergrund plausibilisiert werden muss.

In einer ‚nietzscheanisch grundierten‘ Welt (vgl. Knapp 2006, 18),<sup>7</sup> in der „der Gottesglaube seine Plausibilität [...] weitestgehend verloren“ (Knapp 2006, 12) hat – und diese Entwicklung ist in den letzten Jahrzehnten nach Rahners Tod in der sogenannten ‚westlichen Welt‘ weiter vorangeschritten –, ist eine Plausibilisierung von Theologie vor dem konkreten Gesellschaftshintergrund alles andere als selbstverständlich. Neben Rahners weitem Mystikverständnis – dem zufolge die G\*ttenserfahrung in jedem Menschen gegeben ist – ist zweitens die hinter diesem Satz stehende Gesellschaftsanalyse entscheidend für das Verständnis des oft zitierten Teilsatzes, denn „Rahners Diktum ist auch eine Zeitdiagnose“ (Kutzer 2021, 35; vgl. Rahner 2006 [1966], 37–46; Rahner 2007b [1978]; Rahner 2007 [1980], 310–313). Deutlich wird dies in einem Gespräch Rahners mit Gwendoline Jarczyk, in dem er formuliert:

*„Wenn es Gott gibt, wenn er das Heil der ganzen Menschheit will, wenn er alle Dinge trägt und durchdringt, dann ist es schon erstaunlich, daß ein solch weltweiter Atheismus möglich ist; dies ist ein Phänomen, das bis heute niemals in der Geschichte der Menschheit ein solches Ausmaß angenommen hat. [...] Folglich müßte die Kirche diesem Phänomen mehr Aufmerksamkeit schenken; [...] Es geht ganz wesentlich um Fragen, wie die folgende: Wie teile ich einem Menschen von heute das mit, was man ‚Gotteserfahrung‘ nennt? Ich habe es bereits anderswo gesagt: Man brauchte hierzu eine ‚Mystagogie‘, um in diese Gotteserfahrung einzuführen. Gott kann man nämlich nicht simpel von außen kommend ‚indoktrinieren‘, so wie man jemanden von der Existenz Australiens un-*

<sup>7</sup> In *Gotteserfahrung heute* formuliert Rahner in Bezugnahme auf Nietzsche: „Kein Wunder, wenn der Tod einer primitiven Gottesvorstellung als Tod des wahren Gottes selbst gedeutet oder wenn Gott als unsagbar fern empfunden wird.“ – und zieht die Schlussfolgerung: „Die heutige Gotteserfahrung ist viel deutlicher und radikaler als die frühere eine Transzendenzerfahrung, die die Welt entgöttlicht und so Gott – Gott sein lassen kann.“ (Rahner 2009 [1970], 43–44)  
Zum Zeitindex (post-)moderner G\*ttenserfahrungen vgl. Rahner 2009 [1970], 41–50.

*terrichtet. Ein Lehren Gottes muß mit der eigenen, unverzichtbaren Erfahrung in Verbindung treten.“ (Rahner 2010 [frz. 1981], 141)*

Diese gesellschaftlichen Entwicklungen ziehen Veränderungen für menschliche G\*ttenserfahrungen nach sich, die Rahner in den 1960er-Jahren (der Zeit des II. Vatikanischen Konzils sowie der Zeit einer „politischen Wende“ in der Theologie) als zentral für das Christentum der Zukunft herausstellt – die aber schon deutlich früher einsetzen, wie es Michel de Certeau anschaulich aufzeigt (vgl. dazu kompakt das Nachwort von Daniel Bogner, in: de Certeau 2010 [frz. 1982], 496–498). Certeau versteht Mystik, wie sie sich im 16. bis 18. Jahrhundert als eigenes Textkorpus herausbildet, als etwas Neuzeitliches – und Rahner steht in seinem Verständnis der Wichtigkeit des Erfahrungsbezugs für Theologie in dieser Tradition. ‚Mystik‘ ist für ihn unabdingbar für Gegenwart und Zukunft des Christentums, weil der:die Mystiker:in „die Abstützung von einer allgemeingesellschaftlichen Ideologie nicht mehr hat“ (Rahner 2007b [1978], 441). Explizit bezieht er dazu Stellung, warum das Christentum unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen eine mystische und eine gesellschaftliche Komponente haben muss!

*„Ich sage gerade heute, weil ohne die mystische Komponente eine bloß äußere Indoktrination der Existenz Gottes und des Christentums und seiner Inhaltlichkeiten allein nicht genügt. Und ich sage, daß gerade heute eine gesellschaftspolitische oder gesellschaftliche Komponente von besonderer Bedeutung ist, weil der Mensch von heute wahre Nächstenliebe, die von Gott kommt und Gott bezeugt, nicht glaubwürdig finden wird, wenn sie sich auf einen bloßen Intimbereich zwischen Menschen beschränken würde und die eigentlich gesellschaftliche, gesellschaftspolitische und gesellschaftskritische Aufgabe nicht wahrnehmen würde.“ (Rahner 2007b [1978], 442)*

### Rahner geht als systematischer Theologe von der Gesellschaft um ihn herum aus und wagt von daher einen Blick in die Zukunft.

Rahner geht als systematischer Theologe von der Gesellschaft um ihn herum aus und wagt von seiner Gegenwartsanalyse her einen Blick in die Zukunft, der Konsequenzen für die Theologie(n) nach sich zieht und deren Ausdruck in sehr kompakter Form in seiner Aussage über die:den Fromme:n von morgen begegnet. Seinen Blick auf Mystik teilt er dabei mit Dorothee Sölle.

### *Exkurs: Dorothee Sölle*

Ganz kompakt bezeichnet Sölle Mystik als „die Gewißheit Gottes in unserer Wirklichkeit, die Erkenntnis Gottes aus Erfahrung, nicht aus Büchern oder Ritualen“ (Sölle 1996, 167). Karl Rahner und Dorothee Sölle teilen ihren Blick auf Mystik – sie teilen ein weites Mystikverständnis, das jede:n als Mystiker:in sieht (vgl. Sölle 2000 [1999], 14), wodurch den einzelnen Mystiker:innen keine privilegierte und herausgehobene Machtposition zukommt. Sölle spricht diesbezüglich von einer „Demokratisierung von Mystik“ (Sölle 2000 [1999], 13; 28). In ähnlicher Weise zu Rahners oft zitiertem Satz zur:zum Frommen der Zukunft schreibt sie:

*„Gottes Zukunft ist glaubbar nur in der Erfahrung von Gottes Gegenwart. Nur wenn wir die Gegenwart Gottes erfahren, können wir auch um die Zukunft Gottes beten oder von ihr träumen. Nur dann können wir diesen Unterschied von Utopie und Religion aufheben. Wenn es uns gelingt, wieder eine Mystik der Gegenwart Gottes mitzuteilen, eine Mystik, die zugleich den Widerstand, die Revolution Gottes enthält, nur dann können wir ernsthaft von der Zukunft Gottes sprechen.“* (Sölle/Metz 1990, 160)

Auch der Erfahrungsbezug der Theologie ist beiden wichtig, so formuliert Sölle:

*„Ich denke, daß der Glaube nicht aus der Theologie, der reflektierenden Selbstverständigung kommt, sondern umgekehrt, daß der Glaube, die Erfahrung mit Gott, das erste ist und die reflektierende Selbstverständigung ein zweiter Schritt. Dieser zweite Schritt ist allerdings notwendig aus mehreren Gründen. Die Erfahrung des Glaubens muß nach innen, unter den Glaubenden kritisierbar bleiben, damit nicht alles und jedes als Erfahrung des Göttlichen auftritt.“* (Sölle 1990, 11; vgl. Sölle 1981 [1975], 165–185)<sup>8</sup>

Im folgenden zweiten Teil dieses Artikels steht das Rahner-Zitat immer noch hinter den dort ausgeführten Überlegungen – für die von mir formulierten Konsequenzen für die Theologie(n) der Zukunft dient Rahners Teilsatz aber im Folgenden als eine Art Sprungbrett zu eigenen Gedanken und Positionierungen.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Konsequenz sechs im weiteren Verlauf dieses Artikels.

## 2 Eigene Überlegungen zu den Konsequenzen für die Theologie(n) der Zukunft

In einer ähnlichen Perspektive wie Rahner (und passend zu dessen prognostizierten Entwicklungen) formuliert der Soziologe Hartmut Rosa in seinem Buch *Demokratie braucht Religion* auf Basis seiner aktuellen Gegenwartsanalyse der Beschleunigungsgesellschaft und des ‚rasenden Stillstandes‘ (vgl. Rosa 2022, 46–53):

*„Wir müssen uns anrufen lassen. [...] Die Gesellschaft, ja die Demokratie bedarf der Fähigkeit sich anrufen zu lassen. Diese Fähigkeit habe ich mit dem Begriff der Resonanz zu fassen versucht, es ist nicht nur eine Fähigkeit, es ist ein anderes Weltverhältnis.“* (Rosa 2022, 56–57)

*„Ich glaube, eben daraus gewinnt auch die Religion per se ihre große Kraft; daraus nämlich, dass sie eine Art vertikales Resonanzversprechen gibt, dass sie sagt: Am Grund meiner Existenz liegt [...] eine Antwortbeziehung. Für mich ist das der Kern religiösen Denkens in den monotheistischen Religionen, aber wahrscheinlich auch weit darüber hinaus, [...] dass am Grund meiner Existenz nicht das schweigende Universum, ein kalter Mechanismus, der nackte Zufall oder gar ein feindliches Gegenüber liegen, sondern dass dort eine Antwortbeziehung steht.“* (Rosa 2022, 71–72)

Was bedeutet dies für die Theologie – oder zunächst einmal: Was heißt überhaupt Theologie vor diesem Hintergrund? „Theologie, das heißt: Vergewisserung und Deutung der Gotteserfahrungen“ – und „da es keine Gotteserfahrungen gibt, die nicht zugleich auch Selbsterfahrungen sind“ (Vorgrimler 2011 [1985], 15; 14), gilt als erste Konsequenz:

### (1) Das eigene Subjekt ist im Theologietreiben nicht auszuklammern!

Das eigene Subjekt ist im Theologietreiben nicht auszuklammern (vgl. Rahner 2006 [1941], 625–626; Rahner 2007 [1982], 141; Siebenrock 2017, 190). Stattdessen ist mit Rahner in der Tradition neuzeitlicher Mystik der Erfahrungsbezug der Theologie hervorzuheben, der in gegenwärtiger Theologie wenig selbstverständlich geworden ist. Erfahrungsbezug bedeutet, dass Theologie immer auf das Subjekt bezogen und damit grundsätzlich kontextuell ist. Wissenschaftliche Redlichkeit verlangt es daher den jeweils eigenen Zugang, die eigene Wirklichkeitswahrnehmung reflektiert

offen zu legen – und nicht so zu tun, als ob kulturelle und sprachliche Verstehensmuster sowie individuelle Überzeugungen keinen Einfluss auf wissenschaftliches Arbeiten nehmen würden.<sup>9</sup>

## Theologie ist immer auf das Subjekt bezogen und damit grundsätzlich kontextuell.

Unsere Verstehensmuster beeinflussen, was wir sehen und zu welchen Schlussfolgerungen wir kommen. Dementsprechend sind die nachfolgend präsentierten Konsequenzen explizit vor dem Hintergrund meiner eigenen (theologischen) Verstehensmuster – und damit insbesondere vor der Folie der Theologie der Befreiung – zu lesen.<sup>10</sup> Für den Bereich des Glaubens kommt außerdem hinzu, dass diese Schlussfolgerungen sich auch auf unsere Handlungen auswirken – als Konsequenz lässt sich daher formulieren:

(2) *Theologie ist mehr als nur reflektierter Glaubensinhalt – sie erhebt Anspruch darauf, im konkreten Leben Ausdruck in den Handlungen zu finden!*

„*Fides qua* und *fides quae*, der Akt des Glaubens und der Inhalt des Glaubens, gehören zusammen.“ (Halík 2022 [tschech. 2021], 25; vgl. auch Delgado 2012, 195) Diese theologische Grundeinsicht möchte ich weiter zuspitzen, als dies in der Regel der Fall ist: Wenn G'tt uns in der:dem Nächsten begegnet, wenn G'ttes- und Nächstenliebe zusammengehören, dann kann Theologie nicht unpolitisch sein.<sup>11</sup>

„*Universitäre Theologie* forscht und lehrt nicht, um den wenigen Intellektuellen mehr geistige Nahrung zu bieten; sie forscht und lehrt, um einen gesellschaftlichen und kirchlichen Beitrag zu leisten. Eine Theologie, die Fragen beantwortet, die sich niemand stellt, hat ihren Daseinszweck vertan und ihre Berechtigung verloren.“ (Enxing 2019, 44)

„*Die echte mystische Erfahrung* [...] übt eine effektive und in sich stimmige Kritik an der Gesellschaft, wie sie heute konzipiert wird und strukturiert ist. [...] Das deutlichste Zeichen dafür ist die Tatsache, dass die zeitgenössischen Mystiker[:innen] alles andere als entfremdete Menschen sind, die der Welt entfliehen und sich in eine Sphäre des Wohlfühls und der Katharsis zurückziehen, sondern im Gegenteil stark in den Kämpfen und Problemen ihrer Zeit engagiert sind. Und sie spüren den

<sup>9</sup> In ähnlicher Perspektive formuliert Dorothee Sölle: „Sag mir, wie du politisch denkst und handelst, und ich sage dir, an welchen Gott du glaubst.“ (Sölle 1990, 18)

<sup>10</sup> Zur Bedeutung der Reflexion des eigenen theologischen Standorts vgl. Kutzer 2023.

<sup>11</sup> Vgl. Rahner 2007b [1978], 442; Rahner 2007 [1980], 309; Tafferner 1992, 208–211. Dies bedeutet nicht, dass Theologie auf eine Partei oder ein System festgelegt sei, sondern, im Sinne der Theologie der Befreiung, dass sie in einer Welt, in der strukturelle Ungerechtigkeiten bestehen, Partei ergreifen muss für die Ausgebeuteten und Unterdrückten der Gesellschaft, um dem christlichen Auftrag (das angebrochene Reich G'ttes in dieser Welt zu verwirklichen) gerecht zu werden!

*Anspruch, so zu handeln, ausgehend von der Erfahrung Gottes, der ihre Empfindsamkeit weckt und sie für solches verwundbar macht.“ (Lucchetti Bingemer 2013, 322)*

Tiefe Erfahrungen – wie mystische Erfahrungen oder Liebeserfahrungen – transformieren das Subjekt. Das Menschsein ist ein verändertes gegenüber der Zeit davor. Daher leiden Mystiker:innen mehr als andere an ungerechten Strukturen in Gesellschaft und Kirche und kämpfen gegen diese Ungerechtigkeiten an (vgl. Delgado/Fuchs 2004a, 7).

## Glaubensinhalte müssen von der befreienden Reich G'ttes-Botschaft ausgehen und sich im praktischen Handeln widerspiegeln.

<sup>12</sup> Vgl. Rahner 2007b [1978], 439. Beispielhaft sei hierfür auf die Ergebnisse der MHG-Studie verwiesen, die feststellte, dass spezifische Strukturmerkmale der katholischen Kirche den sexuellen Missbrauch Minderjähriger begünstigten oder dessen Prävention erschwerten (vgl. MHG-Studie 2018, 15; 18). Diese Strukturmerkmale wiederum, also die klerikalen Machtstrukturen, beruhen auf einem bestimmten theologischen Amtsverständnis. Und ein zweites Beispiel: Mit Blick auf patriarchale Gesellschaftsstrukturen in der Welt hat die katholische Kirche als *global player* große Möglichkeiten, auf eine geschlechtergerechte(re) Welt im Diesseits hinzuwirken und so ihrem Auftrag (das Reich G'ttes zu verwirklichen) gemäß zu handeln. Solange sie dies nicht tut, lädt sie in meinen Augen große Schuld auf sich!

<sup>13</sup> Für den Bereich mystischer Theologie sehe ich in ‚sozio-theologischer‘ Ausrichtung insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Resonanztheorie von Hartmut Rosa als sehr gewinnbringend an.

Da Theologietreiben (im Unterschied zu einer religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung) eine Innenperspektive von Religion und damit verbunden auch eine G\*ttesbeziehung erfordert – sei es auch eine anklagende oder zweifelnde –, muss sich (christliche) Theologie nicht nur vor der Vernunft, sondern auch vor dem Anspruch G'ttes in der:dem Nächsten und vor dem Triplegebot der Liebe (Lk 10,27) verantworten! G'tt ist gnädig befreiend, „stürzt die Mächtigen vom Thron / und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt [G'tt] mit seinen Gaben / und lässt die Reichen leer ausgehen.“ (Lk 1,52–53 EÜ 2016)

Wo die Glaubensinhalte – die von der befreienden Reich G'ttes-Botschaft ausgehen müssen – sich im praktischen Handeln widerspiegeln, da werden sie zum Sauerteig dieses Reiches (vgl. Mt 13,33; Lk 13,20–21; Halík 2022 [tschech. 2021], 22). Sicher gibt es, je nach jeweiligem Themenbereich der Glaubensinhalte, Unterschiede darin, diese im Glaubensakt konkret mit Leben zu füllen. Aber: Wo Theologie ihre gesellschaftliche Dimension nicht bedenkt, da besteht die Gefahr, dass sie Ungerechtigkeitsstrukturen des Status quo damit stärkt und auf diese Weise Schuld auf sich lädt. Insofern gilt es für Theologie grundsätzlich, ihre Lehre auch vor den gesellschaftlichen Auswirkungen zu reflektieren.<sup>12</sup> In dieser Spur ‚sozio-theologisch‘ (vgl. Halík 2022 [tschech. 2021], 38), also in einer engen Verzahnung von Soziologie und Theologie, weiterzuarbeiten, scheint mir eine wichtige Perspektive für die Zukunft von Theologie zu sein.<sup>13</sup> Hiermit eng verbunden ist die nächste Konsequenz:

(3) „Theologie ist alltäglich zu buchstabieren.“ (Klinger 2001, 6)

„Und darum kann der Weg nur mitten durch den Alltag, seine Not und seine Pflicht hindurchgehen, darum kann der Alltag nicht durch Flucht, sondern nur durch Standhalten und durch eine Verwandlung überwunden werden. Also muß in der Welt Gott gesucht und gefunden werden, also muß der Alltag selbst Gottes Tag, die Auskehr in die Welt Einkehr in Gott, muß der Alltag ‚Einkehrtag‘ werden. Es muß der Alltag selbst gebetet werden.“ (Rahner 2013 [1949], 74)

Die zweite und dritte Konsequenz sind miteinander verbunden – der Glaubensinhalt muss sich im Glaubensakt, im gelebten Glauben im Alltag, wiederfinden. Aber die dritte Konsequenz hat auch noch eine weitere Dimension, die sich aus Rahners bevorzugtem Mystikverständnis ableitet: Jeder Mensch erfährt G\*tt in seinem Alltag in transzendentalen Erfahrungen (vgl. Rahner 1999 [1976], 26–27) – auch wenn nicht jeder diese Erfahrungen als G\*ttenserfahrung deutet. Rahner zufolge sind jeder menschlichen kategorialen Erfahrung transzendente Aspekte a priori vorgelagert (insofern ist die Wortverbindung ‚transzendente Erfahrung‘ mit Schwierigkeiten verbunden). In jeder endlichen Erfahrung nimmt der Mensch implizit Anteil am Unendlichen, da er „in jedem einzelnen seiner geistigen Vollzüge unausweichlich mit Gott zu tun hat.“ (Wenisch 2007, 47)

### In jeder endlichen Erfahrung nimmt der Mensch implizit Anteil am Unendlichen.

Der Alltag ist ein zentraler Ausgangs- und Bezugspunkt für Theologie, weil G\*tt im Alltag erfahrbar ist. Doch was heißt das konkret für die Theologie? Nur eine Vielfalt an theologischen Arbeitsweisen und Formen wird der Bandbreite und der Komplexität von Theologie gerecht, daher gibt es nicht nur einen Weg hierfür. Aber ich möchte zwei Beispiele kurz benennen, die hierfür gelungene Wege aufzeigen:

- Die Theologie der Befreiung, die beim ausschließlichen Blick auf die Texte der Theolog:innen der Befreiung jedoch nicht vollkommen verständlich wird. Ganz entscheidend ist die Praxis, in der in befreiungstheologischen Basisgemeinden Theologie betrieben wird. Einen anschaulichen Eindruck davon – allerdings auch wieder in Textform und nicht dem Erleben dieser Praxis – vermittelt

das Buch *Das Evangelium der Bauern von Solentiname* (Cardenal 1991 [span. 1979]).

- Eine weitere gelungene Form von Theologie, die den Alltag als zentralen Ausgangs- und Bezugspunkt ernst nimmt, finde ich bei Maïke de Haardt (de Haardt 2020 [niederl. 2013]). Den Alltag theologisch ernst zu nehmen bleibt bei ihr keine Floskel – und dies lädt beim Austausch über ihre Texte dazu ein, auch den eigenen Alltag ins theologische Nachdenken einzubringen. Auf diese Weise wird für mich die Aussage Tillichs sehr anschaulich, dass Theologie das ist, „was uns unbedingt angeht“ (Tillich 2017 [1951], 16).

Rahner spricht im Bezug auf den Alltag vom ‚G\*ttfinden in allen Dingen‘ als einer Maxime ignatianischer Weltfreudigkeit (vgl. Rahner 2013 [1937], 290). Um diese Erfahrbarkeit Menschen zugänglich zu machen, benötigt es eine Sprache hierfür. Denn erst, wenn wir Menschen etwas sprachlich fassen können, nehmen wir Dinge wahr, deren Wirklichkeit uns vorher verborgen bleibt (vgl. Gümüşay 2020, 11; 46). Daher stellt sich gegenwärtig die Frage: „Was macht säkulare Sprache mit unserer Spiritualität?“ (Gümüşay 2020, 75)

## Ein Sprachrahmen für die Wahrnehmung von G\*ttserfahrungen

Für die Theologie folgt daraus, dass sie einen Sprachrahmen zur Verfügung stellen muss, der es Menschen in der heutigen Zeit ermöglicht, diese G\*ttserfahrungen wahrnehmen zu können. Aus diesem Grund formuliert Rahner kurz vor seinem berühmten Zitat über die:den Fromme:n von morgen:

*„Um in diesem Sinn der kargen Frömmigkeit den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es freilich mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre. Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung,<sup>14</sup> von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß eine[:]r sein eigener Mystagoge[:]ihre eigene Mystagogin] werden kann.“* (Rahner 2006 [1966], 39; vgl. auch Rahner 2007b [1978], 440; Egan 1979, 101)

<sup>14</sup> Eine von Rahner selbst formulierte Konsequenz seiner Überlegungen.

Auch die Unterbrechung des Alltags – wie sie sich in allen abrahamitischen Religionen (beispielsweise im Schabbat, im Sonntag, im rituellen Gebet Salāt), aber auch darüber hinaus findet – ist für das Betreiben von Theologie sehr wichtig. Diese Unterbrechungen des Alltags schaffen Räume, um transzendente Erfahrungen machen zu können. Entsprechend formuliert Rosa über Religion, dass sie im Kern darauf abzielt, Räume bereitzustellen, „die uns daran erinnern können, dass eine andere Weltbeziehung als die steigerungsorientierte, auf Verfügbarmachung zielende möglich ist“ (Rosa 2022, 67). Theologie stellt (der ersten Konsequenz entsprechend) die Reflexion dieser Erfahrungen dar. Insofern ist diese Konsequenz nicht als eine Absage an den Bereich der Alltagsunterbrechung zu verstehen. Aber vor dem Hintergrund von Rahners Mystikverständnis gilt es hervorzuheben, dass es ihm dabei nicht um paranormale und sehr exklusive Erfahrungen geht, sondern um eine „Gnadenerfahrung, die jeden Menschen erleuchtet“ („Ein Brief von P. Karl Rahner“, zitiert nach: Fischer 1975 [1973], 409) und die (auch und gerade) im Alltag gegeben ist.

*„Die schlichte und ehrlich angenommene Alltäglichkeit birgt selber das ewige Wunder und das schweigende Geheimnis, das wir Gott und seine heimliche Gnade nennen, gerade dann, wenn sie Alltäglichkeit bleibt. [...] Wer als Mensch die kleine Zeit an das Herz der Ewigkeit nimmt, die er in sich trägt, der merkt plötzlich, daß auch die kleinen Dinge unsagbare Tiefen haben, Boten der Ewigkeit sind, immer auch mehr sind als sie selbst, wie Wassertropfen sind, in denen sich der ganze Himmel spiegelt, wie Zeichen, die über sich hinaus verweisen, wie vorauslaufende Boten, die, wie bestürzt von der Botschaft, die sie bringen, die kommende Unendlichkeit vorausverkünden, wie Schatten der wahren Wirklichkeit, die schon auf uns fallen, weil das Eigentliche eben doch schon nahe ist. [...] Denn das Kleine ist die Verheißung des Großen und die Zeit das Werden der Ewigkeit. Das aber gilt vom Alltag ebenso wie vom Sonntag.“ (Rahner 2006 [1964], 475–476; vgl. auch Klinger 2001, 20–21)*

*„So könnte man noch lange fortfahren, und man müßte noch viel konkreter werden, konkret nicht in einem Sich-Verlieren in die Einzelheiten der äußeren Welt, sondern in jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegebener Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt.“ (Rahner 2009 [1970], 37)*

In beiden Zitaten fällt auf, dass Rahner hier eine sehr metaphorische Sprache verwendet. Er nutzt sprachliche Bilder wie Spiegelungen im Wasser-

tropfen oder die Sandkörner des Strandes am Rande des unendlichen Meeres, um bestimmte Erfahrungen zu veranschaulichen – so, wie auch Mystik (mindestens einem engen Verständnis nach) meist in einer poetischeren Form begegnet, als dies für theologische Texte üblich ist (vgl. Sölle 2000 [1999], 92; 98). Auf diese Weise zeigt Rahner hier selbst Ansätze für die vierte Konsequenz auf:

#### (4) *Es fehlt die dichtende Theologie!*

Sosehr man es dem:der einzelnen Theolog:in überlassen muss, wieweit er:sie

*„religiöse Erfahrung in seiner[:ihrer] Theologie aufruft oder nicht, kann man doch zugeben, daß es eine Folge und ein Mangel rationalistischer und nur noch ‚wissenschaftlich‘ arbeitender Theologie ist, daß ihr das dichterische Element fehlt. Gerade heute wird eine zwar nicht neue, aber in den letzten Jahrhunderten vernachlässigte Forderung an die Theologie gestellt, daß sie irgendwie ‚mystagogisch‘ sein müsse, das heißt, daß sie nicht nur in abstrakter Begrifflichkeit über die Gegenstände der Theologie reden dürfe, sondern den Menschen dazu anleiten müsse, eine wirkliche, ursprüngliche Erfahrung dessen zu machen, was mit solchen Begriffen ausgesagt wird. Insofern könnte man die dichtende Theologie als eine – nicht als die! – Weise solcher mystagogischer Theologie verstehen.“* (Rahner 2007 [1982], 140)

Die Anzahl an Personen, die sowohl für ihre theologische als auch ihre dichterische Arbeit bekannt geworden sind, ist überschaubar: Für das 20. Jahrhundert sind hierfür als große Namen Dietrich Bonhoeffer, Ernesto Cardenal und Dorothee Sölle zu nennen. Neben anderen Autor:innen, auf die ich im Artikel Bezug nehme, sind aktuell im deutschsprachigen Raum als dichtende Theolog:innen u. a. Annette Jantzen, Jacqueline Keune und Andreas Knapp (vgl. Langenhorst 2022) bekannt. Auch diese Konsequenz ist mit der vorherigen verbunden: Dichtenden Theolog:innen merkt man den Alltagsbezug ihres theologischen Denkens meist sehr deutlich an.<sup>15</sup> Gerade vor dem Hintergrund von Rahners Zeit- und Gesellschaftsdiagnose fehlt eine dichtende Theologie und eine größere Reflektiertheit der grundlegenden Poetizität von Theologie (vgl. Kutzer 2020, 393), die den veränderten Suchbedingungen in der (Post-)Moderne in anderer Form begegnen kann sowie „einen neuen (postsäkularen) Zugang zum Verständnis der religiösen Erfahrung eröffne[t]“ (Halík 2022 [tschech. 2021], 51; vgl. auch 285–286).

<sup>15</sup> So formuliert beispielsweise der Klappentext des Buches *Hunde des Himmels*: „Der Alltag berührt den Glauben, der Glaube umfasst den Alltag. Davon erzählen die Gedichte von Christian Heidrich und entdecken Religion hinter jedem Staubkorn.“

Dazu passt auch, dass sowohl Dietrich Bonhoeffer als auch Ernesto Cardenal eigene Psalmen verfassten, da der Psalmenform eine besondere Alltagsnähe eingeschrieben ist.

*„Jedes wache religiöse Gemüt spürt heute genau, daß Bilder von Gott nur Bilder sind und Worte nur Worte und daß eine vermeintliche Objektivität religiöser Aussagen auf einem ganz dünnen und ungewissen Grund ruht, dem eines scheuen Glaubens. Dieser kann sich als dynamis, als starker Impuls religiöser Wandlung erweisen – nur eben nicht im Aussagemodus, sondern als Weg ins Offene: Caminante, no hay camino, hay que caminar. ([...] Wanderer[:Wanderin], es gibt keinen Weg, du mußt gehen.) Zu einer solchen Frömmigkeit gehört poetisches Sprechen. Gedichte sind in ihrer suchenden Sprachbewegung Gebeten ähnlich. [...] Erlebe ich den Glauben als Suche und Frage nach Gott, dann finden künstlerische Ausdrucksformen darin einen besonderen Raum. Man könnte also sagen: Religiöse Gedichte sind Ausdrucksformen des Glaubens im Modus der Frage.“ (Lehnert 2017, 281)*

## Für eine größere Reflektiertheit der grundlegenden Poetizität von Theologie.

Poesie bringt eine neue Sicht auf Wirklichkeit (vgl. Pock 2018) zum Ausdruck. Diese suchende und tastende Form dichtender Theologie harmonisiert darüber hinaus sehr gut mit der fünften Konsequenz:

- (5) *Bei allem für Theologie notwendigen Ringen um Aussagen über G\*tt gilt es die Unbegreiflichkeit G\*ttes im Nachdenken und Sprechen nicht auszuklammern, sondern ihr Raum zu geben!*

*„Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser ‚Glück‘ wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird; aber auch, daß er nicht bestimmt werden kann als dialektisches Nein zu einem erfahrenen bestimmten Ja, z. B. nicht als der bloß Ferne gegenüber einer Nähe, nicht als Antipol zu Welt, sondern daß er über solche Gegensätze erhaben ist. Schon im voraus zu solcher Dialektik sind wir ursprünglicher auf ihn verwiesen, und es ereignet sich in Gnade, daß er als der ‚solche‘, ohne in dem Gestrüpp unserer Dialektik sich zu verfangen, in absoluter Selbstmitteilung ‚unser‘ Gott sein will und ist. Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm ‚Du‘*

zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis, nicht sich zu ängstigen, man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt [...]. Solche christliche Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört.“ (Rahner 2006 [1966], 40; vgl. auch Rahner 2008 [1984], 48)

## Demut – gerade im Hinblick auf Aussagen über G\*tt

Es gilt also gerade im Hinblick auf Aussagen über G\*tt demütig zu sein (vgl. de Certeau 2010 [frz. 1982], 50). Es gilt die *negative Theologie* in der Tradition des Dionysios Pseudo-Areopagites ernst zu nehmen. Christian Lehnert bezeichnet dies auch als die mystische Dimension des Glaubens:

„Ein betender Mensch spürt immer die Unzulänglichkeit aller Ausdrucksformen für das Unsagbare Gottes. Er fühlt in der tiefsten Gottesebene gerade dessen dunkle Entzogenheit und dessen Geheimnis. ‚Gott‘ ist niemals einzufangen in dem, was es gibt und was denkbar und möglich ist. Jedes Bild und jeder religiöse Ausdruck zeigen soviel, wie sie verbergen. Der Glaube fragt immer, was hinter den Bildern liegt, und sucht die eigene innere Beziehung zum ganz anderen.“ (Lehnert 2017, 280)

Eine Schlussfolgerung, die sich hieraus für die Theologie ergibt, formuliert Papst Franziskus: Gute Theolog:innen und Philosoph:innen haben „ein offenes Denken, das heißt es ist nicht abgeschlossen, immer offen für das ‚maius‘ Gottes und die Wahrheit, immer in Entwicklung begriffen.“ (*Veritatis gaudium* 3) Oder in der Mystiker:innen-Definition von Michel de Certeau:

„Daher sind die ‚wahren‘ Mystiker[:innen] besonders argwöhnisch und kritisch gegenüber dem, was als ‚Präsenz‘ gilt. Sie halten an der Unzulänglichkeit fest, an der sie sich abarbeiten. [...] Mystiker[:in] ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm[:ihr] fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: Das ist es nicht. Er[:Sie] kann nicht hier stehenbleiben und sich nicht mit diesem da zufriedengeben.“ (de Certeau 2010 [frz. 1982], 13; 487)

Das hier präsentierte Verständnis von Theologie, das sich darin in der Tradition Rahners versteht, ist ein Plädoyer pro Erfahrungsbezug im Betreiben von Theologie. Doch dies ist nicht unproblematisch: Erfahrungen sind subjektiv und individuell, vor allem aber erfordern sie eine Interpretation. Mit

der Rede von ‚wahren‘ Mystiker:innen stellt sich auch die Frage nach Kriterien ‚echter‘ Mystik. Als eine weitere Konsequenz (und Schutz vor einem gefährlichem Erfahrungsbezug, wie er beispielsweise in fundamentalistischen Gruppierungen Anwendung findet) ist diesbezüglich festzuhalten:

*(6) Der Erfahrungsbezug in der Theologie erfordert eine ethische Bewertung, die sich im Sinne der Botschaft Jesu am Einsatz für die Marginalisierten zu messen hat!*

Karl Rahner und Dorothee Sölle teilen ihre Perspektiven auf Mystik und den Erfahrungsbezug von Theologie – und sie denken auch in der Frage nach den Kriterien ‚wahrer‘ Mystik ähnlich (vgl. Rahner 2007b [1978], 441–442; Sölle 2000 [1999], 79; Sudbrack 1989, 129).

## Die Frage nach den Kriterien ‚wahrer‘ Mystik

So spricht Rahner beispielsweise von „einer eigentlich theologischen [Mystik], d. h. einer dem transzendenten persönlichen Gott begegnenden und daher innerlich notwendig schon sittlichen Mystik“ (Rahner 2006 [1941], 627). Dieser Grundzug des Denkens (sowohl bei Rahner wie auch bei Sölle) könnte in einer anderen Begrifflichkeit auch als befreiungstheologisch bezeichnet werden, denn zwischen dem hier aufgezeigten Mystikverständnis und der *Teología de la Liberación* bestehen starke Bezüge (vgl. Heimbach-Steins 2006 [1994], 19–20; Sölle 2000 [1999], 347–370; Steinmair-Pösel 2019, 79; 102).

Neben dem aus meiner Sicht zentralen Kriterium der Ethik benennt Sudbrack noch weitere Kriterien der Unterscheidung:

*„Karl Rahner sucht die Krieriologie – ganz im Sinne der klassischen Lehre von der Unterscheidung der Geister – in der Subjektivität des Menschen [...]. Das mystische Phänomen ist für sich alleine niemals eindeutig und sicher zu beurteilen. Zur Beurteilung müssen daher Kriterien von außerhalb der Mystik herbeigezogen werden. Hierzu gehören Kategorien der klassischen Unterscheidungslehre: Demut, Offenheit, Furcht, Hoffnung usw. In Rahners ‚transzendentaler‘ Begrifflichkeit heißen sie z. B.: Geistigkeit, Freiheit, Entscheidung, Liebe, Ekstase usw. Beiden Kriterien-Reihen ist die Offenheit auf das Größere gemeinsam, das nach Rahner letztlich nur personal zu verstehen ist.“ (Sudbrack 1989, 114; 119; vgl. auch Plattig 1997, 111)*

Und als im Rahmen dieses Textes abschließende Konsequenz:

*(7) Theologie ist mit Leidenschaft zu betreiben!*

„Karl Rahner nun theologisierte niemals ohne seine Subjektivität, sein Betroffensein, sein Engagement.“ (Sudbrack 1989, 103) Da Theologie das ist, „was uns unbedingt angeht“ (Tillich 2017 [1951], 16; vgl. auch Rahner 1999 [1980], 453), gilt es der Leidenschaft für die Theologie auch Ausdruck zu verleihen (vgl. Sölle 1990, 9)! Über die zuvor an einer Stelle zitierte Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* formuliert Julia Enxing: „Die Freude an der Wahrheit wird [in ihr] als Kairos der wissenschaftlichen Theologie ausgemacht.“ (Enxing 2019, 41) Und sie spricht kurz darauf von mehreren Herausforderungen, vor die Papst Franziskus die aktuelle katholische Theologie mit seinem Text stellt. Damit möchte ich schließen und die von Enxing formulierte Anfrage hier wiederholen:

*„Die größte Herausforderung scheint mir allerdings [...], dies mit Freude zu tun. Welche\*r wissenschaftlich arbeitende Theolog\*in kann tatsächlich glaubhaft vermitteln, dass ihr\*sein Theologie-Treiben aus der Freude an der Wahrheitssuche bestimmt ist und diese Suche selbst wiederum Freude bereitet?“* (Enxing 2019, 42)

## Literatur

Batlogg, Andreas R. (2003) [2001], *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 58), 2. Aufl.

Batlogg, Andreas R. (2005), *Gottese Erfahrung und Kirchenkritik bei Karl Rahner*, in: Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*. Bd. 3: *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg/Stuttgart: Academic Press/W. Kohlhammer (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4), 371–401.

Bauer, Christian (2022), *Was ist christliche Mystik? Eine theologische Spurensuche mit Karl Rahner*, in: Quast-Neulinger, Michaela / Bauer, Christian / Eckholt, Margit / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt*. Festschrift Roman Siebenrock, Freiburg i. Br.: Herder, 253–266.

Cardenal, Ernesto (1991) [span. 1979], *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben in Lateinamerika*. Aus dem Spanischen von Anneliese Schwarzer de Ruiz, Wuppertal: Peter Hammer, 3. Aufl.

de Certeau, Michel (2010) [frz. 1982], *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin: Suhrkamp.

de Haardt, Maïke (2020) [niederl. 2013], *Das Fenster nach Süden. Spiritualität des Alltäglichen*. Aus dem Niederländischen übersetzt von Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.: Herder.

Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (2004a), *Vorwort*, in: Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Bd. 1: *Mittelalter*. Unter Mitarbeit von David Neuhold, Fribourg/Stuttgart: Academic Press/Kohlhammer (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2), 7–8.

Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (2004b), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gottese Erfahrung*, in: Delgado, Mariano / Fuchs, Gotthard (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Bd. 1: *Mittelalter*. Unter Mitarbeit von David Neuhold, Fribourg/Stuttgart: Academic Press/Kohlhammer (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2), 9–18.

Delgado, Mariano (2012), *Mystagogische Seelsorge aus dem Geist der Mystik und die Weitergabe des Glaubens*, in: Felder, Michael / Schwaratzki, Jörg (Hg.), *Glaubwürdigkeit der Kirche. Würde der Glaubenden. Für Leo Karrer*, Freiburg i. Br.: Herder, 184–198.

Egan, Harvey D. (1979), „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein“. *Mystik und die Theologie Karl Rahners*, in: Vorgrimler, Herbert (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. FS Karl Rahner, Freiburg i. Br.: Herder, 99–112.

Eicher, Peter (1977), *Erfahren und Denken. Ein nota bene zur Flucht in meditative Unschuld*, *Theologische Quartalschrift* 157, 2, 142–143.

Endean, Philip (2001), *Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. Ein Versuch der Präzisierung*, in: Siebenrock, Roman A. (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 56), 59–73.

Enxing, Julia (2019), *Trau' Dich, Theologie!*, in: Sühs, Volker (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 41–46.

Fischer, Klaus (1975) [1973], *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i. Br.: Herder (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung V), 2. Aufl. Online: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/30165> [27.10.2022].

Fischer, Klaus P. (1986), *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz: Matthias Grünewald.

Gümüşay, Kübra (2020), *Sprache und Sein*, Berlin: Hanser, 13. Aufl.

Halík, Tomáš (2022) [tschech. 2021], *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage. Aus dem Tschechischen von Markéta Barth unter Mitarbeit von Udo Richter*, Freiburg i. Br.: Herder.

Hauber, Michael (2011), *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 82).

Heidrich, Christian (2020), *Hunde des Himmels. Gedichte*, Würzburg: Echter.

Heimbach-Steins, Marianne (2006) [1994], *Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls*, Berlin: LIT (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 31), 2. Aufl.

Herzgsell, Johannes (2002), *Karl Rahners Theologie der Mystik*, in: Schönfeld, Andreas (Hg.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Jahrgang von „Geist und Leben“ – Zeitschrift für christliche Spiritualität begründet als Zeitschrift für „Aszese und Mystik“ 1925–2002. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann*, Würzburg: Echter, 65–76.

Herzgsell, Johannes (2016), *Karl Rahner. Religionsphilosoph, Theologe und geistlicher Schriftsteller*, in: Perčič, Janez / Herzgsell, Johannes (Hg.), *Große Denker des Jesuitenordens*, Paderborn: Ferdinand Schönigh, 87–106.

Klinger, Elmar (2001), *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter.

Knapp, Markus (2006), *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br.: Herder.

Kutzer, Mirja (2020), *Fiktionalität und Theologie*, in: Missine, Lut / Schneider, Ralf / van Dam, Beatrix (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft. Fiktionalität*, Berlin/Boston: de Gruyter, 380–408.

Kutzer, Mirja (2021), *Tanz über dem Abgrund. Impulse der christlichen Mystik*, Herder Korrespondenz Spezial: „Fromm und Frei? Spiritualität heute“, 35–37.

Kutzer, Mirja (2023), *Zur Kulturalität des Theologischen. Oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte?*, LIMINA – Grazer Theologische Perspektiven 6, 1, 66–91. DOI: 10.25364/17.5:2022.1.10.

Langenhorst, Georg (2022), *Gott als Wirkwort. Andreas Knapps befreiende Suche nach dem poetischen Gotteserweis*, feinschwarz.net, 8. Feb. 2018, <https://www.feinschwarz.net/gott-als-wirkwort/> [15.02.2023].

Lehmann, Karl (1970), *Skizze über Karl Rahner*, in: Vorgrimler, Herbert / Vander Gucht, Robert (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd. 4: Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i. Br.: Herder, 143–181.

Lehman, Karl (2004), *Karl Rahner und die Praktische Theologie*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126, 1/2, 3–15.

Lehmann, Karl (2014), Karl Rahner, ein Porträt, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke 1, Freiburg i. Br.: Herder, XII–LXVII.

Lehnert, Christian (2017), Glaube und Gedicht. Dankrede zum Eichendorff-Literaturpreis, *Sinn und Form* 29, 2, 279–282.

Lucchetti Bingemer, Maria Clara (2013), Mystik und Heiligkeit. Begabung und Praxis der Liebe. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern, *Concilium* 49, 3, 314–328.

MHG-Studie (2018), Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. von Harald Dreßing, Hans Joachim Salize u. a., Mannheim/Heidelberg/Gießen, [https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user\\_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf) [25.01.2023].

Papst Franziskus (2017), *Veritatis gaudium*, [https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [25.01.2023].

Plattig, Michael (1997), Mystik, mystisch – Ein Modewort oder die Charakterisierung des „Frommen von morgen“ (Karl Rahner)? *Theologie der Spiritualität als eine praktische Theologie der Sehnsucht, Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 60, 1, 105–116.

Pock, Johann (2018), Erzähl mir Gott, *feinschwarz.net*, 20. Sept. 2018, <https://www.feinschwarz.net/erzaehl-mir-gott/> [25.01.2023].

Raffelt, Albert (2006), Gott finden in allen Dingen. Einige Bemerkungen zu Karl Rahners *Theologie des Alltags*, in: Rahner, Karl / Felger, Andreas (Hg.), *Von der Gnade des Alltags. Meditationen in Wort und Bild. Mit einem Nachwort von Albert Raffelt*, Freiburg i. Br.: Herder, 70–94.

Raffelt, Albert (2018), Karl Rahner, Meister Eckhart und die ›Deutsche Mystik‹, in: Erb, Wolfgang / Fischer, Norbert (Hg.), *Meister Eckhart als Denker*, Stuttgart: Kohlhammer (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, Heft 4), 467–479.

Rahner, Karl (1999) [1976], *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 26, Freiburg i. Br.: Herder, 1–445.

Rahner, Karl (1999) [1980], *Grundkurs des Glaubens (Aufsatz)*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 26, Freiburg i. Br.: Herder, 449–459.

Rahner, Karl (2002) [1961], Artikel „Mystik“, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 17/1, Freiburg i. Br.: Herder, 719–720.

Rahner, Karl (2006) [1941], *Ethik und Mystik*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 13, Freiburg i. Br.: Herder, 621–628.

Rahner, Karl (2006) [1964], *Alltägliche Dinge*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 23, Freiburg i. Br.: Herder, 475–487.

Rahner, Karl (2006) [1966], *Frömmigkeit früher und heute*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 23, Freiburg i. Br.: Herder, 31–46. – Der Text liegt in mehreren, nur leicht abweichenden Textversionen vor. Eine dieser Versionen ist auch online abrufbar unter: <https://www.geist-und-leben.de/archiv-gul/chronologisches-archiv/archiv-gul/gul-39-1966/heft-5-september-oktober-50/2934-abhandlungen-karl-rahner-fr%C3%B6mmigkeit-heute-und-morgen-326%E2%88%923242/file> [25.01.2023].

Rahner, Karl (2006) [1974], *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, zitiert nach: Karl Rahner. Sämtliche Werke 23, Freiburg i. Br.: Herder, 261–268.

- Rahner, Karl (2006) [1976], *Glaube als Mut*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 23, Freiburg i. Br.: Herder, 281–294.
- Rahner, Karl (2007) [1977], *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 29, Freiburg i. Br.: Herder, 307–316.
- Rahner, Karl (2007a) [1978], *Mystik – Weg des Glaubens*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 29, Freiburg i. Br.: Herder, 58–66.
- Rahner, Karl (2007b) [1978], *Mystische und politische Nachfolge Jesu*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 29, Freiburg i. Br.: Herder, 439–442.
- Rahner, Karl (2007) [1980], *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 29, Freiburg i. Br.: Herder 2007, 307–316.
- Rahner, Karl (2007) [1982], *Die Kunst im Horizont von Theologie und Frömmigkeit*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 29, Freiburg i. Br.: Herder, 138–144.
- Rahner, Karl (2008) [1970], *Lehrerin der Kirche: Teresa von Ávila*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 25, Freiburg i. Br.: Herder, 419–422.
- Rahner, Karl (2008) [1975]. *Vorwort* [zu: *Schriften zur Theologie*. Bd. 12. 1975], zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 22/2, Freiburg i. Br.: Herder, 793–797.
- Rahner, Karl (2008) [1984], *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 25, Freiburg i. Br.: Herder, 47–57.
- Rahner, Karl (2009) [1970], *Gotteserfahrung heute*. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Hg. von Andreas R. Batlogg und Albert Raffelt, Freiburg i. Br.: Herder.
- Rahner, Karl (2010) [frz. 1981], *Die Kirche in Einheit und Vielfalt*. Gespräch mit Gwendoline Jarczyk (nach der Übersetzung von Hubert Biallowons), zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 28, Freiburg i. Br.: Herder, 132–142.
- Rahner, Karl (2013) [1937], *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 7, Freiburg i. Br.: Herder, 279–293.
- Rahner, Karl (2013) [1949], *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, zitiert nach: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 7, Freiburg i. Br.: Herder, 39–116.
- Rosa, Hartmut (2022), *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München: Kösel, 5. Aufl.
- Sander, Kai G. (2009), „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein...“, in: Dillmann, Rainer / Weikmann, Hans Martin (Hg.), „Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch“ (Mt 4,4). *Mystik und soziales Engagement*, Opladen/Farmington Hills, MI: Barbara Budrich (*Schriften der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen* 12), 35–44.
- Siebenrock, Roman A. (2016), „Die Frau ist der Frau aufgegeben“. *Die transzendental-ontologische Grammatik Karl Rahners als Ermöglichung einer gendergerechten Denkform in der Suche nach der geschichtlichen Gestalt der einen christlichen Berufung*, in: Wendel, Saskia / Nutt, Aurica (Hg.), *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture*. Unter Mitarbeit von Miriam Leidinger, Paderborn: Ferdinand Schönigh, 173–191.
- Siebenrock, Roman A. (2017), ‚reductio in mysterium‘. *Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis. Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute*, in: Dürnberger, Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus / Wurst, Melanie (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg: Friedrich Pustet (*ratio fidei* 60), 181–204.

Sölle, Dorothee (1981) [1975], *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 6. Aufl.

Sölle, Dorothee (1990), *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Sölle, Dorothee (1996), *Ich glaube an die Heilige Geistin – Der dritte Glaubensartikel ökumenisch gedeutet*, in: Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise (Hg.), *Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 155–170.

Sölle, Dorothee (2000) [1999], *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, München/Zürich: Piper, 3. Aufl.

Sölle, Dorothee / Metz, Johann Baptist (1990), *Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch (1990)*, zitiert nach: Metz, Johann Baptist, *Gespräche, Interviews, Antworten. Eine Auswahl*, Freiburg/Br.: Herder 2017 (Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften 8), 138–160.

Steinmair-Pösel, Petra (2019), *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*, Paderborn: Ferdinand Schönigh (Gesellschaft – Ethik – Religion 16).

Sudbrack, Josef (1989), *Der Christ von morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung*, in: Böhme, Wolfgang / Sudbrack, Josef (Hg.), *Der Christ von morgen – ein Mystiker?*, Würzburg/Stuttgart: Echter und F. J. Steinkopf, 99–136.

Tafferner, Andrea (1992), *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 37).

Tillich, Paul (2017) [1951], *Systematische Theologie I–II*. Herausgegeben und eingeleitet von Christian Danz, Berlin/Boston: de Gruyter, 9. Aufl.

Vorgrimler, Herbert (1994) [1984], *Gottese Erfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, in: Raffelt, Albert (Hg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf: Patmos Verlag (Freiburger Akademieschriften 8), 100–117.

Vorgrimler, Herbert, (1998) [1994], *Der Christ von morgen – ein Mystiker?*, in: Vorgrimler, Herbert, *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Altenberge: Oros (Münsteraner Theologische Abhandlungen 49/2), 539–548.

Vorgrimler, Herbert (2004), *Karl Rahner. Gottese Erfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vorgrimler, Herbert (2011) [1985], *Karl Rahner. Zeugnisse seines Lebens und Denkens*, Kevelaer: Butzon & Bercker (topos taschenbücher 416), 2. Aufl.

Weger, Karl-Heinz (1978), *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i. Br.: Herder (Herderbücherei 680).

Wenisch, Bernhard (2007), *Der Christ – ein Mystiker. Überlegungen zur „Gottese Erfahrung“ im Anschluss an Karl Rahner*, in: Baer, Harald / Sellmann, Matthias (Hg.), *Katholizismus in moderner Kultur. FS Hans Gasper*, Freiburg i. Br.: Herder, 46–67.

Zahlauer, Arno (2001), *Die Erfahrung denken. Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners*, in: Siebenrock, Roman A. (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 56), 289–311.

Ulrike Sallandt

# Grundriss (m)einer Theologie des Verlassens

Philosophische Überlegungen zur theologischen Bedeutung  
kultureller Räume

ABSTRACT 

Im vorliegenden Beitrag skizziere ich ausgehend vom Alteritätsbegriff bei Emmanuel Levinas (m)ein theologisches Denken, das sich in dem von Gott gegebenen Raum immer wieder neu ein- und ausrichten muss. Die Dimension des Raumes und der Räumlichkeit schöpfungstheologisch in den Fokus meiner Betrachtung zu stellen, ermöglicht es, die Herausforderung an theologische Rede heute in Begegnung mit kulturellen Alteritäten differenzierter in den Blick zu nehmen. Der Wandel in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – sichtbar in der Kritik an der kolonialen christlichen Missionsgeschichte – muss sich im theologischen Denken und Sprechen in Anbindung an kulturelle Räume selbst ausdrücken. Dabei geht es primär darum, theologisches Wissen und Sprechen räumlich zu entgrenzen und kontinuierlich in kulturellen Transformationsprozessen in Beziehung situativ selbstkritisch zu deuten.

*Outlines of a/my theology of reliance. Philosophical contemplations on the theological significance of cultural spaces*

*In this paper I outline a/my way of theological thinking based on Emmanuel Levinas' concept of alterity, which has to continuously (re)orient itself in the space created by God. Placing the dimension of space and spatiality in the focus of my considerations creation theologically enables a more differentiated look at the challenges encounters with cultural alterities pose for the theological discourse today. Changing attitudes in the second half of the 20<sup>th</sup> century – expressed in the criticism of colonial Christian mission history – must be re-*

*flected in theological thinking and speaking in relation to cultural spaces. It is primarily a matter of spatially delimiting theological knowledge and speaking and of continuously (re)interpreting it self-critically and contextually through processes of cultural transformation.*

| BIOGRAPHY

PD Dr. theol. **Ulrike Sallandt**, MA in Philosophie, ist ordinierte Pfarrerin der Evangelisch Lutherischen Kirche in Peru und Akademische Mitarbeiterin (Evangelische Theologie/Grundfragen der Bildung) an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

ORCID  0009-0004-5894-8467

E-Mail: [sallandt\(at\)ph-heidelberg.de](mailto:sallandt(at)ph-heidelberg.de)

| KEY WORDS

Theologie; Alterität; Sprache; Kulturbegriff; *spatial turn*

*theology; alterity; language; concept of culture; spatial turn*

## Einleitung

Im Folgenden will ich den Entwurf (m)einer Theologie des Verlassens skizzieren. Dabei steht eine philosophisch-theologische Verständigung zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur einerseits, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Hans-Christoph Askani andererseits im Hintergrund. Ausgehend vom Verständnis der radikalen Alterität Levinas' sensibilisiere ich für Gott als schöpferisch-utopische *Raumgabe*,<sup>1</sup> der ausschließlich ethisch zu begegnen ist. In Gestalt seiner Unverfügbarkeit wird dieser von Gott ermöglichte Beziehungsraum zum Ort einer verantwortlichen Theologie. Auf diesem Grundriss erörtere ich die theologische Bedeutung kultureller Räume. Im Anschluss an die Skizze des Aufbruchs der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie im 20. Jahrhundert vertiefe ich theologisch die Haltung (m)einer Theologie des Verlassens.

## 1 Theologie des Verlassens: Alterität und Sprache

### 1.1 Alterität als Utopie: Schöpferische Raumgabe

Theologische Rede vom utopischen Raum konkretisiert sich, indem sie dem Anspruch im Sinne von Emmanuel Levinas und Paul Ricœur, Alterität und Sozialität Gottes gemeinsam zu denken, folgt: Der utopisch-dynamische Raum, der Ausdruck für die von Gott gewählte nahe Ferne oder ethische Nähe, ermöglicht es, die radikale Transzendenz, die Ansprache Gottes, in endlicher Anknüpfung handlungsorientierend zu denken, ohne die Gefahr, einer ideologisch-dogmatischen Totalität zu verfallen. Der Ausdruck ‚ethische Nähe‘ drückt die unausweichliche Verantwortung gegenüber dem qualitativ Anderen aus (vgl. Levinas 2011, 318), die den Menschen davor schützt, totalitären Ideologien zum Opfer zu fallen (vgl. Krewani 2006, 48). Letztere vereinnahmen und räumen das Wort Gottes aus – machen Gott raumlos. An dem von Gott eingeräumten Ort konstituiert sich hingegen der Anspruch, sich theologisch vom radikalen Anderen unterbrechen zu lassen und eine ethisch-theologische Perspektive einzunehmen. Es handelt sich um das *paradise lost*, von dem Friedrich-Wilhelm Marquardt sagt, dass die Menschen es

„gründlich verloren haben, das meint auch: restlos, ohne Erinnerungsrückstand [...]. So lebendig die Bibel uns das Paradies malt – sie kann

<sup>1</sup> Raum verstehe ich hier zunächst im Anschluss an Marquardts schöpfungstheologische Überlegung im Spannungsfeld von Gabe und Verlust. Anhand der Genesiserzählungen verdeutlicht er die Bedeutung des von Gott geschaffenen Raumes als Lebensraum des Menschen. Als „geschichtlicher Raum“ konstituiere sich dieser „Beziehungsraum von Gott und Mensch“, werde demnach „Raum ihrer gemeinsamen Geschichte“ (Marquardt 1997, 65). In gewisser Nähe zum *spatial turn* wird der Raum als ein sich immer wieder vollziehender Beziehungs- und Diskursraum sichtbar, der sich eindeutigen Grenzen entzieht, vielmehr die Möglichkeit bietet, Grenzen immer wieder neu zu ziehen (vgl. 2.2).

*dabei an keine Erinnerung anknüpfen [...]. [Sie] gibt uns nur Zeugnisse von der unerhörten Geschichte, daß Gott uns einen Garten gepflanzt, uns dahinein versetzt habe als unsere Umwelt, – daß wir diesen Lebensraum aber verspielt und verloren haben und daß es dennoch Gott wichtig ist, uns von dieser unserer Geschichte etwas wissen zu lassen.“ (Marquardt 1997, 118; Hervorheb. im Orig.)*

Am paradiesischen Ort, der sich trotz, oder gerade wegen seiner Unsichtbarkeit in ewiger Beziehung verborgen ereignet, konstituiert sich die wahre Grundstruktur theologischen Denkens und Wissens in Gestalt eines Grundrisses.

## Gott ermöglicht schöpferischen Lebensraum

Folgt man diesem Gedanken, dass Gott im Wort inmitten von Differenz, Widerspruch und Verstrickung in Geschichten schöpferischen Lebensraum ermöglicht, muss theologische Rede diese Raumgabe empfangen und verantworten. Mit Levinas priorisiere ich die darin liegende ethische Verantwortung der theologischen Rede, die vor allem Bewusstsein in radikaler Passivität der Geschöpflichkeit begründet liegt (vgl. Levinas 2011, 251).<sup>2</sup> Diese Wissens- und Erkenntnisgrenze des Menschen, die in der qualitativen Trennung und Differenz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen deutlich wird, zeigt die sinnstiftende ethische Bedeutung der Schöpfung insgesamt. Schöpfungstheologisch folgt daraus: Indem Theologie diesen Raum wahrnimmt, antwortet sie und übernimmt die darin liegende Aufgabe, den Raum zu gestalten, sich und den Anderen ethisch zu verantworten. Das eindeutige Verhältnis von aktiv – passiv trägt das Geschehen nicht (mehr). Vielmehr wird im Sinne Paul Ricœurs sichtbar, dass die Grenzen von Ertragen und Erdulden bis hin zum Erleiden fließend sind (vgl. Ricœur 1996, 192).

<sup>2</sup> Die Besonderheit bei Levinas liegt darin, die Unausweichlichkeit ethischen Handelns in der Schöpfung zu verankern. Die ethische Verantwortung bestimmt die menschliche Subjektivität ursprünglich und wird zum Prinzip der Realität. Der Mensch wird im Schöpfungsgeschehen, das Levinas als Beziehung der Trennung versteht, ethisch geboren. Kurz: Levinas versteht die göttliche Transzendenz ethisch.

*„[Die] Begriffe erinnern, daß auf der Ebene der Interaktion ebenso wie auf derjenigen des subjektiven Verstehens Nicht-Handeln immer noch ein Handeln ist: Vernachlässigen, unterlassen, etwas zu tun, bedeutet auch, es durch einen Anderen tun zu lassen“ (Ricœur 1996, 192).*

Theologie erfüllt die Aufgabe des Erleidenden, indem sie ausgehend vom Anderen, von Mitmenschen und Mitwelt Gott und sich selbst verantwortet. Sie richtet sich nicht unter Berücksichtigung ihrer eigenen Interessen teleologisch aus, sondern darin, dass sie ihren geschöpflichen Raum, ihr

Sprechen und Handeln christologisch verantwortungsbewusst erträgt. Dabei zeigt sich das *paradise lost*: Theologische Rede konkretisiert Utopie, den nicht vorhandenen Ort, räumlich-ethisch; und dieser wird im Sinne einer handlungsorientierenden Real-Utopie sichtbar. Erfahrungen mit dem Anderen ermöglichen diese Realutopie, die sich durch ihren kontinuierlichen Bezug zur konkreten Situation verhält, ohne jemals ihr Ziel zu erreichen. Dabei begründet sich die Fähigkeit des Menschen zum Handeln in der unausgesprochenen Aufforderung des Anderen, auf den er/sie sich einlässt (vgl. Ricœur 1996, 425).<sup>3</sup> Die theologische Raumgabe, die ich im Sinne Levinas primär ethisch verstehe und die damit zum Verständigungs- und Handlungsraum wird, konstituiert sich in der dem Menschen unverfügbaren Alterität.

### Der Ausgang vom Anderen befreit die Theologie, transzendiert, inkarniert und sozialisiert sie.

Der Ausgang vom Anderen befreit in dieser Hinsicht die Theologie, be- und entgrenzt sie aus den selbst erschaffenen Systemgrenzen, transzendiert, inkarniert und sozialisiert sie. Dabei eröffnet sie einen neuen theologischen Denk-, Sprech- und Handlungsraum. Schöpfungstheologisch legt der sich immer wieder neu stiftende ‚Raum‘, die Raumgabe der Transzendenz in der Immanenz, den Grundriss eines Entwurfs einer Theologie des Verlassens.

#### 1.2 Theologisch-christologische Rede im von Gott gegebenen Raum

Blickt man ausgehend von dieser philosophisch-theologischen Betrachtung auf die Anforderung theologischer Rede im globalen digitalen Zeitalter, im alltäglichen Umgang mit Unbekanntem und Fremdem, hat der theologische Gedanke eines ursprünglich utopischen und ethischen (neu-)schöpferischen Raums handlungsorientierendes Potenzial. Räumlich gedacht verständigt sich Theologie primär ethisch, ‚entlastet‘ sich selbst in der Beziehung ausgehend vom absolut Anderen. Sie hat sich nicht selbst zu verantworten, sondern steht in einer christologisch-befreienden räumlichen Beziehung. Im Verständigungsraum, in dem der radikal Andere Theologie permanent infrage stellt und herausfordert, ohne sie zu verlassen, ereignet sich der von Gott geschaffene christologische Grundriss für eine theologische Rede in *glokaler* Lebendigkeit. Letzteres betont Ricœur in seiner Kritik an Levinas, indem er die Dimension der Geschichtlichkeit der

<sup>3</sup> Ricœur arbeitet ausgehend von und über Levinas hinausgehend heraus, dass die ethische Dimension, in der sich die unausweichliche Verantwortung begründet, ontologisch in der Grundstruktur des Menschen verankert ist. Dabei bleibt der Andere philosophisch in gewisser Weise als Aporie verborgen (vgl. Ricœur 1996, 426).

Geschichte hervorhebt (vgl. Ricœur 1974, 53). Geschichte öffne sich so einer produktiven Dynamik. Sie fordere den Menschen auf, Abstand zu sich und seiner eigenen Lebenswelt einzunehmen und anderen zu begegnen. Ricœur spricht vom Ausgang aus der Verslossenheit des Selbst, die ihm den Eintritt in die Mitwelt ermögliche. Die Distanz zu sich selbst bedeutet demnach die Möglichkeit, mit anderen in Beziehung zu treten. Entscheidend ist, dass Ricœur darin den Ort erkennt, an dem der Mensch sein wahres Menschsein spürt (vgl. Ricœur 1974, 54–55). Der utopische Raum in seiner differenzierten räumlichen Vielfalt trägt die Geschichtlichkeit (sozial-)ethisch und ist theologisch im Christusgeschehen immer wieder neu zu entdecken. In der Menschwerdung Christi hinterlässt Gott eine (unverfügbare) Spur seiner radikalen Alterität, ermöglicht seinem Geschöpf, Räume seiner Unverfügbarkeit im sichtbaren Zeugnis seines Sohnes zu erkennen und danach zu handeln. „Die Spur des Unendlichen ist die [...] Ambiguität im Subjekt“ (Levinas 2011, 326). Insofern setzt die Rede von Gott im und als utopischen/r Raum voraus, Gott im Leben nicht nur zeitlich, sondern in seinem vielfältigen Handeln ‚räumlich‘ wahrzunehmen. In dieser Hinsicht sprengt die theologische Rede die Grenzen des gewöhnlichen Raumverständnisses. Die „Geste des Gebens“ des Schöpfers benötigt, Askani zufolge, Raum. Zugleich setze sie Raum frei, der als Gabe notwendigerweise an jemanden adressiert sei (vgl. Askani 2006, 190). Diese schöpferische Geste öffne demzufolge einen Raum, den die Gabe selbst und die/der Empfangende für sich bräuchten: Sie sei sich selbst gebende Raumgabe. Indem sie sich ereigne, inszeniere sie ihren Raum, der sich auf beiden Seiten öffne.

### Kommunikation als Glaubens- und Hoffnungssprache

Dabei widerspreche der sich immer wieder neu konstituierende Raum binären (Sprach-)Systemen. Demzufolge transzendiert die Kommunikation als theologische Glaubens- und Hoffnungssprache in Christus und öffnet einen Hoffnungs-Raum inmitten sowie ausgehend von der geschichtlichen Lebensrealität. Ihr Sprachgebrauch erfüllt nicht nur einen zuvor gesetzten Lebensplan, so Ricœur, sondern nähert sich differenziert (vgl. Ricœur 1989, 119): Im theologischen Sprachvollzug entsteht also eine Wirklichkeit, die sich nicht in Eindeutigkeit erschöpft. Auf der Grenze zeigt sich Sprache kreativ und erfinderisch, hier liegt für Ricœur ihr Wahrheitsanspruch (vgl. Ricœur 2004, 93–94). Sprache denkt er als produktive Sprache, wenn sie vom Anderen ausgeht.

Mit Marquardt betone ich an dieser Stelle die Bedeutung, Gott geschichtlich verstrickt zu verstehen (vgl. Marquardt 1997, 452). Als Teil der Geschichte muss sich Theologie in den gegebenen ‚Räumen‘ ihrer Lebenswirklichkeit immer wieder neu aus- und einrichten. Indem sie ihre ‚Komfortzone‘ verlässt, unterbricht sie sich. Der ewige Ausgang des Vaters in Gestalt seines Sohnes, die Vermenschlichung Gottes, (er-)fordert theologisch, immer wieder neu anzufangen, Gottes Wirken wahrzunehmen und das Wahrgenommene zur Sprache zu bringen. Gott spricht nicht ‚nur‘ asynchron, sondern auch asymmetrisch in und aus den vielfältigen, heterogenen und komplexen gesellschaftlichen Kontexten.

### Eine Theologie in offener, vielfältiger Bindung an die sich wandelnde(n) reale(n) Gegenwart(en)

Folgt die Theologie diesem räumlich-geschichtlichen Gottesverständnis, bindet sie sich utopisch und ethisch handlungswirksam, räumt sich ihren Raum situativ anders ein und entgrenzt andere christologisch. Theologie ist dann lebendig und ethisch gerecht, wenn sie sich auf diese Weise utopisch gestaltet: in offener, vielfältiger Bindung an die sich wandelnde(n) reale(n) Gegenwart(en) / Gegebenheiten in Raum und Zeit. Christologisch wird die unaufhebbare Beziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf als eine „nie endende Trennung“ (Askani 2006, 81) gedacht. Christologisch ‚berühren‘ sich Gott (radikale Alterität) und Mensch (ethische Sozialität) in ihrer Eigenständigkeit im utopischen Raum. Die ursprüngliche Geschöpflichkeit konkretisiert sich in dieser ‚Berührung‘, indem die Theologie sich im utopischen Raum verständigt, ohne sich durch die Hintertür in die eigenen (scheinbar) sicheren vier Wände zurückzuziehen, sondern sich immer wieder selbst verlässt. Die (christliche) Theologie muss demnach ihre Tradition / ihre Systeme prüfen, sich der konstruierten menschlichen Natur immer wieder entledigen und sich hautnah auf den Anderen einlassen (vgl. Levinas 2012, 327).<sup>4</sup>

Theologisch geht es darum, dass der Mensch sich nach der radikalen Transzendenz, dem utopischen Raum Gottes, in der Immanenz sehnt (vgl. Marquardt 1997, 162), dass er ein Gefühl der Hoffnung auf die Zukunft auch im wissenschaftlichen Diskurs wahrnimmt und danach strebt, es zu bewahren. Indem die fähige Theologie (vgl. Ricœur 2006, 125)<sup>5</sup> die radikale Alterität empfängt, christologisch im sozialen Gefüge deutet, entdeckt sie sich immer wieder neu. Fähig wird sie, weil sie die Gegenwart Gottes eschatologisch empfängt, ohne den Anspruch zu verfolgen, sie vollkommen im uto-

<sup>4</sup> Der Mensch trete aus sich heraus und kehre kontinuierlich zu sich zurück, so Levinas, der schlussfolgert, dass Gott demnach weder in Gestalt des Anderen noch als Stimme seines ethischen Appells zu hinterfragen, sondern bedingungslos zu (ver-)antworten sei.

<sup>5</sup> In der Dialektik von Identität und Alterität entwickelt Ricœur sein Verständnis des fähigen Selbst, das sich reflektiert, dabei sich als ethisches Subjekt entdeckt und für seine Handlungen verantwortlich weiß.

pischen Raum zu verstehen. Die Alterität orientiert die Theologie zugleich darin, den utopischen Raum und damit die Grenze des eigenen Handelns schöpfungstheologisch anzuerkennen (vgl. Askani 2006, 61). Die qualitative Trennung zwischen Gott und menschlicher Rede von Gott als „nie zu Ende kommende Differenz“ zu verstehen, ermöglicht es im Sinne Askanis, nicht nur über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nachzudenken, sondern „ihre Begegnung selbst“ christologisch räumlich immer wieder zu erschließen (Askani 2006, 64).

## 2 Die theologische Bedeutung kultureller Räume

Was bedeutet es, die räumliche Dimension (in Christus) zu erschließen? Was bedeutet theologische Rede im Raum einer globalisierten Welt, in der die glokale Entwicklung Vertrautes und Bekanntes verändert, in der das Christentum hauptsächlich in Gestalt pentekostaler und charismatischer Kirchen im Globalen Süden wächst? Wie verändert sich theologische Wissenschaft, ihre *loci theologici*, im Kontext von Globalisierung und Digitalisierung auf dem Weg zum Web 4.0? Wie äußert sich eine Theologie des Verlassens unter den räumlich veränderten Vorzeichen einer postsäkularen Welt inmitten von komplexen, heterogenen, sich wechselseitig beeinflussenden kulturellen Transformationsprozessen?

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen werde ich im Folgenden erstens die geschichtlich-räumliche Entwicklung der Mission bzw. der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie skizzieren. Diese Skizze ist insofern notwendig, da sie das kolonialistische Erbe in Erinnerung ruft, das die Kolonialitäten, welche die gegenwärtigen Folgen des Kolonialismus ausdrücken, in Theologie und Kirche des Westens verantwortet. Im Anschluss verdeutliche ich deren kritische Bedeutung für die Theologie, um schließlich die Herausforderung theologischer Rede im Spannungsfeld von Sprache und Differenz aufzuzeigen und die grundsätzliche kultursensible Haltung einer Theologie des Verlassens aufzuzeigen.

### 2.1 Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie: eine Skizze

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Verständnis von Mission bzw. ihrer Reflexion als eine Theorie für die praktische Missionsarbeit vom ambivalenten Verhältnis zum Kolonialismus geprägt (vgl. Schmidlin 1920, Silber 2022). Im katholischen Kontext führte ein territoriales Missionsverständnis

nis zu einer reduzierten Ekklesiologie, die im Sinne Joseph Schmidlins (1876–1944) exklusiv die missionarische Ausbreitung der (europäischen) Kirche in Gestalt des konkreten Kirchenbaus verfolgte (Gruber 2017, 15).<sup>6</sup> Im Kontext des Protestantismus war es Gustav Warnecke (1834–1910), „Gründungsvater“ der deutschen Missionswissenschaft“ (Hock 2011, 15),<sup>7</sup> der das Ziel christlicher Mission in Gestalt des Kirchenbaus insbesondere als „Sammlung des Gottesvolks“ inmitten von Nicht-Christen verstand (Hock 2011, 16). Mit Fokus auf die Bekehrung des/der Einzelnen und beeinflusst von pietistischer Tradition verortet Warnecke sein Missionsverständnis im Bereich der Erziehung. Konkrete Missionsarbeit verstand er in gewisser Hinsicht als eine Erziehungsaufgabe. Es war der katholische Missionswissenschaftler Thomas Ohm (1892–1962), Nachfolger Joseph Schmidlins, der sich vom Eurozentrismus und dem damit verbundenen Kirchen- und Missionsverständnis distanzierte. Ohm brach mit dem „one-side process“ (Hock 2011, 21), der Missionspraxis der Akkommodation, indem er sie unter Berücksichtigung von kulturellen Kontexten und deren Transformation differenziert analysierte. Dennoch ist zu kritisieren, dass auch er einem binären essentialistischen Verständnis von Mission verhaftet blieb (vgl. Hock 2011, 21).

## Der problematische europäische Universalanspruch im Spannungsfeld kultureller Alteritäten

Von Anfang an, so urteilt Judith Gruber, war der europäische Universalanspruch problematisch und machte sich im Spannungsfeld kultureller Alteritäten und interkultureller Kommunikation deutlich bemerkbar (vgl. Gruber 2017, 19). Dabei widersprach jenes Verständnis dem Wesen des christlichen Glaubens, der nicht als abgeschlossener Gegenstand akkommodiert werden kann. Problematisch und zu kritisieren ist zudem aus heutiger kulturwissenschaftlicher Perspektive in jener Zeit die Trennung von Kultur und Religion (vgl. Bergunder 2011). Die dualistische Differenzierung von Essenz und Accidens steht der kritischen Kulturtheorie im Zuge des *cultural turn* gegenüber; Letztere versteht (religiöse) Identität vielmehr als

„*exchange relationships, hybridities and negotiations – categories that became all the clearer in the course of the discussion in the study of culture – extending to the (anti-textual) approaches of new realism, material studies, new ontologies*“ (Bachmann-Medick 2016, 60).

<sup>6</sup> Joseph Schmidlin war der erste katholische Lehrstuhlinhaber, der eine systematische Grundlegung der Missionswissenschaften vertrat. 1914 folgte er dem Ruf auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaften in Münster.

<sup>7</sup> 1896 wurde Warnecke auf eine Honorarprofessur nach Halle berufen, wo 1908 der erste Lehrstuhl für Missionswissenschaft angesiedelt wurde.

Das heißt, die (inter-)kulturelle Begegnung ist eben nicht aus *einer* Perspektive in den Blick zu nehmen, sondern als ein produktiver Prozess, der sich jeglicher einseitigen Kontrolle entzieht. Das Konzept der Akkommodation nimmt die hermeneutischen, epistemologischen und kriteriologischen Aspekte der kulturellen Begegnung nicht in den Blick (vgl. Kollbrunner 1990, 141). Dies begründet sich Gruber zufolge in der Neoscholastik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum als ein unverwechselbares, unwandelfähiges ahistorisches System verstand (vgl. Gruber 2017, 22).

Die Grundproblematik der früheren Missionswissenschaften liegt demnach darin, für ein kulturell-situatives partikulares Verständnis von Kirche und Theologie exklusive Universalgeltung zu beanspruchen, es zu naturalisieren. Dieser Universalitätsanspruch macht das ambivalente Verhältnis zum Kolonialismus sichtbar, das Missionswissenschaften, Theologie und Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmte. In der Nachkriegszeit nach 1945, im Kontext der De-Kolonialisierungsdebatten und De-Europäisierungsprozesse, tauchen in den 1950er-/1960er-Jahren neue hermeneutische Lesarten kultureller Alteritäten auf. Die Interkulturalität konstituiert sich als eine unausweichliche Perspektive, die sichtbar macht, dass die Missionswissenschaften in christlichen Transformationsprozessen grenzüberschreitend zu verorten und entsprechend zu erforschen sind (vgl. Gruber 2017, 25). In den 1960er-/1970er-Jahren artikulierte sich konsequenterweise eine radikale Kritik am monolithischen Ideal der Mission und es kam somit zur Entstehung und Entwicklung der Interkulturellen Theologie.<sup>8</sup> Hinzu kam, dass die sichtbare Entwicklung totalitärer Militäregimes, die Konflikte zwischen West und Ost, zwischen Kapitalismus und Sozialismus die politische Weltkarte neu ordneten. Der dadurch aufkommende demografische Wandel hat es ermöglicht, dass sich neue christliche (und kirchliche) Identitäten etablierten. Volker Küster spricht von „Emanzipations- und Demokratisierungsprozessen“, die den Kirchen in der ‚dritten Welt‘ eine neue Freiheit eröffneten, ihren eigenen Weg zu gehen, und die damit Theologie und Kirche im Westen herausforderten (vgl. Küster 2011, 54). Es kam zur Krise in den noch recht jungen Missionswissenschaften des Westens, die aus meiner Sicht in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg noch vom euphorischen Überlegenheitsgefühl der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) geprägt waren. Aufgrund der aufkommenden Pluralisierungsprozesse, so Gruber, wird „der kulturell-religiöse Universalanspruch, den das römische Kirchenmodell und die westliche Theologie für sich beanspruch[t]en“ (Gruber 2013, 36–37) massiv erschüttert.<sup>9</sup> Die Entstehung Kontextueller Theologien im Globalen Süden, die anfangen,

<sup>8</sup> Werner Usdorf, Walter J. Hollenweger, Richard Friedli und Hans Joachim Margull haben das Umdenken im Kontext globaler Veränderungen zu Beginn nachhaltig initiiert (vgl. Hock 2011, 21–23; Gruber 2017, 25).

<sup>9</sup> Gruber differenziert zwischen Pluralisierung nach innen und nach außen. Erstere „konfrontiert die westliche Konzeption des Christentums mit pluralen, differierten Bezeugungen und Formulierungen christlicher Identität, die in fremden, partikularen Kontexten deutlich artikuliert werden“. Nach außen zeigt sich die Pluralisierung darin, dass „der christliche Universalitätsanspruch durch Säkularisierungsprozesse und Migrationsströme, die die Konstruktion eines religiös homogenen Westens unterlaufen, mit anderen Universalitätsansprüchen“ konfrontiert werde (Gruber 2013, 37).

sich eigenständig – in kritischer Distanz zum Westen – zu entwickeln, führte zu einem methodologischen Paradigmenwechsel.

„*The methodological shift in contextual theologies (from accommodation to contextualization and inculturation) goes hand in hand with a reconfiguration of the epistemological paradigm of theology*“ (Gruber 2017, 27).

Das Konzept der Akkommodation differenzierte sich mittels der Kontextualisierung und Inkulturation. Theologie wurde in gewisser Hinsicht Bestandteil einer Kultur- und Kontextanalyse, Hermeneutik entsprechend zum Dreh- und Angelpunkt der Art theologischer Rede (vgl. Küster 2011, 85). Dabei wird der hermeneutische Zirkel interkulturell offener gedacht. Die sogenannte Hermeneutik des Verdachts<sup>10</sup> etabliert sich als kritisches Instrument des Theologisierens, dessen Anliegen es ist, unter Berücksichtigung von neuen Lesarten, Deutungen und Identifizierungsmöglichkeiten, die eigenen und die anderer immer wieder kritisch zu prüfen, um der Vielfalt und dem Reichtum des Evangeliums gerecht zu werden (vgl. Küster 2011, 84).

### Eine Hermeneutik des Verdachts und die emanzipatorisch-kritische Haltung der Theolog:innen aus dem Globalen Süden

Der hermeneutische Verdacht und die emanzipatorisch-kritische Haltung der Theolog:innen aus dem Globalen Süden gegenüber dem eurozentrischen Überlegenheitsanspruch ermöglichen es zudem, anhand der Fragen nach Normativität und Kontingenz von Wissen und Erkenntnis, Kontextualität in diesem Prozess unausweichlich als hermeneutische Kategorie anzuerkennen. Inkulturation rückt dabei in die Nähe des theologischen Konzepts der Inkarnation.<sup>11</sup> Entscheidend ist, dass sich das Konzept der Inkulturation in gewisser Weise parallel zu den *culture studies* dynamisch entwickelte und unter dem Einfluss der dortigen Ansätze von Akkulturation und Enkulturation stand. Während Akkulturation den kulturellen Kontakt und Wandel ausdrückt, steht Enkulturation für die individuelle Aneignung in kulturellen Prozessen (kulturelle Kompetenz des Individuums). Der Prozess der Inkulturation begreift sich demnach als ein komplexer Beziehungsraum des kulturellen Kontaktes, in dem Individuen fähig sind, in Austausch zu treten und voneinander zu lernen. Theologie verortet sich in diesem als interkulturell verstrickt, als „result of a complex process of

<sup>10</sup> Unter Hermeneutik des Verdachts versteht man den „ersten Akt einer sich kontextuell verstehenden Theologie“. Kontextuelle Theologien entwickelten diese „sowohl gegenüber dem Text und seinen Interpretationen als auch gegenüber dem Kontext“ (Küster 2011, 55).

<sup>11</sup> Schon Walter J. Hollenwegers erster Leitsatz zur Interkulturellen Theologie drückt diesen Zusammenhang aus: „Interkulturelle Theologie ist diejenige wissenschaftliche, theologische Disziplin, die im Rahmen einer gegebenen



translation and transformation“ (Gruber 2017, 29). Es handelt sich im Inkulturationsgeschehen um reziproke Transformationsprozesse, in denen *alle* Akteur:innen als Subjekte anerkannt und entsprechend fähig sind, sich differenziert auszutauschen. Dabei kommt die Komplexität der Prozesse zum Ausdruck, die sich sprachlicher Eindeutigkeit und binärer Codierung entziehen (vgl. Gruber 2017, 34):

„How can theology, which is inherently contextual, convey the universal claim of the Christian message that is always expressed and realizable only in particular forms?“ (Gruber 2017, 35)

## Zwischenräume als produktiver Ort von Erkenntnis

Um sich dieser Frage zu nähern, bedurfte/bedarf es in der Tat eines dynamischen Kulturverständnisses, das das Verhältnis und die vielfältigen Zwischenräume von Kultur und Religion als produktiven Ort von Erkenntnis und Wissensproduktion anerkennt. Kulturwissenschaften übernehmen hier eine orientierende Funktion, die im Sinne der Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann als Antwort auf den „tiefgreifenden Wandel der Gesellschaft und Welt(un)ordnung“ (Assmann 2006, 14) zu lesen ist. Im Gegensatz zu dem der Inkulturation, das – wie bereits erwähnt – theologisch in die Nähe des Modells der Inkarnation rückte, umfasst das kulturwissenschaftliche Modell der *Interkulturation* die „intercultural transformation processes“ (Gruber 2017, 48) und begründet umso mehr, Kulturen theologisch als *loci theologici* anzuerkennen. „Inkulturation ist nur dann sinnvoll, wenn sie als reziproke Neo-Kulturation verstanden wird“ (Pauly 2009, 125). Die Gefahr des statischen Verständnisses der Kultur wird dabei im Sinne der *cultural turns* deutlich(er) überwunden. Kultur als Containerbegriff bricht hier im Sinne der Interkulturellen Theologie auf und entwickelt sich im Kontext von de- und postkolonialen Ansätzen zu einem dynamischen Konzept, das komplexe (theologische) Diskurs- und Handlungsräume in den Blick nehmen kann (vgl. Erfurt 2021, 49–50). Trotz Kritik am Präfix „inter“, das womöglich das Verhältnis zweier feststehender kultureller Größen suggeriert, lässt Interkulturation im Sinne der Interkulturalität den Bedeutungsmehrwert des „Inbetween“ als dynamische epistemologische Ressource erschließen (vgl. Gmainer-Pranzl 2016, 16–17). Ontologischer Raumvorstellung wird eine Absage erteilt, (kulturelle) Alterität im Sinne (m)eines Entwurfs der Theologie des Verlassens als zentrale Kategorie theologischen Denkens anerkannt (vgl. Gruber 2017, 35).<sup>12</sup> Theologisch

Kultur operiert, ohne diese zu verabsolutieren. In diesem Sinne tut sie nur, was jede anständige Theologie auch tut. Mit anderen Worten, sie widerspiegelt, reflektiert theologisch den sakramentalen Leib Christi. Wenn Theologie nicht lediglich eine Selbstrechtfertigung der eigenen kulturellen Vorteile ist (das wäre eine sektiererische Theologie oder schlimmer noch ein theologisch gerechtfertigter Kulturimperialismus), dann muss sie versuchen, dieser universalen und sakramentalen Dimension des christlichen Glaubens gegenüber offen zu sein“ (Hollenweger 1979, 50).

wird hier nicht nur der Kulturbegriff, sondern auch der Raumbegriff im Sinne des *spatial turn* verstanden. Im glokalen Spannungsfeld von Raumkonstruktion einerseits und Enträumlichung im Zuge der Globalisierung und Digitalisierung (*global village*) andererseits (vgl. Bachmann-Medick 2010, 288) geht es darum, die unterschiedlichen Raumperspektiven anhand neuer kritischer Raumbegriffe zu berücksichtigen und zu erschließen. Dichotomien des Denkens von Zeit und Raum und der über eine lange Zeit dominante Fokus auf die zeitbezogene evolutionäre Vorstellung von Entwicklung und Fortschritt werden kritisch geprüft. Diese Vorstellung war und ist bis heute vor allem durch das Erbe der Aufklärung und das darin enthaltene Verständnis von kolonialen Entwicklungsstrukturen und Fortschrittsdenken entstanden. Es geht hier also im Sinne von Michael Nausner um eine Neupositionierung der Theologie an sich, da es sich, wie Nausner zu Recht urteilt, um eine grundsätzliche „komplexe [...] Verwobenheit“ (Nausner 2013, zit. nach Jahnel 2016, 29) handelt, der sich keine theologische Rede entziehen kann, vielmehr verpflichtet wissen muss. Letzteres fordere ich mit (m)einem Ansatz einer Theologie des Verlassens.

## 2.2 Bedeutung für die theologische Rede: Erkennen und Handeln

Anzuerkennen ist, dass der Universalitätsanspruch des Westens als einzig geltende Wahrheit gebrochen war, und zwar durch die aufkommende und sich etablierende Konkurrenz in der *Global Christianity* jener Zeit. Der kulturwissenschaftliche Wandel im Verständnis von Kultur und Raum, Interkulturalität als *third space* (Homi Bhabha) diskursiver Aushandlungsprozesse forderte und fördert theologisch eine Perspektivenvielfalt. Epistemologisch setzt dies voraus anzuerkennen, dass (religiöses) Wissen unausweichlich „situiertes Wissen“ (Haraway 2007) ist, d. h. ein *web of meaning* umfasst. Es gibt kein absolutes Wissen. (Kulturelle) Alterität wird, wie oben schon angedeutet, Ausgangspunkt theologischen Denkens und Erkennens, und zwar in zweifacher Hinsicht: Sie markiert einerseits die Leerstelle / Grenze, das dem menschlichen Denken und Handeln Unverfügbare, andererseits ermöglicht sie genau damit den Raum, in dem die dynamische Produktivität der Vielfalt kulturell-räumlicher Beziehungen sich immer wieder auf der Suche nach „gelebter Wahrheit“ vollzieht.<sup>13</sup> Es wird demnach unausweichlich in Anbindung zum konkreten Lebenskontext um Wissen und Wahrheit gerungen. Bedingung dafür ist, sich ethisch verantwortlich der (kulturellen) Alterität für den eigenen Erkenntnisprozess bewusst zu sein. Theologisch begründet sich die Bedeutung von Al-

<sup>12</sup> Die Forschungsdiskurse im Kontext der Interkulturellen Philosophie zu berücksichtigen, ermöglicht beispielsweise mit Ram Adhar Mall, einem interkulturellen Philosophen aus Indien, das „inter“ stark zu machen, da es, laut Adhar Mall, der Gefahr der Verabsolutierung einer Position im Zuge der Verwässerung der kulturellen Differenz beim Präfix „trans“ vorbeuge (vgl. Adhar Mall 2006, 151).

<sup>13</sup> Der Systematiker Michael Roth betont in seinen Überlegungen zur kontextuellen Herausforderung inmitten globaler Krisen, dass theologische Rede unabdingbar kontextuell-verstrickt, insofern eine „im Leben vollzogene Bewegung auf die Wahrheit“ (Erbele-Küster/Küster/Roth 2021, 24) sei.

teritätsphänomenen in der von Gott eingeräumten Raumgabe, die nicht in Gestalt von Eindeutigkeit, stattdessen in lebendiger Perspektivenvielfalt sichtbar wird.

Der Grundriss des utopischen Raumes Gottes erhält seine sichtbare Füllung darin, wie sich die theologische Rede in ihm sprachlich und ethisch konstituiert. Die Raumgabe befreit Theologie aus ihrer scheinbaren Sicherheit, ermöglicht ihr, sich entsprechend ihres eschatologischen Bekenntnisses ethisch auszudrücken. Die theologische Rede, die diesen Raum ethisch gestaltet, drückt darin ihr Bekenntnis zur qualitativen schöpferischen Differenz zwischen und Vielfalt von Gottes Rede und menschlicher Rede von Gott aus. „Die Trennung zwischen Gott und Mensch [in der Theologie] verläuft nicht außerhalb des Menschen, sondern ist der Mensch selbst“ (Askani 2006, 72).

## Die Trennung zwischen Gott und Mensch als schöpferisches Sündenverhältnis

Diese nie endende Trennung deutet Askani als das schöpferische Sündenverhältnis, das – so füge ich hinzu – als Raum der Vielfalt und Mehrdeutigkeit sichtbar wird und in dem Askani versucht, Schöpfung und Trennung zusammenzudenken: Schöpfung versteht er „als zur Vollendung kommende Trennung“ (Askani 2006, 81), Sünde entsprechend primär als ‚Zustandsbeschreibung‘ des Schöpfungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch (vgl. Askani 2006, 89). Das theologische (ethische) Bekenntnis wirkt hier in der Anerkennung anderer theologischer Positionen räumlich sichtbar. Die Anerkennung der radikalen Transzendenz in der theologischen Rede impliziert die unausweichliche Verantwortung, Gott in seinen vielfältigen Ausdrucks- und Handlungsweisen in Mitwelt und mit Mitmenschen wahrzunehmen und ‚sichtbar‘ zu machen. Im Raum Gottes agiert Theologie nicht (mehr) als das theologisch-dogmatische Ich, sondern als theologisch fähiges Selbst ausgehend von und in Beziehung zu Anderen.<sup>14</sup> Die Theologie weiß sich demzufolge schöpferisch in den geschichtlichen Zwischenräumen vom Eigenen und Fremden zu bewegen.

In Konsequenz plädiere ich für eine der Theologie genuine Haltung der Interkulturalität, die der Gefahr vorbeugt, neue prädefinierte Systeme zu inkorporieren, stattdessen den Wahrheitsgehalt im komplexen Beziehungsraum immer wieder neu aushandelt. Theologische Rede, die sich dieser Haltung des Verlassens verspricht, Zwischenräume betritt, strebt kontinuierlich danach, sich ihrer Irrtumsanfälligkeit – sprich ihrer partikularen

<sup>14</sup> Im Hintergrund steht Ricoeurs offenes Geschichtsverständnis, das Alterität bejaht und sich gegen den (linguistischen) Strukturalismus im Sinne Ferdinand de Saussures richtet. Vor allem sprachlich lebt der Mensch seine Beziehung; so verhält es sich auch bei der theologischen Rede (vgl. Ricoeur 2004, 568–588).

Perspektive der eigenen Lebenswirklichkeit – bewusst und transparent zu stellen. Dabei ist sie sich der produktiven epistemischen und epistemologischen Bedeutung von Alterität theologisch und ethisch im Klaren.<sup>15</sup> Das bedeutet nicht zugleich eine Absage an normative Orientierung in religiösen Verhandlungsprozessen, sondern erfordert primär, Wissen und Erkenntnis nicht (mehr) als ontologisch feststehende Größen zu verstehen, stattdessen als kontinuierlich aufzusuchende – im *third space* – in unbedingter Beziehung mit Anderen.

### Alterität und Pluralität werden theologisch wahr- und ernst genommen

Die Herausforderung für die theologische Rede, wie mit der qualitativen Differenz im Verhältnis zu Gott, Mitmensch und Mitwelt umgegangen werden kann, liegt darin, Differenz nicht als einen Nachtrag zu begreifen. Die qualitative Differenz, christologisch sichtbar in der Menschwerdung Gottes, macht das Wesen der Theologie aus, die sich zu diesem Verhältnis (ent-)sprechend (und) handelnd bekennt. Theologische Rede ereignet sich demnach in der Übernahme dieser christologisch verankerten Verantwortung als das wahre Bekenntnis. Indem sie die Verantwortung übernimmt, tritt sie in geschöpfliche Beziehung vor allem Bewusstsein. Ausgehend vom unverfügbaren Anderen im konkreten geschichtlichen Kontext prüft, deutet und interpretiert sie ihre eigene Sache. Ihre komplexe Selbstausslegung, Entscheidungen ernsthaft und gewissenhaft zu treffen, verdeutlicht ihr eindeutiges Bekenntnis zur Mehrdeutigkeit (Ambiguität). Es geht der theologischen Rede nicht um die einfachen, eindeutigen Antworten (vgl. Askani 2006, 62–63), sondern darum, sich im utopischen Raum Gottes verantwortungsvoll inmitten von Differenz zu verständigen und Diskurse der Versöhnung zu initiieren. Die sich ihrer leiblichen Wurzeln bewusste ethische Sprache der Alterität konstituiert sich im Sinne Levinas' notwendigerweise inmitten leiblicher Existenzialität (vgl. Purcell 2006, 45). Sie sucht danach, sich geschichtlich im Geschehen von Gabe und Auf-Gabe, von Sich-Verlassen und auf den Anderen Verlassen, von Wirklichem, Möglichem und Unmöglichem zu stellen. Alterität und Pluralität werden theologisch wahr- und ernst genommen, sprachlich bezeugt und so handlungsweisend er- und gelebt.<sup>16</sup>

Ram Adhar Mall betont in dieser Hinsicht, dass (inter-)religiöse und theologische Gespräche und Diskurse nur dann gelingen, wenn die Teilnehmenden einen milden Absolutheitsanspruch vertreten (Adhar Mall 2017,

<sup>15</sup> Epistemisch beschreibt, was sich auf Wissen und Erkenntnis, epistemologisch, was sich auf die Bedingungen und Möglichkeiten von Wissen und Erkenntnis bezieht.

<sup>16</sup> Im Gewissen verortet Ricœur die Selbst-Bezeugung. Indem der Mensch Zeugnis vom Anderen abgibt, berufe / beziehe er sich nicht auf Sichtbares, sondern erinnere sich an den zeitlich und räumlich Anderen. Das Gewissen binde das menschliche Selbst davor, sich dem Andern zu verschließen und hat dadurch handlungsweisende ethische Funktion (vgl. Casey 1998, 303).

387): Allein in der Anerkennung der Gleichwertigkeit des Anderen bestehe überhaupt erst die Möglichkeit, die Alterität des Anderen konstruktiv wahrzunehmen. Im Sinne (m)einer Theologie des Verlassens wird genau das theologisch in der utopischen Raumgabe Gottes sichtbar. In diesem – von Gott gegebenen und von Menschen erfahrbaren – *third space* kommt es zur Erkenntnis, Alterität (in Distanz zur eigenen Position) als notwendigen Bestandteil der eigenen (theologischen) Entwicklung anzuerkennen. Gesellschaftlich konkret wird dieser (transkulturelle) epistemische (Auf-) Bruch aus meiner Sicht im Laufe des Prozesses der Vermischung von Globalem und Lokalem – sprich im Prozess der sogenannten *Glokalisierung* – sichtbar (vgl. Küster 2011, 131). Das neue Bewusstsein für Transformationsprozesse innerhalb der christlichen Theologie, das sich in den 1970er-Jahren insbesondere in Gestalt der Befreiungstheologien entwickelte, wurde durch das Aufkommen postkolonial-theologischer kritischer Stimmen ab den 1990er-Jahren gestärkt. Die bereits im befreiungstheologischen Ansatz angelegte postkoloniale Perspektive entwickelte sich als ein kritisches Analyseinstrument weiter und radikalisierte den Widerstand am westlich-epistemisch gesetzten Eurozentrismus und dem darin legitimierten Überlegenheitsanspruch (vgl. Küster 2011, 107; Gmainer-Pranzl 2016, 23). Dabei geht es für mich theologisch vor allem darum, den darin zum Ausdruck kommenden Widerstand nicht als einseitige Kritik gegen ein herrschendes System zu verstehen und damit erneut hegemoniale Strukturen zu legitimieren, sondern vielmehr im Sinne (m)eines theologischen Ansatzes des Verlassens als eine grundsätzliche systemkritische kultursensible Haltung, die – Selbstkritik eingeschlossen – ontologisch-statischen Denksystemen und Handlungsräumen entgegenwirkt.

### Über Verslossenheit und Ablehnung der Welt hinweg die ungeahnte Weite Gottes denken

Das räumlich differenzierte Verständnis des Gottesbegriffes, um das es mir geht, ermöglicht den Geschöpfen, im Glauben – über Verslossenheit und Ablehnung der Welt hinweg – die ungeahnte Weite Gottes wahrzunehmen und zu denken. Der so verstandene Gottesbegriff fordert die Theologie auf, inmitten von Alterität, Pluralität, Zwiespalt und Widerstand verstrickt, utopisch zu sprechen. Als Raum schaffende Anrede legt Gott den immerwährenden Anfang theologischer Rede, öffnet ihr christologisch die Augen für differenzierende Wissenschaft. Es geht nicht darum, eine jenseitige Welt religiös und theologisch-dogmatisch im Diesseits zu integrieren,

sondern um die christologisch begründete Bereitschaft, Gottes Selbstgabe in Jesus Christus immer wieder im Sinne christologischer Neuschöpfung zu empfangen und selbstkritisch zu deuten. Dabei ist es theologisch-christologisch für mich entscheidend, dass die räumliche Erkundigung der Spuren Gottes medientheoretische und ästhetische Dimensionen einschließt, denn allein mit einer solchen Offenheit antwortet Theologie auf den primär ethischen Appell, die Raumgabe Gottes immer wieder in eschatologischer Offenheit und Hoffnung neu wahrzunehmen und zu deuten. Wahrnehmung erfährt hier die vertiefende Bedeutung der *aisthesis*,<sup>17</sup> theologisch die des Glaubens, Raum der Erfahrung, des Deutens und Handelns. Entscheidend ist, dass die theologische Rede Gottes Wort als das empfängt und wahrnimmt, was es ist: als in sich differenziertes geschichtliches Paradox, das den kritisch-konstruktiven Blick für die Raumgaben ‚guter‘ Schöpfung in der Gegenwart handlungsorientierend weitet.<sup>18</sup>

### Ausblick

Was bedeutet es, die räumliche Dimension des Verhältnisses von Gott und Mensch (in Christus) theologisch zu erschließen? Eine räumliche Erschließung dieses Verhältnisses fordert eine theologische Rede, welche die (Perspektiven-)Vielfalt theologischer Sprachen, Medien, Rituale als epistemische Orte er- und anerkennt, d. h. sie als Quelle von Wissensproduktion wahrnimmt, indem sie sich auf sie – in ihrer situativen kontextuellen Verstrickung – einlässt, sie deutet und dabei sich ihrer eigenen Verstrickung in epistemische Wissensordnungen und Regime selbstkritisch immer wieder bewusst wird (vgl. Hock 2020, 21). Indem sie das Verlassen räumlich konkret vollzieht, vertieft sie ihre Fähigkeit, Alteritäten im konkreten Diskursraum wahrzunehmen, da sie andere körperliche und kulturelle Ausdrucksformen jenseits der eigenen Vorstellungsmöglichkeit schöpferisch empfängt. Auf diese Weise trägt theologische Rede diskurstheoretisch „dazu bei [...], Erfahrungen von körperlich-leiblicher Gewalt aufzudecken und zu kritisieren, [und] wird [...] als wichtig und bereichernd erfahren“ (Jahnel 2021, 77).

Diese Haltung, Theologie zu betreiben, fordert demzufolge, die „Möglichkeit eines wissenden Körpers, der weiß, wahrnimmt, fühlt und darin Subjekt der (religiösen) Sinnbildung ist“ (Jahnel 2020, 192), anzuerkennen. Sie bindet im Vollzug Diskurstheorie und Leibphänomenologie,<sup>19</sup> ohne deren

<sup>17</sup> Jürgen Mohn spricht in diesem Zusammenhang sogar von „Religionsästhetik als Paradigmenwechsel“ (Mohn 2012, 252).

<sup>18</sup> Von ‚guter‘ Schöpfung spricht Askani mit Blick auf den Schöpfer, dessen schöpferische Werke inmitten der Lebenswirklichkeit wahrzunehmen und zu erkennen sind. Indem der Mensch primär wahrnehme – im Sinne Askanis ‚glaube‘ –, löse sich das Gute der Schöpfung immer wieder aus den endlichen Verstrickungen des Lebens und zeige sich dem Menschen im Zwischenraum (vgl. Askani 2006, 101–103).

<sup>19</sup> Dieses produktive Verhältnis verlangt an anderer Stelle theologisch aus religionsästhetischer Perspektive untersucht zu werden.

jeweilige Eigenständigkeit aufzuheben. Ganz im Gegenteil, theologische Rede konstituiert sich durch dieses Verhältnis als Raum dynamischer Wissensproduktion. Theologisch-christologisch erschließt sich an diesem Ort die unverfügbare lebendige Wahrheit, da die Theologie des Verlassens mit der sie (erst) konstituierenden schöpferischen Raumgabe ernst macht.

## Literatur

Adhar Mall, Ram (2006), Universalität und Perspektive der Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive, in: Resa Youseffi, Hamid / Fischer, Klaus / Braun, Ina (Hg.), Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität, Nordhausen: Bautz, 147–173.

Adhar Mall, Ram (2017), Der Absolutheitsanspruch oder wider den Geist der Ökumene [1997], in: Dehn, Ulrich / Casper-Seeger, Ulrike / Bernstorff, Freya (Hg.), Handbuch Theologie der Religionen, Freiburg i. Br.: Herder, 384–399.

Askani, Hans-Christoph (2006), Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen: Mohr Siebeck.

Assmann, Aleida (2006), Einführung in die Kulturwissenschaften. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin: Schmidt.

Bachmann-Medick, Doris (2010) [2006], Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg: Rowohlt, 4. Aufl.

Bachmann-Medick, Doris (2016), Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture. Berlin/Boston: De Gruyter.

Beiner, Marcus (2009), Humanities. Was Geisteswissenschaft macht. Und was sie ausmacht, Berlin: University Press.

Bergunder, Michael (2011), Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaften, Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, 1/2, 13–55.

Casey, Edward S. (1998), Erinnerung an den Ort des Anderen innerhalb des eigenen Selbst, in: Waldenfels, Bernhard / Därmann, Iris (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München: Fink, 291–316.

Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (2021), Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie, Stuttgart: Kohlhammer.

Erfurt, Jürgen (2021), Transkulturalität – Prozesse und Perspektiven, Tübingen: Narr Francke Attempto.

Gmainer-Pranzl, Franz (2016), „Theologie Interkulturell“. Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Kowalski, Beate / Neelankavil, Tony (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 11–34.

Gruber, Judith (2013), Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart: Kohlhammer.

Gruber, Judith (2017), Intercultural Theology Exploring World Christianity after the Cultural Turn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Haraway, Donna (2007) [2001], Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: Hark, Sabine (Hg.), Dis/Kontinuitäten. Feministische Theorie, Wiesbaden: VS, 2. Aufl., 305–322.

Hock, Klaus (2011), Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt: WBG.

Hock, Klaus (Hg.) (2020), Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hollenweger, Walter J. (1979), Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie 1, München: Chr. Kaiser.

Jahnel, Claudia (2020), "Pentecostal Body Logics". Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung, in: Hock, Klaus (Hg.), Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 189–214.

Jahnel, Claudia (2021), "Bring Yoga back!". Konkurrierende epistemologische Fiktionen des Körpers als Gegenstand interkultureller Theologie, *Interkulturelle Theologie* 47, 2, 61–87.

Kollbrunner, Fritz (1990), Die klassische Theorie: Akkommodation, in: Collet, Giancarlo (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 133–141.

Krewani, Wolfgang Nikolaus (2006), Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas', Freiburg/München: Karl Alber.

Küster, Volker (2011), Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen: V&R.

Levinas, Emmanuel (2011) [1974], *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br.: Alber, 4. Aufl.

Levinas, Emmanuel (2012) [1983], Die Substitutio, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br.: Alber, 6. Aufl.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1997), *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Mohn, Jürgen (2012), Wahrnehmung der Religion. Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive, *Erwägen, Wissen, Ethik* 23, 2, 241–254.

Nausner, Michael (2013), Kolonial Macht Partnerschaft. Studenttag von MissionEineWelt am 28. September 2013 in München, 11 (unveröffentlichtes Manuskript); zit. nach: Jahnel, Claudia (2016), *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaften. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer.

Pauly, Wolfgang (2009), Mission – Inkulturation – reziproke Interkulturation. Aspekte zur Begegnung zwischen Christentum und anderen Kulturen, *Orientierung* 73, 123–125.

Purcell, Michael (2006), *Lévinas and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ricœur, Paul (1974) [1955], *Geschichte und Wahrheit*, München: List.

Ricœur, Paul (1989) [1984], *Zeit und Erzählung*, Bd. I, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (1996) [1990], *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (2004) [2000], *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen*, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (2006) [2004], *Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkanntsein*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schmidlin, Joseph (1920), *Missionswissenschaft und Missionspraxis*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10, 1–11.

Silber, Stefan (2021), *Postkoloniale Theologie*, Tübingen: Narr Francke Attempto.

Silber, Stefan (2022), *Decolonizar la Educación Teológica. Ensayo de Transformación decolonial de la Teología Europea*, *Aula* 28, 247–259.



Gemma Serrano

# Exil inmitten von Ruinen

Theologische Übungen

ABSTRACT 

In diesem Text denke ich Theologie inmitten von kulturellen Ruinen, aber auch in einer Diaspora-Situation – selbst im Westen. Ich versuche die Fähigkeit zu schulen, sich neue Wege vorzustellen und zu beschreiten. Der Begriff ‚Ruine‘ stammt vom lateinischen Wort *ruina*, abgeleitet vom Verb *ruo*, das „sich auflösen, auseinandernehmen“ bedeutet. Wenn man diese Definition akzeptiert, werden im weiteren Sinne nicht nur Gebäude und Gegenstände, sondern auch die Kultur und insbesondere der von der christlichen Botschaft belebte westliche Kulturkörper zu Ruinen. Dies stellt die Theologie vor die Herausforderung, inmitten von Ruinen zu leben und sich in den Dienst eines „diasporischen Christentums“ zu stellen.

## *Exile amidst ruins. Theological exercises*

*This text is an exploration of theology amidst cultural ruins as well as diasporan realities in the West. It is an exercise in imagining new paths and investigating new ways. The etymological foundation of the word ‘ruin’ lies in the Latin *ruina*, which is derived from the verb *ruo*, meaning ‘breaking up, to dismantle’. Taking this definition as a departure point and expanding it further, it is not only buildings and objects that turn into ruins, it is cultural structures and in particular the Western culture built on the Christian message. This exercise calls onto theology to live amidst ruins and to devote itself to the service of a “diasporan Christianity”.*

| BIOGRAPHY

**Gemma Serrano** ist Professorin am Collège des Bernardins in Paris und Co-Direktorin der Forschungsabteilung „Humanisme numérique“.  
E-Mail: [gemma.serrano\(at\)collegedesbernardins.fr](mailto:gemma.serrano@collegedesbernardins.fr)

| KEY WORDS

Ruinen; Überreste; Diaspora; Zerstörung; Übungen; Erzählungen; Versprechungen; Stimmen

<sup>1</sup> Die kleine bibliografische Auswahl zu diesen Fragestellungen bezieht sich auf das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts im französischen Bereich. Darin zeigt sich ein Bewusstsein dafür, dass sich Theologie und Kirche in unserer Gesellschaft in einer Zeit des Exils befinden, vgl. Nadeau 2000; Duquoc 2002; Bousquet 2002; Bacq/Théobald 2004; Tihon 2008; Bordeyne 2009.

<sup>2</sup> Die UNESCO stellt fest: „Kulturerbe umfasst mehr als Denkmäler und Sammlungen von Objekten. Es umfasst auch die Traditionen oder lebendigen Ausdrucksformen, die wir von unseren Vorfahren geerbt und an unsere Nachkommen weitergegeben haben.“ Das alles ist lebendig, überliefert, zeitgemäß, inklusiv, repräsentativ und basiert auf Gemeinschaften. Auf der Liste dieser Wissensbestände, Rituale, festlichen Ereignisse, sozialen Praktiken, Kenntnisse über die Natur und das Universum finden wir wenig von den noch lebendigen Spuren des Christentums in der Kultur, mit Ausnahme der Feierlichkeiten rund um Johannes den Täufer, der Tradition der Blumentepiche und Tänze für die Fronleichnamsprozessionen, einiger Pilgerfahrten, der Tradition der Krippe, einiger Feste für die Jungfrau Maria und einiger anderer Prozessionen, insbesondere in der Karwoche. Vgl. <https://ich.unesco.org/fr/listes> [27.02.2023].

In diesem Text möchte ich weder die Ursachen für die Schwierigkeiten, den Rückgang oder die Abwesenheit theologischer Stimmen in der öffentlichen und akademischen Debatte erläutern oder aufzählen, noch auf die Gründe eingehen, die zum Ende des Christentums geführt haben, zu seinem Rückzug aus dem Politischen und aus dem, was seit einigen Jahrhunderten als „Kultur“ bezeichnet wird. Ich möchte auch nicht auf die theologischen Fakultäten eingehen, in denen der Unterricht manchmal wie eine bloße Erläuterung lehramtlicher Dokumente, wie klassische philologische Studien alter Texte oder wie ein Gemisch aus guten spirituellen Absichten, Regeln für ein gutes Leben usw. aussieht. Diese Diagnosen wurden bereits sowohl von Theolog:innen als auch von Soziolog:innen und Religionsphilosoph:innen gestellt.<sup>1</sup>

Indem ich jedoch auf die Provokation dieser LIMINA-Ausgabe zum Verlust der kulturellen und akademischen Relevanz der Theologie(n) reagiere und die Möglichkeit aufzeige, Fakultäten mit anachronistischen Relikten zu vergleichen, die verstaubte und selbstreferentielle Erinnerungsräume aufrechterhalten, gebe ich mich in einem ersten Teil dieses Textes doch der Versuchung hin, einige weitere Faktoren zu benennen, die zu den bereits genannten hinzukommen und vielleicht helfen könnten, diese Diagnosen noch zu verfeinern. Diese Versuchung ist nichts anderes als der Versuch, einige Zeichen der Zeit zu erkennen. Dabei bin ich mir bewusst, dass es Meinungsverschiedenheiten über die Diagnose geben kann, da in unserer Kirche Theologien und Vorgehensweisen koexistieren, die auf unterschiedliche Lebensstile zurückgehen.

## 1 Erzählungen von Ruinen

Jahrhundertlang wurde der westliche Kulturkörper von der christlichen Botschaft belebt; heute jedoch werden die Spuren dieser Botschaft wie Museen besucht, als Sinnressourcen verstanden oder nicht verstanden und wie Ruinen abgetragen und deformiert. Das, was in den westlichen Gesellschaften den Ablauf so vieler Handlungsvollzüge im Zusammenhang mit Geburt und Tod möglich machte, ebenso die Feste und Rhythmen unseres individuellen und kollektiven Lebens, funktioniert nicht mehr. Bestenfalls finden sich einige Aspekte auf der Liste des immateriellen Kulturerbes der Menschheit – aber nicht auf derjenigen des dringlich zu Rettenden.<sup>2</sup> Was das materielle Erbe betrifft, ist die christliche Prägung allerdings noch im-

mer sehr präsent, auch wenn der Übergang vom Denkmal zur Ruine je nach Region bereits im Gange ist.

Was das christliche Korpus als schriftliches Erbe betrifft, so weckt es, wenn überhaupt, Interesse aus Gründen der Archäologie, Philologie, Ideengeschichte oder Dekonstruktion. Nie jedoch bringen diese Materialansammlungen die Denker:innen, die sie aufsuchen, dazu, Beziehungen zu Theolog:innen zu suchen oder sich vorzustellen, dass dieses Material sie auf irgendeine Weise miteinander verbinden könnte, als *nexus mysteriorum*. Ihre Besuche haben nichts mit einem nostalgischen Spaziergang zu tun; ebenso wenig verfolgen sie den Zweck, den Bauschutt auf den Boden zu verteilen, darauf eine Schicht Erde aufzubringen, das Ganze zu verfestigen und einzuebnen, um dann darauf etwas anderes aufzubauen.

Bei all diesen Praktiken geht es nicht mehr darum, den Weg zu gehen, der den Tod Gottes bezeugt, oder beim Lauschen der Requiems zu verweilen, die von jenen gesungen werden, die den Verwesungsgeruch nicht wahrgenommen haben. Wir werden keine Indizien für oder gegen die sogenannte Rückkehr des Religiösen finden, auch keine Indizien dafür, dass wir eifrig die Revanche derjenigen Glaubensformen unterstützen, die nach dem Rückzug der Religion aus dem Politischen noch lebendig sind. Es geht auch nicht um eine Übertragung von Konzepten, Inhalten und Vorstellungen aus dem Religiösen oder Theologischen in die Sphäre des Weltlichen. Mit anderen Worten: Die Inhalte des christlichen Korpus gehen nicht in „orthodoxen“ Theorien von Modernisierung und Säkularisierung auf.

### Säkularisierung kann als narrativer Ausdruck für den Übergang zu Ruinen verstanden werden.

Die kanonische Auffassung hat diese Säkularisierung als eine Zeit der Auflösung der vormodernen religiösen Matrix erklärt. Unserer Ansicht nach kann sie als narrativer Ausdruck für diesen Übergang zu Ruinen verstanden werden, der vom Zusammenbruch einer kulturellen Architektur erzählt, von der allmählichen Erosion der sozialen Funktion der Religionen, dem Verlassen der öffentlichen Sphäre, der privaten Ansiedlung des Glaubens inmitten fortschreitender Risse, vom „Sinken der religiösen Sättigung“<sup>3</sup> in der westlichen Gesellschaft. Die Säkularisierungsthese erzählte über etwas, das sich zwar auflöste, dessen Form aber noch lesbar war.

Dieses Konzept der Säkularisierung war bis in die 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts sehr stabil. Sie war, so José Casanova, „ein regelrechter Mythos, indem es ein Paradigma darstellte, das von all seinen Gründervätern abge-

<sup>3</sup> „déclin de la saturation religieuse“ (Taylor 2011, 74).

sichert wurde, ohne dass es je einer empirischen Überprüfung unterzogen wurde“<sup>4</sup>: eine Stabilität, die den Prozess des Übergangs zur Ruine in einer vertrauten Sprache und anhand sehr nahestehender Objekte begleitete. Die Theologie der 1970er-Jahre, die mit den Auswirkungen der kanonischen Säkularisierungserzählung konfrontiert war, sah sich dazu aufgefordert, auf eine andere Art und Weise mit diesen Architekturen, die nicht oder nicht mehr funktionieren, die darum ringen, eine Funktion zu finden und doch keine mehr finden, umzugehen.

### Blicke auf Ruinen und melancholische Spaziergänge, aber auch alternative Erzählungen

Der Theologe Christophe Theobald greift den Ausdruck „interne Säkularisierung“ [„sécularisation interne“] des Religionssoziologen François-André Isambert auf und hinterfragt die Rolle der Theologie in Bezug auf ihre „Lernfähigkeit“ [„capacité d’apprentissage“] hinsichtlich des säkularen Denkens. Für ihn hat die systematische Theologie in einem internen Lernprozess begonnen, das Konzept der Tradition und der Offenbarung neu zu denken, wobei jedoch mitten in diesem Lernprozess Spannungen bestehen bleiben:

*„Die Konflikte, die dieser internen Säkularisierung innewohnen, manifestieren sich auf allen diesen Ebenen und man findet, nicht ohne Überraschung, an der Seite echter Wiederaufnahmen und Neuzusammensetzungen der Tradition nebensächlich: einen rituellen, dogmatischen und moralischen Traditionalismus, vermittelt mithilfe der besten Techniken des zeitgenössischen Marketings, der sich als Ausdruck jener Kreativität verstehen will, von der gerade die Rede war.“<sup>5</sup>*

Diese Konflikte sind für diejenigen, die das Narrativ einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Religion und Moderne aufrechterhalten, immer noch präsent. Es handelt sich um Blicke auf Ruinen, die versuchen, Funktionen zu rekonstruieren, oder um melancholische Spaziergänge, die die stillen Schatten der Vergangenheit wecken. Sie sind im Mythos einer durch und durch christlichen Welt verankert.

Dennoch ist das kanonische Narrativ der Säkularisierung nicht mehr vorherrschend. Es sind alternative Erzählungen aufgetaucht, die die vielfältigen Bedeutungen des Konzepts der Säkularisierung hervorheben und es vermeiden, diese allein auf einen antireligiösen Prozess zu reduzieren. Vielmehr wird die Säkularisierung als ein langwieriger Vorgang beschrie-

<sup>4</sup> „a représenté un véritable mythe, au sens où il a constitué un paradigme donné pour assurer par tous les pères fondateurs, hors de toute vérification empirique“ (Casanova 1994, 17).

<sup>5</sup> „Les conflits inhérents à cette sécularisation interne se manifestent sur tous ces plans et on retrouve, non sans surprise, à côté de véritables reprises et recompositions de la tradition, des juxtapositions : un traditionalisme rituel, dogmatique et moral, transmis avec les meilleures techniques du marketing contemporain, se voulant être l’expression de la créativité dont il vient d’être question.“ (Theobald 2013, 209)

6 „un déplacement qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et qui plus est, une option qui ne va pas de soi.“ (Taylor 2011, 15)

7 Der Begriff der Kontingenz und die Beziehung zum Heiligen werden von Hans Joas verwendet, um die Dimension der Pluralisierung der Möglichkeiten in einem bestimmten historischen Kontext zu bezeichnen, in dem sich jeder gemeinsame symbolische Rahmen aufgelöst hat, aber auch als alternativer Diskurs zur Erzählung von der Entzauberung der Welt. Gegen diejenigen, die wie Peter Berger diese Pluralisierung als Gefährdung jeglichen Engagements für Werte und damit für jede Form von Religion, die nicht auf einen anlassbezogenen Synkretismus reduziert werden kann, interpretieren, argumentiert Joas, dass Kontingenz transformative Möglichkeiten eröffnet, die die Wahrheit des Christentums erweisen können. Kontingenz und Heiligkeit zeugen von der Universalität der Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“ (vgl. Joas 2020 [2017]).

8 Marcel Gauchet argumentiert, dass der *Ausstieg aus der Religion* kein einheitlicher Vorgang ist und dass er nicht mit dem *Weiterbestehen des Religiösen in den Subjekten* verwechselt werden darf oder mit der Tatsache, dass der Mensch für Religion ansprechbar ist, was nicht in Frage gestellt werden sollte. Nichtsdestotrotz ist ein Untersuchungsfeld immer noch zu bearbeiten, nämlich das, das sich auf eine transzendente Anthropozoologie hin richtet.



ben, der verschiedene mehrtausendjährige Dynamiken der Entsakralisierung und der Entstehung der Autonomie der weltlichen Realität umfasst, in denen die Moderne nur eine Episode darstellt. Dennoch lassen sich einige Gemeinsamkeiten erkennen, die sich durch diese alternativen Erzählungen ziehen: Zum einen wurde *der Glaube zu einer Wahl, zu einer von mehreren möglichen Optionen*, und vielleicht nicht einmal zu der am einfachsten zu wählenden Option. Laut Charles Taylor etwa gab es

*„eine Verschiebung von einer Gesellschaft, in der der Glaube an Gott nicht in Frage gestellt wird und daher unproblematisch erscheint, hin zu einer Gesellschaft, in der der Glaube an Gott nur als eine von mehreren Optionen betrachtet wird, und zwar als eine, die nicht selbstverständlich ist.“*<sup>6</sup>

Die Feststellung, dass traditionelle Zugehörigkeiten abnehmen und Überzeugungen zersplittern, von Taylor als „Supernova-Effekt“ bezeichnet, veranlasst ihn jedoch nicht dazu, das Ende der Religion vorherzusagen.

Zum anderen scheint die Optionalisierung des Glaubens keineswegs auf das Verschwinden des Glaubens hinauszulaufen: *Die Beständigkeit des Religiösen zeigt sich in Transzendenzerfahrungen* (vgl. Hans Joas<sup>7</sup>; Marcel Gauchet<sup>8</sup>) *oder im Wunsch nach einer Transformation jenseits der Immanenz* (Charles Taylor<sup>9</sup>).

Zudem *funktionieren die Substitutionssysteme für Gott nicht mehr*. Wir beobachten kein Ersetzen Gottes durch die Vernunft, die Wissenschaft, den Fortschritt, die Politik, das Menschliche usw. Der Platz Gottes wird nicht mehr durch heilsame Alternativen ausgefüllt, und selbst die sogenannten neuen Technologien erheben keinen Anspruch darauf, den einstmaligen Gott gewidmeten Platz eingenommen zu haben. Die Spuren dieses Platzes erodieren, werden zu Ruinen, und das Vergessen seiner Funktion ist fast vollendet: *Die Religionen sind aus der „Kultur“ verschwunden, und diese weiß nicht einmal um die Existenz und die Funktion ihres Platzes*.

Es ist nicht mehr möglich, in Begriffen der Umwandlung genuin theologischer Inhalte zu denken, die durch Selbstentfremdung säkular geworden wären, oder in Begriffen der Wiederbesetzung „vakant gewordener Antwortpositionen“ [„positions de réponses devenues vacantes“ (Blumenberg 1999, 74)], da diese Antworten im aktuellen Fragesystem gar nicht mehr funktionieren. Die Entkoppelung drückt sich nicht nur in Begriffen der Säkularisierung des Lebens, der „Ex-Kulturation“, aus, also der Entflechtung des Gewebes zwischen den sozialen Rhythmen und dem Leben von Kultur und Glauben (vgl. Hervieu-Léger 2003, 91), sondern auch in Begriffen der De-Kulturation und der Einfalt:

Die Frage nach dem Menschen, seiner „Ultra-Sozialität“ und Humanität, seiner Fähigkeit, eine Beziehung der Exteriorität zu sich selbst herzustellen, die Verbindung zwischen Für-sich-Sein und In-der-Gesellschaft-Sein stellen für Gauchet Wege dar, um das Rätsel der Offenheit gegenüber seinen Existenzbedingungen zu denken (vgl. Gauchet 2012, 219–236).

9 „Je n’accepte pas ce qui me semble une prémisse implicite sur la motivation humaine dans ce grand récit de la sécularisation. En particulier, je soutiens que le désir religieux, le désir d’une perspective de transformation au-delà de l’immuabilité, «un désir d’éternité», reste une puissante source de motivation à l’âge moderne.“ (Taylor 2011, 904) Mit dem Konzept der „Postsäkularität“ entwickelt Jürgen Habermas eine Beschreibung der gegenwärtigen Situation, die der von Taylor ähnelt: Auch er hält daran fest, dass das Religiöse sehr wohl da ist. Habermas analysiert den gegenwärtigen Wunsch, Gott wahrzunehmen, als eine Möglichkeit, auf die Unsicherheiten der Zeit zu reagieren (vgl. Habermas 2008).

10 „La sécularisation et la mondialisation ont contraint les religions à se détacher de la culture, à se penser comme autonomes et à se reconstruire dans un espace qui n’est plus territorial.“ (Roy 2008, 16)

11 Oliver Roys Essay betont die Auslöschung lokaler Kulturen und die Deterritorialisierung zugunsten einer Kultur mit standardisierten Produkten, Subkulturen, die sich nicht mehr im Rahmen einer dominanten Kultur entwickeln, die Instrumentalisierung von Werten ohne ihren kulturellen Kontext und die Entkulturation (*déculturation*) der Religion (vgl. Roy 2022).

„Säkularisierung und Globalisierung haben die Religionen gezwungen, sich von der Kultur zu lösen, sich als autonom zu denken und sich in einem Raum neu aufzubauen, der nicht mehr territorial ist.“<sup>10</sup>

Die Deinstitutionalisierung, die Bricolage religiöser Referenzen, die zur individuellen Bewertung und Nutzung angeboten werden, schaffen partielle Identifikationen mit den Religionen. Bestände und religiöse Marker sind freigegeben, und das Vergessen der religiösen Wurzeln der Kultur ist nicht das Ergebnis von Antiklerikalismus oder einer militanten Haltung, sondern von Ignoranz und Deterritorialisierung.<sup>11</sup>

Es ist klar, dass es hier nicht um eine vereinheitlichende Kategorisierung von Interpretationen zur Erklärung des Zerfalls geht. Anstatt sich in Kommentaren über die Entzauberung der Welt oder ihr Gegenteil zu erschöpfen, konzentriert sich das Interesse dieser alternativen Erzählungen auf die Art des früheren, an Gott gerichteten Verlangens – ein Verlangen, das sich als Wunsch nach Ewigkeit, nach der Bekämpfung von Unsicherheiten usw. zeigen kann –, aber auch auf die Formen der Dekulturation und der Ignoranz gegenüber dem Religiösen, auf die Formierung von Idealen, auf die Prozesse der Sakralisierung, die untrennbar mit Machtergreifung verbunden sind, etc. Diese Ruinenerzählungen beschreiben Fragmente, drücken Möglichkeiten der Bewegung innerhalb dieser Fragmentierung aus. Die Allegorie eines zerstörten und verschwindenden Körpers hat sich in Erzählungen über die Überreste verwandelt, in den Umgang mit verlassenen Räumen, in den Wunsch, die verlassenen Trümmer zu durchstreifen.

## 2 Aufsuchen der *vestigia christianorum*

Es ist ein Denken der Ruinen erkennbar, das von einer Anzahl von Philosoph:innen mitgetragen wird, die das besichtigen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Kultur bereitgestellt wurde. Dies ist der Fall bei Autoren wie Jacques Lacan, Michel Foucault und Alain Badiou. Ihr genealogischer und konversationeller Gebrauch des christlichen Korpus, ihre Analysen von Figuren wie Paulus oder Augustinus und das Interesse an der moralischen Literatur und den Kirchenvätern, zeugen von einem Umgang mit dem Christentum als ein noch eindeutig bestimmtes Objekt, das jedoch Möglichkeiten des Widerstandes und Provokation eröffnet.

Diesen Arten des Umgangs mit dem, was einst die Kultur inspirierte, können weitere hinzugefügt werden: diejenigen, die in den Spuren die Möglich-

keit sehen, neue Wege zu gehen, Hinweise, die zu Quellen führen (Giorgio Agamben, Slavoj Žižek), diejenigen, die die Trümmerhaufen verschieben, um andere Erzählungen neu zu schreiben (Peter Sloterdijk, Byung-Chul Han) und diejenigen, die die Bestandteile der Konstruktion noch weiter zerlegen möchten (Jean-Luc Nancy, Bernard Stiegler).

### Das Verbliebene auseinandernehmen, hinweisen auf das, was einst das tägliche Leben und die Kultur nährte

Die Argumentationen der zuletzt genannten Autoren zielen nicht darauf ab, das, was von den Spuren oder noch nicht zerstörten Teilen übriggeblieben ist, zu zerstören, zu schleifen oder abzureißen, im Gegenteil: Sie wollen es auseinandernehmen und auf einige Konstituenten hinweisen, die einst das tägliche Leben und die Kultur nährten. Diese Demontagen liefern Einzelteile, die das Legat des Christentums an den Westen greifbar machen, aber auch die Konstanten einer Auseinandersetzung mit den Kategorien des Göttlichen, des Heiligen und des Begehrens. Das Christentum wird nicht als totalisierendes und vereinheitlichtes Objekt behandelt.

In der Ansammlung von Trümmern, in den Hohlräumen der Konstruktion oder auf den Anhöhen der Ideen wird Jean-Luc Nancy beispielsweise Elemente wie Anbetung, Gebet, Beziehung und Offenheit als Überbleibsel ausmachen, die das bedeuten, was das Denken seit jeher zu sagen versucht, ohne sich als christlich oder als atheistisch ausweisen zu müssen:

*„Unsere Verantwortung ist es, den Platz leer zu halten, oder besser noch: dafür zu sorgen, dass es überhaupt keinen Platz mehr gibt für eine Instanz oder für eine Frage nach dem Grund, der aus dem Fundament, dem Ursprung und dem Ende gemacht wird. Dass es keinen Platz mehr für Gott gibt – und dass sich auf diese Weise eine Öffnung auftut, von der an anderer Stelle darüber diskutiert werden kann, ob sie als göttlich zu bezeichnen ist oder nicht.“<sup>12</sup>*

Ob diese Teile Bedeutungsressourcen sind, bleibt abzuwarten, aber für Nancy ist klar:

*„Die Frage ist, ob wir, wenn wir auf unsere christliche Herkunft zurückblicken, innerhalb des Christentums auf eine Herkunft des Christentums hinweisen können, die tiefer liegt als das Christentum selbst, eine Herkunft, die eine andere Ressource hervorbringen könnte [...]. Wenn wir akzeptieren, den Westen und das Christentum zu identifizieren, akzeptieren*

<sup>12</sup> „Notre responsabilité est de garder la place vide, ou mieux encore: faire en sorte qu'il n'y ait plus de place pour une instance ou pour une question de la raison rendue du fondement, de l'origine et de la fin. Qu'il n'y ait plus de place pour Dieu – et que de cette manière puisse s'ouvrir une ouverture dont on pourra discuter ailleurs s'il convient ou non de la dire divine.“ (Nancy 2010, 49)

wir auch die Konsequenz, dass wir daraus nur durch eine Ressource herauskommen werden, die die christliche Ressource vollständig ersetzt.“<sup>13</sup>

Diese Ressource kann weder verfallen noch abgebaut werden, sie ist etwas, auf dem man nicht aufbauen kann, es geht um das Undekonstruierbare:

„Deshalb steht hinter jeder Konstruktion und Dekonstruktion das, was man als ‚Struktion‘ bezeichnen kann: gemäß der Bedeutung des lateinischen *struo* eine Anhäufung, ein Aufhäufen vor jedem Zusammenfügen. Haufen, formlose Daten des Nichtgegebenen im Sinne eines Nichtpositionierten. Eine Dekonstruktion in ihrem Äußersten berührt die Struktion: ein Name für das Reale / res / Nichts. Für das Unkonstruierbare.“<sup>14</sup>

13 „la question est de savoir si nous pouvons, en nous retournant sur notre provenance chrétienne, désigner du sein du christianisme une provenance du christianisme plus profonde que le christianisme lui-même, une provenance qui pourrait faire surgir une autre ressource [...]. si l'on accepte d'identifier l'occident et le christianisme, on accepte aussi la conséquence qui est qu'on n'en sortira que par une ressource remplaçant complètement la ressource chrétienne.“ (Nancy 2010, 209)

14 „c'est pourquoi en arrière de toute construction et déconstruction, se trouve ce qu'on peut désigner par une « struction » : selon le sens du *struo* latin un entassement, un amasement avant tout assemblage. Amas, données informe du non donné au sens du non-posé. Une déconstruction à son extrémité touche à la struction : un nom pour le réel/res/rien. Pour l'inconstructible.“ (Nancy 2012, 535)

15 „Comment une conversion pourrait-elle se produire à partir de l'absence d'époque? *En faisant des mondes dans l'immonde, en redonnant lieu, en faisant proliférer l'avoir lieu en mille lieux où faire la différence.* C'est ce que nous disent René Char et Italo Calvino, faisant naître dans les lieux de l'urbanité *les miraculeuses relations d'admiration mutuelle* où recule l'enfer devant ce qui au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faisant durer, et lui faisant place.“ (Stiegler 2016, 440–441)

Im Gegensatz zu Jean-Luc Nancy folgert Bernard Stiegler aus diesen getrennten Komponenten die dringende Notwendigkeit, wenn nicht die Eckpfeiler, so doch grundlegende Elemente der theologischen Anthropologie wiederaufzunehmen, wie im Fall des Begehrens, das sich früher an Gott richtete, des Pflegesystems oder der intergenerationellen Beziehungen.

Angesichts der Zerstörung des Begehrens und der intergenerationellen Beziehungen führen die industrielle Vereinnahmung von Emotionen, die technische Instrumentalisierung von Beziehungen und politische Manipulation dazu, dass Gleichgültigkeit ihren Platz einnimmt. Stiegler bekräftigt dem Christentum gegenüber dessen Verantwortung, die Gnade der Fürsorge, die Kraft des Begehrens und die Tiefgründigkeit der Beziehungen, die alle früher durch die Kirche gestützt wurden, lebendig zu erhalten, ebenso wie die Verantwortung, das Unwahrscheinliche zu träumen. Ein solcher Traum muss gar nicht in einem Glauben an Gott gründen, auch nicht in der Erwartung einer Gottheit, die uns noch retten könnte, denn allein das Träumen des Unwahrscheinlichen hat schon die Kraft, Sinn im Ungeheuerlichen [*immonde*] zu schaffen, und macht es möglich, in der Hölle unserer epochenlosen Epoche das zu erkennen, was nicht Hölle ist, und diesem Raum zu geben:

„Wie könnte eine Bekehrung ausgehend von der Abwesenheit der Epoche geschehen? Indem man Kosmos innerhalb von Chaos erzeugt, indem man wieder Raum gibt, indem man Raum an tausend Orten schafft, wo man einen Unterschied machen kann. *Das ist es, was uns René Char und Italo Calvino sagen, wenn sie an den Orten der Urbanität die wunderbaren Beziehungen gegenseitigen Staunens entstehen lassen, wo die Hölle vor dem zurückweicht, was inmitten der Hölle nicht Hölle ist, und wo sie das andauern lassen und ihm Platz machen.*“<sup>15</sup>

In einem Interview mit Stiegler und Nancy über ihre Gründe dafür, keine Christen zu sein, stellte sich heraus, dass für beide das, was im Zentrum aller Herausforderungen unserer Zeit steht, nichts anderes ist als die Frage nach der Bezeichnung Gottes. Die Bezeichnung Gottes bleibt der Eckpfeiler. Sie stellen fest, dass das unendliche Begehren nach Unendlichkeit, das Begehren allen Begehrens, die Agape, die Sorge, die übersteigerte Vernunft, all das, was einst den Namen ‚Gott‘ erhielt, heute im Begriff ist, zu verschwinden und zerstört zu werden. Gott wird präsentiert nicht als gegebener Name des Inhalts einen letzten, unbedingten Anliegens, wie Paul Tillich schrieb, sondern als gegebener Name konstitutiver Erlebnisse des Menschlichen.

### Es geht darum, das aufrechtzuerhalten, wofür der Name Gottes stand.

Für Stiegler zum Beispiel bleibt das Objekt des Begehrens immer Gott:

*„Er ist das Objekt allen Begehrens. Das heißt, das Begehren aller Begehren. Und er ist demzufolge das Objekt aller Aufmerksamkeit. Was der Name Gott benannt hat, ist das Objekt aller Aufmerksamkeit: die absolute Erwartung einer absoluten Zukunft, die alles Begehren enthält. Ob man dem den Namen Gott geben will oder nicht, ist für mich völlig gleichgültig.“<sup>16</sup>*

Die beiden Autoren konstatieren ein Zerstören und ein Vergessen dessen, wofür dieser Name einst stand und was dringend lebendig erhalten, befreit und geheilt werden muss. Es ginge nicht darum, den Namen Gottes mit Bezug auf das Christentum aufrechtzuerhalten, sondern darum, dasjenige lebendig zu erhalten, was er an Menschlichem weckt, hinterfragt und in Bewegung setzt. Ob man dem den Namen des Gottes Jesu Christi geben will, ist uns als Theolog:innen jedoch nicht völlig gleichgültig.

Diese Beispiele zeigen, dass die Ruinen sich nicht als ein geschlossener Garten darstellen, zugänglich und richtig interpretierbar nur für Befugte. Die Ruinen sind vielmehr für alle erreichbar, in einem fragmentarischen Zustand, in dem die Verbindungen zwischen den Geheimnissen fehlen, in dem sie die Rolle eines von der Vergangenheit in die Zukunft gerichteten Zeichens nicht erfüllen, in dem sie von der Versuchung ablassen, eine Rückkehr oder einen Wiederaufbau zu fordern, aber auch von Verhandlungskünsten, um sich mit der Vergangenheit zu arrangieren.

<sup>16</sup> „C’est l’objet de tous les désirs. C’est-à-dire le désir de tous les désirs. Et c’est en conséquence l’objet de toutes les attentions. Ce que le nom Dieu a nommé, c’est l’objet de toutes les attentions: l’attente absolue d’un avenir absolu qui contient tous les désirs. Qu’on veuille lui donner le nom de Dieu ou pas m’est absolument égal.“ (Stiegler 2016, 463)

Für die beiden Autoren ist die Erklärungskraft der Antworten von einst unbefriedigend und wirkungslos geworden, sie hat sich erschöpft. Trotzdem kann in diesen Fragmenten etwas Anderes, etwas Neues entstehen. Diese Autoren erinnern uns daran, dass das *novum* aktuell ist, dass der christliche Korpus lebendig ist, weil er eine Ressource ist.

## Eine Ressource des Ungedachten, einer subversiven Kraft

Aber eine Ressource ist zu unterscheiden von einer Wurzel (die den Blick nach hinten richtet und riskiert, dass wir damit versinken), von Reichtum (auf dem man einschläft und glaubt, Armut sei nur eine Option), von Werten (da dies bedeutet, die einen gegen die anderen auszuspielen) (vgl. Julien 2018, 23–38). Bei Stiegler und Nancy ist die Ressource nicht ein Bedeutungsgefüge, das einen neuen Horizont und dementsprechend eine neue Architektur entwerfen würde, sondern sie ist das Ungedachte, der Kosmos [*monde*] in dem ‚Chaos‘ [*immonde*], die subversive Kraft, die all diese Bruchstücke enthalten.

### 3 Ein Exil inmitten von Ruinen?

In diesem pluralen sozialen und kulturellen Gefüge, geformt aus einer Reihe von Minderheitengruppen, mit der Kirche als einer unter ihnen, erleben wir, wie Papst Franziskus schreibt, nicht eine „Zeit des Wandels, sondern einen regelrechten Zeitenwandel“ (*Veritatis gaudium* 3). Und dieser Wandel lädt die Theologie unserer Meinung nach nicht nur dazu ein, sich selbst inmitten von kulturellen Ruinen zu denken, sondern auch dazu, sich selbst innerhalb der westlichen Gesellschaften in einem diasporischen Zustand zu denken. Für Christoph Theobald wäre es im Anschluss an Karl Rahners bereits 1954 aufgestellte These die Aufgabe der Theologie, sich in den Dienst einer Kirche in der Diaspora zu stellen (vgl. Rahner 2016). Diese Aufgabe ist jedoch umstritten:

*„Denn während man die Gläubigen beruhigt, muss man gleichzeitig selbstlegitimierende, vorschnelle oder vereinfachte Aussagen aufspüren, die die Glaubwürdigkeit der Kirchen noch weiter gefährden könnten. Eine Dramatisierung der Kräfte des Widerstands gegen die christliche Tradition führt letztlich entweder zur Resignation der Gläubigen oder zu mehr oder weniger aufgeklärten, ja sogar ‚kriegerischen‘ Strategien missionarischer Gegenwehr, während eine gelassene Anerkennung der*

17 „[C]ar tout en rassurant les croyants, il faut débusquer des discours auto-légitimateurs, trop rapides ou trop faciles, qui risquent de compromettre, davantage encore, la crédibilité des Églises. Une dramatisation des forces de résistance à la tradition chrétienne finit par provoquer, soit la résignation des fidèles, soit des stratégies plus ou moins éclairées, voire « guerrières », de riposte missionnaire, alors qu'une reconnaissance sereine de la situation diasporique de nos Églises comme étant voulue par Dieu leur permet de guetter sa présence dans l'espace dit « païen » de nos sociétés, d'apprendre quelque chose de leurs adversaires et de s'interroger sur la recevabilité de l'Évangile.

Ce ministère prophétique de la théologie – ministère de consolation et de critique, si l'on veut, qui exige un discernement affiné – est aujourd'hui appelé par nombre de fidèles de leurs vœux ; car les plus lucides d'entre eux perçoivent bien que l'épreuve provoquée par la pédo-criminalité risque d'occulter des niveaux plus profonds de la crise traversée par le catholicisme européen et des évolutions à plus long terme, et de masquer *en particulier sa difficulté à rejoindre et à inspirer en profondeur la vie quotidienne de nos contemporains.*“ (Theobald 2019, 508)

18 Die Begriffe „Zerfall“, „Auflösung“, „Zersetzung“ werden im Sinn der Dekonstruktion der Begriffe von „Zusammenbruch“, „Kollaps“ (vgl. Citton/Rasmi 2020) vorge-schlagen. Auch wenn Y. Citton und J. Rasmi nicht in Begriffen des Übergangs zu Ruinen sprechen, sondern von „Zusammenbruch“ sprechen, ist das Wortfeld sehr ähnlich: „Niedergang“, „Dekadenz“, „Absturz“, „Schiffbruch“, „Kollaps“, „zugrunde gehen“ etc.

*Diasporasituation unserer Kirchen als von Gott gewollt es ihnen ermöglicht, im sogenannten ‚heidnischen‘ Raum unserer Gesellschaften nach Seiner Gegenwart Ausschau zu halten, etwas von ihren Gegnern zu lernen und das Evangelium auf seine Zugänglichkeit hin zu befragen.*

*Dieses prophetische Amt der Theologie – ein Amt des Trostes und der Kritik, wenn man so will, das ein verfeinertes Unterscheidungsvermögen erfordert – wird heute von vielen Gläubigen angefragt; denn die am klarsten Denkenden unter ihnen erkennen die Gefahr, dass die durch die Pädokriminalität verursachte Belastungsprobe die tieferen Ebenen der Krise des europäischen Katholizismus und die längerfristigen Entwicklungen verdecken könnte, insbesondere seine Schwierigkeit, mit dem täglichen Leben unserer Zeitgenossen in Verbindung zu kommen und es tiefgreifend zu inspirieren.“ [Hervorhebungen: G. S.]<sup>17</sup>*

Dieser Absatz macht auf andere Weise auf das aufmerksam, was wir als Erfahrungen mit Überresten bezeichnen, aber auch auf manche theologische Übungen („exercices“: *exercere*, von *ex* und *arcere* – „festhalten“, „beiseiteschieben“, „sich abwenden“ –, beinhaltet für die Theologie „lüften“, „entfalten“, „befreien“, „öffnen“ ...). Die Erfahrungen mit Überresten können nahe oder fern sein, melancholisch oder unmittelbar gewalttätig, resigniert oder abenteuerlich. Die Symbolik, die in den Ruinen spukt, bezeichnet eine Art Mythifizierung von unterschiedlichen Praktiken und Gesten, von Grenzen oder Spuren von Krieg und Konflikten, von sichtbaren Zeichen der vergangenen Zeit und Enklaven des Zukünftigen, aber auch Verstecke für das Wesentliche dieser Ruinen: das tägliche Leben; die Kultur entfaltet sich anderswo.

Wenn man Kultur ausgehend von ihrer Definition in Fratelli tutti versteht, „Das Wort ‚Kultur‘ weist auf etwas hin, was das Volk, seine innersten Überzeugungen und seinen Lebensstil durchdrungen hat. [...] Sie hat mit den Wünschen, den Leidenschaften und schließlich mit der Lebensweise, die diese Menschengruppe charakterisieren, zu tun“ (216), dann kann man feststellen, dass die Arbeit, Kultur zu gestalten, Verlangen lebendig zu machen und Lebensstilen mit der Verkündigung des Evangeliums eine Form zu geben eine Aufgabe darstellt, die stets neu begonnen werden muss, und dass die Theologie angesichts der in Gang befindlichen Schwächung sozialer, politischer und kultureller Systeme nicht bei einer abstrakten Idee von Kultur stehen bleiben kann.<sup>18</sup>

Es ist ein Prozess der Fragilisierung, der zwischen Prägung und Ruine angesiedelt ist. Einerseits bleibt die Prägung in der Kultur so präsent, dass die Mitglieder der Diaspora sich nicht als „Fremde“ in der sie umgebenden säkularen Kultur empfinden, die zum Teil im christlichen Schoß herange-

19 Die Überlegungen zur Kategorie der Ruine sind inspiriert von Schnapps 2020. Noch nicht durchgeführt habe ich die Denkarbeit, von einer Welt ohne Ruinen auszugehen (vgl. Bégout 2022).

20 Danièle Hervieu-Léger analysiert den bereits zitierten Text von Rahner und schließt mit der Feststellung: „Confrontée à ces deux ordres de risques, entre menace de l’indistinction et fascination du séparatisme au sein d’une culture qu’elle n’embrasse plus, la communalisation chrétienne se joue nécessairement sur une ligne de crête. Dans une condition minoritaire qu’elle ne choisit pas et dans une société où les appartenances ne s’héritent plus de génération en génération, le défi qui s’ouvre à elle n’est rien moins que de créer, à partir de communautés d’affiliés volontaires, un lien social non-«sectaire»: autrement dit, de faire vivre, en situation de dispersion, une ecclésiastité demeurant ouverte à tous. À ce premier défi s’ajoute un second, typique par ailleurs des situations diasporiques: celui de faire droit à l’exigence d’autonomie de communautés locales placées sous la responsabilité collective de leurs membres et sollicitées de trouver leur voie propre dans des contextes singuliers, tout en continuant de nourrir les liens mémoriels et «communiels» qui réunissent ces groupes dispersés en une même «famille». Ce défi ne sera certainement pas relevé sans une révolution complète des structures hiérarchiques centralisées et des pratiques administratives uniformisantes du pouvoir clérical dans l’Église romaine.“ (Hervieu-Léger 2019, 440)

21 Die Lehre von Franziskus benennt Kriterien, die für eine Umkehr der Theologie notwendig sind, vgl. exemplarisch Papst Franziskus 2014; 2019; *Veritatis gaudium*.

wachsen ist. Andererseits muss die Ruine, um eine Ruine zu sein, beginnen, sich zu verformen und den Zerfall dessen erkennen lassen, was einst eine Einheit war.<sup>19</sup> Inmitten der Fragilisierung und des Zusammenbruchs der gegenwärtigen kulturellen Architekturen fühlen sich die Mitglieder der Diaspora als „Fremde“, und die Gefahr von Ghettoisierung oder Assimilation wird sehr wahrscheinlich.<sup>20</sup>

Es ist möglich, sich Wege zwischen diesen beiden Risiken vorzustellen, die über Nostalgie oder den Kampf um den Wiederaufbau der verstreuten Bruchstücke hinausdenken, die weiter gehen als in das Innere der Kultur, ohne sich verschlingen zu lassen, die aber auch nicht in ein Katastrophen-narrativ verfallen und die Angst vor dem Verschwinden schüren: weder die Logik der Gegenkultur, noch die Logik der Nachahmung, noch die Logik der kollapsologischen Antizipation, sondern Übungen zur Manifestation der Fruchtbarkeit der Quelle. Deshalb scheint sich zwischen Prägung und Ruine die „überlebensfähige“ Haltung der Theologie in einer „unwirtlichen Konjunktur“ (vgl. Duquoc 2002) nicht zu stellen, auf die Gefahr hin, auf der Klippe von Nostalgie und Verteidigung aufzuschlagen.

Ganz kurz werden wir noch einige andere solcher Übungen nennen. Es ist klar, dass die Fruchtbarkeit des aufgehäuften Materials, der Strom seiner Ressourcen auch unter jenen zirkulieren, die nicht zum Volk Gottes gehören. Dieselben Ströme fließen durch den Boden des diasporischen Lebens, der derselbe Boden ist wie jener der Theologie, so dass ein Anderswo, eine Hinterwelt oder eine allchristliche Welt keine bewohnbaren Orte sind. Das bedeutet, dass die Theologie nach solchen Strömen in den Kulturen Ausschau halten *und aus dem Wasser des Lebens schöpfen muss, das unaufhörlich in dieser Welt fließt*.

Die kulturelle Gegenwart inmitten von Ruinen und in einer Zeit des Zusammenbruchs zu bewohnen, bedeutet auch, auf die Vielfalt der Erzählungen, Diskontinuitäten, Wiederaufnahmen und Verschiebungen zu hören, die im Gange sind, bedeutet auch, die Lebenskraft des Wortes Gottes inmitten der Unsicherheiten und Freuden des Daseins zu vergegenwärtigen und den Schrei der Armen und der Erde zu hören: *als Übung der Verankerung in den Stimmen der Welt und ihren Erzählungen*.<sup>21</sup>

Die christliche Theologie hat nicht die Aufgabe, ein kulturelles Gegenmodell oder ein einziges Modell für alle vorzuschlagen; sie hat nicht die Aufgabe, sich als ein altes Reservoir zu verstehen, aus dem man Werte schöpfen kann, und sie hat auch nicht die Aufgabe, ihre Zeit damit zu verbringen, Übersetzungen der Symbole, aus denen sie besteht, bereitzustellen oder den christlichen Ursprung anderer zu beanspruchen. Wenn wir von der Re-

levanz des Theologischen für die Entscheidungsfindung in der Gegenwart sprechen, so bedeutet dies nicht, dass die Theologie die Wahrheit und die Erlösung liefert oder sie an einen idealen Ort hoch oben erhebt.

Indem wir diese Welt bewohnen, geht es vielmehr darum, *Möglichkeiten in dieser Wirklichkeit zu eröffnen, ihre Versprechungen zu hören*. Unser Glaube ist *memoria futuris* und kann nicht von dem sprechen, was geschehen ist, was unsere Körper berührt und geprägt hat, ohne kreative und transformierende Gesten. Die Erinnerung verhindert nicht das Kommen der Zukunft, sondern erfordert es vielmehr.

Diese *memoria futuris* beschränkt den theologischen Akt nicht auf das Studium der Texte der christlichen Tradition in einer Mischung aus Philologie und Ideengeschichte. Vielmehr ist es der Raum der Verschiebung, eine Form des Kontrapunkts, der Fruchtbarkeit in sich birgt und neue Perspektiven zu eröffnen vermag.<sup>22</sup> In der Unruhe ungewisser Situationen entstehen neue, unerwartete Formen.

Mehr noch, es wird ein Raum des Gebärens sein, ein Treffpunkt für „*Gemeinsames-Aushandeln*“ der elementaren anthropologischen Gegebenheiten: essen, trinken, träumen, begehren, lachen, weinen, Angst haben, sich einsam fühlen, vergeben usw., für das Entdecken ihrer „*poetischen und spirituellen*“ Dimension, um Geschichten zu teilen.

Theologische Übungen sind solche, die gemeinsame Motive der Menschen zum Klingen bringen und Fragen aufwerfen, in denen die eigenen Themen aufgespielt werden: Sünde, Gnade, Erlösung, Heil, Auferstehung, Heiligung oder Gericht. Themen, in denen das Wissen des christlichen Glaubens in seiner verbindenden Humanität durch die Erleuchtung Christi erfahrbar wird. Dass Theolog:innen zum Träumen aufgefordert werden, zum Erwarten des Unerhörten, Undenkbaren, Unerwarteten, ist keine neue Tatsache des Glaubens, den sie bezeugen. Dass sie zudem in die Situation gestellt werden, in Verbindung mit biblischen und zeitgenössischen Stimmen Geschichten erzählen zu müssen, die von Gottes Plan für Männer und Frauen künden, ist nicht unvorstellbar.

<sup>22</sup> Wir formulieren einige Fragen zu den von Pierre Gisel gestellten Traditionen neu, vgl. Gisel 2017.

*Übersetzung aus dem Französischen  
von Priv.-Doz. Dr. Isabelle Jonveaux*

## Literatur

- Bacq, P. / Theobald, Ch. (Hg.) (2004), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles/Montréal/Paris: Lumen Vitae/Novalis/Ed. de l'Atelier.
- Bégout, B. (2022), *L'obsolescence des ruines*, Paris: Inculte.
- Blumenberg, H. (1999), *La légitimité des Temps modernes*, Paris: Gallimard.
- Bordeyne, Ph. (2009), *Théologiens: Pourquoi? Pour qui?*, Paris: Bayard.
- Bousquet, F. et al. (Hg.) (2002), *La responsabilité du théologien. Mélanges en l'honneur de Joseph Doré*, Desclée.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Citton, Y. / Rasmi, J. (2020), *Génération collapsonautes. Naviguer par temps d'effondrements*, Paris: Seuil.
- Duquoc, Ch. (2002), *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris: Bayard.
- Gauchet, M. (2012), *Vers une anthropologie transcendante*, in: ders., *L'anthropologie de Marcel Gauchet*, Paris: Collège des Bernardins, 219–236.
- Gisel, P. (2017), *Quelle pertinence des traditions en rationalité publique?*, in: ders., *Qu'est-ce qu'une tradition. Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris: Hermann, 61–81.
- Habermas, J. (2008), *Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?*, *Le Débat* 152, 5, 4–15.
- Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard.
- Hervieu-Léger, D. (2019), *Un catholicisme diasporique. Réflexions sociologiques sur un propos théologique*, *Recherches de Science Religieuse* 107, 3, 425–440.
- Joas, H. (2020), *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*. Traduit de l'allemand par Jean-Marc Tétaz, Paris: Seuil. [Orig.: *Die Macht des Heiligen*, 2017.]
- Jullien, F. (2018), *Ressources du Christianisme mais sans y entrer par la foi*, Paris: L'Herne.
- Nadeau, J.-G. (Hg.) (2000), *La théologie: Pour quoi? Pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*, Montreal: Fides
- Nancy, J.-L. (2010), *La déconstruction du christianisme. L'adoration*, Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2012), *Hors colloque*, in: Berckman, G. / Cohen-Levinas, D. (Hg.), *Figures du dehors*, Nantes: Ed. Nouvelles Cécile Défaut.
- Papst Franziskus (2014), *Ansprache an die Gemeinschaft der päpstlichen Universität Gregoriana*, Rom. Online: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/april/documents/papa-francesco\\_20140410\\_universita-consortium-gregorianum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html) [23.08.2023].
- Papst Franziskus (2017), *Apostolische Konstitution Veritatis gaudium*, Rom. Online: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_constituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_constituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [23.08.2023].

Papst Franziskus (2019), Ansprache aus Anlass der Konferenz „Theologie nach Veritatis gaudium im Kontext des Mittelmeerraumes“, Rom. Online: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/june/documents/papa-francesco\\_20190621\\_teo-logia-napoli.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teo-logia-napoli.html) [23.08.2023].

Papst Franziskus (2020), Enzyklika Fratelli tutti über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Rom. Online: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) [23.08.2023].

Rahner, K. (2016), L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne, in: ders., L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale. Éd. critique Ch. Theobald et G. Routhier, Paris: Éd. du Cerf (Œuvres 10), 357–394.

Roy, O. (2008), La sainte ignorance. Les temps de la religion sans culture, Paris: Seuil.

Roy, O. (2022), L'applatissage du monde. La crise de la culture et l'empire des normes, Paris: Seuil.

Schnapps, A. (2020), Une histoire universelle des ruines. Des origines aux lumières, Paris: Seuil.

Stiegler, B. (2016), Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?, Paris: Liens qui li-bèrent.

Taylor, Ch. (2011), L'âge séculier, Paris: Seuil.

Theobald, Ch. (2013), La «sécularisation interne» du christianisme: quel apprentissage pour la théologie?, Recherches de Science Religieuse 101, 2, 201–210.

Theobald, Ch. (2019), Faire de la théologie au service d'un christianisme en diaspora. Pour un pragmatisme éclairé, Recherches de Science Religieuse 107, 3, 497–523.

Tihon, Paul (2008), La théologie, ça sert à quoi?, Recherches de Science Religieuse 96, 4, 489–501.

Andreas Telser

# Zwischen *Misfit* und *plant turn*

Theologie in unbekanntem Terrain

ABSTRACT 

Theologie(n) der Zukunft werden in der Gegenwart ‚projektiert‘. Theolog:innen in Wissenschaft, Kirche und breiter Öffentlichkeit werden immer öfter als *Misfits* erlebt bzw. erleben sich selbst so. Der Beitrag erkundet demgemäß die soziale Figur des *Misfit* anhand dreier Frauen, die in sehr unterschiedlichen Bereichen tätig sind und auf je unterschiedliche Weise das kreative Potential und die Narrenfreiheit des *Misfit* betonen. Theologie(n) der Zukunft hängen nicht zuletzt davon ab, wie gut es ihnen – *misfittingly!* – gelingt, das in den Blick zu nehmen, was diversifizierte Mainstreams übersehen und was zugleich so sehr Voraussetzung *allen* menschlichen Lebens ist: die Pflanzen – immerhin 99,7 Prozent der gesamten Biomasse, also ein echtes ‚Wurzelproblem‘ ...

*Between misfit and plant turn. Theology in unknown territory*

*Theology(ies) of the future are ‘projected’ in the present. Theologians are increasingly seen as or see themselves as misfits in academia, the church, and the wider public. This article explores the social figure of the misfit on the example of three women who occupy very different spaces but each embodying the creative potential and the ‘fool’s freedom’ in their unique way. Theology(ies) of the future are not least determined by how well they – misfittingly! – succeed in highlighting what diversified mainstreams overlook and what is yet the basis of all human life: plants. After all, they make up 99.7 per cent of the total biomass, this is where we unearth the genuine ‘root problem’ ...*

| BIOGRAPHY

**Andreas Telser** ist freischaffender öffentlicher Theologe und an unterschiedlichen akademischen wie nichtakademischen Projekten beteiligt. Er ist Mitglied im Forschungszentrum „Religion and Transformation in Contemporary Society“ der Universität Wien.

E-Mail: [atelser\(at\)outlook.de](mailto:atelser(at)outlook.de)

| KEY WORDS

Misfits; neues Weltverhältnis (H. Rosa); Pflanzenblindheit; Biologie und Spiritualität (R. Wall Kimmerer); christlicher Animismus (L. T. White)

*We are called to be the gardeners who will compost and tend to the soil upon which future generations will sow seeds that will one day blossom.*

(J. Bailey, Composting Religion)

Theologie(n) der Zukunft werden von Theolog:innen (vor-)ausgedacht, deren Denken und Weltverhältnis mit einer Vergangenheit verbunden sind, die (ihnen) besser, aber keinesfalls vollständig in der jeweiligen Gegenwart verständlich wird. Theologie(n) der Zukunft thematisieren folglich weniger eine wohl kaum vorhersehbare Zukunft – kann in ihr doch etwas auf die irdische Wirklichkeit *zukommen*, das so noch nicht da war (vgl. die Wirkung eines Virus auf eine globalisierte Welt) –, als sie sich aus theologischer Perspektive die Gewordenheit einer überdeterminierten Gegenwart samt einiger ihrer Engführungen und Chancen zum Thema macht bzw. machen. Epistemische Demut ist dafür ein Gebot der Stunde (vgl. Langner-Pitschmann 2023, bes. 132–133).

## Zur Gewordenheit einer überdeterminierten Gegenwart

Der vorliegende Beitrag greift zwei Aspekte dieser Gewordenheit von Gegenwart heraus und versucht, sie in einer Art Collage in kreative Spannung zueinander zu stellen (vgl. Etgar 2017).<sup>1</sup> Collagen können assoziatives Denken eher auslösen als systematisches; darin liegt Chance und Grenze dieses Beitrags. Ein erster Aspekt untersucht die soziale Erfahrung des *Misfitting* und wie sie im Kontext (post-)säkularer Gesellschaften Theolog:innen betreffen kann, hebt dabei aber besonders auf die kreativen Möglichkeiten des *Misfits* ab. Ein zweiter Aspekt wagt eben solches *Misfitting*, indem im Kontext eines problematisch gewordenen Weltverhältnisses ein *plant turn* unternommen wird, dessen theologische Relevanz bestenfalls angedeutet werden kann. Vielleicht trägt eine vegetativ sensible(re) Theologie dazu bei, dass und wie es Zukunft *für alle* geben kann.

### 1 *Misfit, misfitting*

Die Verwendung des Begriffs *Misfit* ist nicht unproblematisch,<sup>2</sup> zumal er humanwissenschaftlich bis dato kaum Verwendung findet mit Ausnahme von Rosemarie Garland-Thomson im Rahmen der *Disability Studies* (vgl. Garland-Thomson 2011). Daher ist für Garland-Thomson *misfitting* eine verkörperte (*embodied*) Erfahrung.

1 Kurator und Kunsthistoriker Yulval Etgar beschreibt die fundamentalen Prinzipien einer Collage wie folgt: „taking found images out of their original context and reintroducing them into a new one in order to generate new meanings that were previously latent, concealed or non-existent.“ (Etgar 2017, 14) – Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen C. Chase.

2 Das *Oxford English Dictionary* definiert „misfit“: „A person unsuited or ill-suited to his or her environment, work, etc.; spec. one set apart from or rejected by others for his or her conspicuously odd, unusual, or antisocial behaviour and attitudes.“ (<https://www.oed.com> [26.07.2023])

*Michaela Coel – Maja Göpel – Jennifer Bailey*

Im Rahmen der renommierten James MacTaggart Lecture<sup>3</sup> von 2018 beschrieb sich die britisch-ghanaische Poetin, Drehbuchautorin und Schauspielerin Michaela Coel als Misfit. Sie nützte diese Bühne, um *als* Misfit transparent zu machen, dass einiges im Argen liegt im „friedlich schlafende[n] Haus namens Fernsehbranche“ (Coel 2022, 118). Schwierige Jahre ihrer Jugend wurden inmitten von Rassismus und Ausgrenzung lebbar,<sup>4</sup> da sie Teil einer Gruppe von anderen Misfits war: „eine riesige Bande von im kommerziellen Sinne unattraktiven, wunderschönen Außenseiterinnen, die wiederum den Mainstream unattraktiv fanden“ (Coel 2022, 50). Coel verwendet den Begriff „Misfit“ insofern präzise, als sie eine „Wörterbuch-Definition“ dafür geschaffen hat, die stark normativ aufgeladen ist:<sup>5</sup>

*„Der Begriff ‚Misfits‘ hat eine doppelte Bedeutung: Misfits sehen die Welt anders; manche von uns werden zu Misfits, weil sie von der Welt als anders gesehen werden. Großbritanniens Schwarze, asiatische oder rot-haarige Communitys [sic!] zum Beispiel. [...] Der Begriff ‚Misfits‘ kann Generationen, Geschlechter- oder Kulturgrenzen überschreiten, allein durch das Streben nach Transparenz, den Wunsch, die Sichtweise einer anderen Person zu verstehen. Misfits, die sichtbar dazugehören, gehen gelegentlich im Mainstream auf – im Tausch für ein Gefühl der Sicherheit.“* (Coel 2022, 69; Hervorheb. A. T.)

Coels Text stellt ungeschönt die Abgründe ihres ‚Hauses‘, also der Film- und Fernsehbranche, dar und zeigt, welche prekäre Rolle Misfits darin spielen (müssen): „Warum stellen wir Misfits auf Podeste, kündigen sie als [frische satte, A. T.] Erfolge<sup>7</sup> an, während sie auf knarrenden Leitern balancieren, ohne echte Chance auf sozialen Aufstieg?“ (Coel 2022, 105) Die tiefe Ambivalenz des Misfits löst Coel in keine Richtung auf: seine Nicht-Passung und Unangepasstheit sind nicht bloß Schicksal, mit ihnen *kann* auch eine Kreativität einhergehen, die vielen guttut, weil sie transparent macht, was in einem System schief läuft (vgl. Coel 2022, 107). Allerdings sieht sich der Misfit auch mit der verständlichen Versuchung konfrontiert, im Mainstream aufzugehen:

*„Es war einmal eine Zeit, da war ich eine Außenseiterin, eine Misfit. Wie glücklich kann ich mich schätzen, akzeptiert zu werden und mich hier sicher zu fühlen. Das darf ich nicht aufs Spiel setzen.“* (Coel 2022, 118)

<sup>3</sup> „The James MacTaggart Memorial Lecture is the Edinburgh International Television Festival’s keynote address and has formed the centrepiece of the festival since 1976.“ (<https://www.thetvfestival.com/festival-history/> [26.07.2023])

<sup>4</sup> Coels Erfahrungen sind ähnlich gelagert und beschrieben wie jene der eine Generation früher geborenen britisch-nigerianischen Schriftstellerin Bernardine Evaristo (vgl. Evaristo 2022). Eine interessante Verbindung zwischen beiden Künstlerinnen besteht im Umstand, dass sie deren christlich-katholische Prägung trotz ihrer Ambivalenz letztlich angeregt hat, dichterisch tätig zu werden (vgl. Evaristo 2022, 154; Coel 2022, 54).

<sup>5</sup> Coel wörtlich: „Ich bezeichne jede Anfechtung meiner Definition als Fake News.“ (Coel 2022, 70)

<sup>6</sup> Im englischen Original „communities“; die deutsche Übersetzung besorgte Dominique Haensell.

<sup>7</sup> Die Übersetzung von Haensell erscheint mir weniger passend, wenn sie „newly rich successes“ als „neureiche Erfolge“ wiedergibt.

Auch die bekannte deutsche Transformationsforscherin Maja Göpel bedient sich des Begriffs „Misfit“ und wendet ihn auf sich und andere Nachhaltigkeitsforscher:innen an. Für Göpel kennzeichnet den Misfit eine gewisse Randständigkeit im wissenschaftlichen Mainstream, die zugleich mit der Neugier und Kreativität des Misfit zu tun hat:

„Ich habe immer versucht, Antworten zu finden auf die Fragen, die mich am meisten beschäftigen. So bin ich in die unterschiedlichen Disziplinen gelangt und [habe] immer gerne transdisziplinär gearbeitet.“ (Göpel 2022; Hervorheb. A. T.)

### Zeiten, in denen vieles nicht mehr passt oder in Passung gebracht werden kann, sind Zeiten für Misfits.

Erst wenn es mit Blick auf die notwendigen großen Transformationsprozesse (vgl. Dörre et al. 2019) gelingt, allzu enge Disziplinengrenzen zu überschreiten, wird es möglich sein, aus „tief verankerte[n] strukturelle[n] Blockaden wie etablierte[n] Denkmuster[n], Routinen, soziale[n] Praktiken oder Institutionen [...] auszubrechen, um Dinge neu anzugehen“ (Göpel 2022; Hervorheb. A. T.). Göpels Verwendung des Begriffs „Misfit“ bleibt (im Vergleich zu Coel) unterkomplex, doch geht es in beiden Fällen um das Verhältnis von Misfit zu Mainstream und wie wichtig und zugleich prekär die Rolle von Misfits für die Transformation (Göpel) bzw. Reparatur (Coel) dysfunktionaler Systeme ist.<sup>8</sup>

In einem Kapitel überschrieben mit „Composting[!] Religion“ schreibt die öffentliche Theologin Jennifer Bailey<sup>9</sup> einen Brief an die „spiritual leaders on the edge“ (Bailey 2021, 43; Hervorheb. A. T.). Diese Adressat:innen spricht die Autorin wenige Seiten später auch als „fellow spiritual misfits“ an (Bailey 2021, 48; Hervorheb. A. T.). Sie tut dies nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass ihre eigene Generation (in den USA als *Millennials* bzw. *Generation Y* bezeichnet) in einer Zeit erwachsen wurde, in der einst verlässliche gesellschaftliche und politische Systeme sowie vertrauenswürdige Institutionen ins Wanken geraten oder völlig zusammengebrochen sind. Gerade Zeiten, in denen vieles nicht mehr passt (*to fit*) oder in Passung gebracht werden kann, sind Zeiten für Misfits:

„The good news is that this time is made for misfits. When you are at the center of a circle, it is impossible to see what is at the perimeter – if you are even aware that there is a perimeter.“ (Bailey 2021, 49; Hervorheb. im Orig.)

<sup>8</sup> Der sachkundigen wie kritischen Lektüre eines Gutachters/ einer Gutachterin verdanke ich den Hinweis, dass bei der Verwendung des Begriffs „Misfit“ die stets auszumachende Spannung zwischen Person und Position (bzw. Rolle) nicht explizit thematisch wird. Wie *misfitting* Personen mit ihrer *misfitting* Position umzugehen lernen und dass dies prekär ist und bleibt, schildert Coel ausführlich. Göpel nimmt ihre Position in der Wissenschaft als Misfit wahr, insofern ihr Drängen auf längst fällige Transformationen sie in eine Situation bringt, die ebenfalls als prekär bezeichnet werden kann bei allen offensichtlichen Unterschieden zwischen den Personen und ihren Biographien.

<sup>9</sup> Zur Person: <https://www.reverendjen.com/aboutjen> [26.07.2023]. Den Hinweis auf Bailey verdanke ich Annette Langner-Pitschmann.

„[Es tut weh], ein Misfit zu sein.“ (Coel 2022, 86; Hervorheb. A. T.) Doch das ist nur eine, die schmerzliche Seite dieser Erfahrung. Was Coel in der MacTaggart Lecture zur Sprache gebracht hat, findet sich theoretisch gefasst bei Rosemarie Garland-Thomson:

„[M]isfitting [...] can also foster intense awareness of social injustice and the formation of a community of misfits that can collaborate to achieve a more liberatory politics and praxis.“ (Garland-Thomson 2011, 597)

Die „community of misfits“, die zusammenwirkt, um Veränderungen auf den Weg zu bringen, klingt auch bei Baileys Anrede der „fellow spiritual misfits“ an. „Um Dinge neu angehen“ zu können (Göpel), ist es die Erfahrung von *misfitting*, die „innovative perspectives and skills in adapting to changing and challenging environments“ (Garland-Thomson 2011, 604) hervorzubringen vermag.

### Die Erfahrung von *misfitting* ist universalisierbar.

Für Garland-Thomson ist die Erfahrung von *misfitting* nicht auf Disabilities zu beschränken, sondern universalisierbar, da sie uns allen die Fragilität jedes stets kontingenten ‚Passens‘ vor Augen führt: „Any of us can fit here today and misfit there tomorrow.“ (Garland-Thomson 2011, 597) Identitäten, so Garland-Thomson, sind gekennzeichnet durch einen sich je neu konstellierenden Mix aus Passung und Misfit. Finden wir uns in der Lage des *misfitting*, so dominiert der Wunsch nach Passung, der seinerseits Einfallsreichtum und Kreativität befeuern kann: „[T]his is the productive power of misfitting.“ (Garland-Thomson 2011, 604)

Die grundsätzliche Universalisierbarkeit von Erfahrungen des *misfitting* darf nicht verdecken, dass zentrale Kennzeichen der Moderne – Machbarkeit, Kontrollierbarkeit, Standardisierung, besonders im medizinischen Bereich – die hierarchische Dualcodierung von Normalität vs. Abweichung bzw. Anomalität noch verschärft haben (vgl. Garland-Thomson 2011, 598; Lit.!), welche wiederum ganz wesentlich Verkörperung im Sinne von „embodied realities“ betrifft und damit bei bestimmten Personengruppen ungleich häufiger und massiver auftritt.<sup>10</sup>

Wenn ich den Begriff „Misfit“ in weiterer Folge verwende, so tue ich das einerseits im Wissen um seine grundsätzlich universale Erfahrbarkeit und andererseits eingedenk dessen, dass ich bei der Anwendung des Begriffs eine Gruppe im Blick habe, die zwar (bisweilen und in bestimmten Kontex-

<sup>10</sup> Dass Michaela Coel und Jennifer Bailey den Begriff des Misfit so prominent verwenden, ist nicht von ungefähr.

ten) „von der Welt als anders gesehen“ wird (Coel 2022, 69), bei der dies aber lediglich benigne Folgen zeitigt. Mein Hauptaugenmerk liegt jedoch auf der kreativen und produktiven Kraft, der mit *misfitting* einhergehen kann.

## 2 *Misfitting* Theolog:innen

Theologie wird von konkreten Personen getrieben. Sie tun dies nie nur in universitären und kirchlichen Settings, sondern immer auch dort, wo sie noch gefragt sind bzw. wo Fragen im Raum stehen, die theologische Implikationen haben (können). Allerdings waren und sind die vielschichtigen gesellschaftlichen Veränderungen in zentraleuropäischen Ländern so massiv, dass die *explizite* Nachfrage nach Theologie und Theolog:innen sich noch viel deutlicher reduzieren wird. Es ist gut möglich, dass die Öffentlichkeiten der Theologie, klassisch als Universität, Kirche und Gesellschaft bestimmt (vgl. Tracy 1991, 3–31), sich in Richtung Letzterer verschieben werden, freilich nicht ohne ihre *Form* verändern zu müssen. David Tracy meint damit Ressourcen, die „beyond the *usual* limits of reason“ (Tracy 2020, 281; Hervorheb. im Orig.; vgl. auch Tracy 2020, 281–286) liegen und mit Kontemplation, Mystik und Prophetie zu tun haben, alle drei selbst lange Zeit *Misfits* für die meisten Theologien des 20. Jahrhundert.

### Theolog:innen sind prädisponiert für *misfitting*.

Wenn es zutrifft, was Garland-Thomson schreibt, dass jede und jeder von uns an der einen Stelle passt und an einer anderen *misfitting* ist, so werden sich Theolog:innen noch öfter als bisher auf solch ein *misfitting* einstellen müssen. Theologische Fakultäten und kirchliche Settings ‚produzieren‘ zwar auch *Misfits*, aber generell passen Theolog:innen in ihre jeweiligen Häuser (in Analogie zur Fernsehbranche, die Coel als ihr ‚Haus‘ bezeichnet hat). Außerhalb dieser Öffentlichkeiten schwinden zunehmend Verständnis und Wahrnehmung für das, was Theolog:innen passen lässt. Um Coels doppelte Bedeutung von *Misfits* hier auf Theolog:innen anzuwenden: „*Misfits* sehen die Welt anders; manche von [ihnen] werden zu *Misfits*, weil sie von der Welt anders gesehen werden.“ (Coel 2022, 69; Hervorheb. A. T.) Diese veränderte Wahrnehmung (von Theolog:innen) ist immer kontextabhängig: „When the *spatial and temporal context shifts*, so does the fit, and with it meanings and consequences.“ (Garland-Thomson 2011, 593; Her-

vorheb. A. T.) Gelingt es Misfits in ihrer temporären und kontextbedingten Nicht-Passung, sich der „productive power“ des *misfitting* zu bedienen, dann findet der Mainstream ein (verhaltenes) Interesse an ihnen und dem, was sie zu sagen haben.

Nun sind Theolog:innen allein durch das, was ihre *embodied* Reflexion bestimmt, wovon ihr Denken, Sprechen und Tun handelt, prädisponiert für *misfitting*, sie *vermitteln eine Vermittlung* und geraten dadurch, wie Harald Wagner es treffend (vornehmlich für die Fundamentaltheolog:innen) formuliert hat, an die „Schwelle“ (Wagner 1996, 43) eines Hauses. Ebenda sind Theolog:innen weder ganz drin noch ganz draußen und auf diese Weise in einer prekären Situation, wie auch die Misfits. Doch an eben dieser Stelle, wie die Forschungen der *Ritual Studies* belegen (vgl. Bell 2009), ereignen sich schmerzliche, ambivalente und kreative Veränderungen. Dort nehmen sie ihren Ausgang im doppelten Sinn des Wortes: Sie beginnen und treten hinaus (oder hinein) in ein *Anderes*, das sich in seiner Bedeutung jedoch erst entfalten wird (müssen).

### Welche ‚Figur‘ machen Theolog:innen in der ihnen eigenen Schwellenposition?

Für Theolog:innen, die mit der Schwellenposition und auf diese Weise mit dem *misfitting* vertraut sind, ja sein müssen, kommt es darauf an, welche ‚Figur‘ sie an den Schwellen machen. Gelingt es ihnen, in der Marginalisierung, die jeder Schwelle eigen ist, eine kreative Freiheit, gar eine Narrenfreiheit zu entfalten?<sup>11</sup> Für Coel zeichnen sich Misfits durch den Wunsch aus, „die Sichtweise einer anderen Person zu verstehen“ (Coel 2022, 69), sich also frei und *interessiert* ‚hinauszulehnen‘ in Richtung auf Andere und Anderes. Wie an Coels Ausführungen deutlich wird, verfügen Misfits nicht über *potestas* – es wird ihnen bisweilen übel mitgespielt! –, doch kann ihnen mit der Zeit eine gewisse *auctoritas* zuerkannt werden; Coels Einladung, die MacTaggart Lecture zu halten, stellt dies eindrücklich unter Beweis. *Auctoritas* und „productive power“ gilt es für alle einzusetzen:

„As misfits who were pushed to the edges and in-between-places, we are able to see what is on the horizon and collectively discern what is needed to meet the challenges ahead.“ (Bailey 2021, 49; Hervorheb. A. T.)

<sup>11</sup> Explizit gemacht (für die gesamte Theologie) vom baptistischen Theologen Jan Martijn Abrahamse in seinem Beitrag „The Clown of the Sciences. Theology at the Secular University“, vgl. Abrahamse 2019, 12.

### 3 Notwendige Transformation unseres Weltverhältnisses

Sowohl Maja Göpel als auch Jennifer Bailey verwenden den Begriff „Misfit“ im Kontext von Transformationen, die bis an die Wurzeln unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses reichen. Es braucht, wie Göpel in einem Gespräch mit Eva von Redecker meint, „eine *radikal andere Idee* oder *Vision* davon, wohin wir wollen, und dann *ganz viele Schritte* auf dem Weg dahin“, also eine Art „radikale[n] Inkrementalismus“ (Göpel/Redecker 2022, 39; Hervorheb. A. T.) Ähnlich gelagert sind die publizierten Ergebnisse der DFG-Forscher:innengruppe zu *Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung. Zur (De-)Stabilisierung moderner Wachstumsgesellschaften*,<sup>12</sup> jedoch ohne Verwendung des Begriffs „Misfit“. Nach fast zehn Jahren interdisziplinärer Arbeit steht nicht der Umfang der dringend notwendigen gesellschaftlichen Transformationen in Frage (vgl. Dörre et al. 2019), sondern wodurch diese Transformationen zu erreichen sind und wie *grundlegend* sie ansetzen müssen.

Für Hartmut Rosa, ein Mitglied dieser DFG-Forscher:innengruppe, stellt ein bestimmtes modernes Weltverhältnis das *Wurzelproblem* dar: Dieses lässt sich im Anschluss an das, was Charles Taylor bereits vor mehr als dreißig Jahren die „spirituelle Unabhängigkeitserklärung“ (Taylor 1988, 268 bzw. 275) der Moderne genannt hatte, nicht anders als ein „*Aggressionsverhältnis*“ (Rosa 2019, 41) bezeichnen. Aggressiv ist dieses Verhältnis nicht nur gegenüber der Welt und allem, was wir in ihr vorfinden, auch zu uns selbst unterhalten wir so ein Verhältnis (vgl. Burnout). Die Autonomiebestrebungen des Menschen, die so zentral für Aufklärung und Moderne waren, zeitigen nun Folgen, die selbst durch eine „reflexive Modernisierung“ (Beck et al. 2003) nicht wirklich abgefedert werden konnten. Rosa ist sich bewusst, dass, wer solcherart kritisch zu Moderne und Autonomie Stellung bezieht, sich schnell mit dem Vorwurf eines Kulturkonservatismus konfrontiert sieht (vgl. Rosa 2019, 45). Diesen Vorwurf unterläuft Rosa mit dem Vorschlag eines Weltverhältnisses, das er als „mediopassiv“ bzw. „medioaktiv“ bezeichnet (vgl. Rosa 2019, 46; auch Rosa 2016 und 2018). Eine mediopassives / medioaktives Weltverhältnis begreift

*„jene gegebenen, begegnenden oder gegenüberstehenden Entitäten weder als blind zu akzeptierende Größen oder Vorgaben noch als einfach autonom und souverän zu gestalten [...], sondern [es geht] von einer jeweils wechselseitig konstitutiven Beziehung [aus].“* (Rosa 2019, 45; Hervorheb. im Orig.)

<sup>12</sup> Vgl. [https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/189197227?context=projekt&task=showDetail&id=189197227&\[01.08.2023\]](https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/189197227?context=projekt&task=showDetail&id=189197227&[01.08.2023]).

Die scheinbar eindeutige Dichotomie von Täter und Opfer, von aktiv und passiv weicht bei so einem Weltverhältnis dem *Ereignen*, das sich „gleichsam als *Antwortgeschehen*“ (Rosa 2019, 45; Hervorheb. A. T.) zwischen zwei oder mehreren Seiten vollzieht.

### Responsivität ist entscheidend für ein neu zu gestaltendes Weltverhältnis.

Ein resonantes und mediopassives Weltverhältnis steht zu Dominanz, Kontrolle und (einem verkürzten Verständnis von) Autonomie quer, ohne jedoch die weiterhin bestehenden und unverzichtbaren „Selbstwirksamkeitserwartungen einfach zu opfern“ (Rosa 2019, 47) – es ist eben auch *medioaktiv*. Entscheidend für dieses neu zu gestaltende Weltverhältnis ist eine Art von *Responsivität*, die weder optional noch auf die menschliche Spezies allein beschränkt sein darf:

*„Wo immer wir einem ‚sprechenden‘ Anderen begegnen, das uns ‚etwas zu sagen hat‘ und gerade darin unverfügbar bleibt, werden wir ihm mit einer Haltung der Achtung und Schonung, vielleicht sogar der Ehrfurcht begegnen, weil dieses Andere zu einer Quelle starker Wertungen wird. Wer in Resonanz mit der Natur tritt, wird eine seltene Blume nicht für ein Selfie zertrampeln.“* (Rosa 2019, 48)

#### 4 Und die Theologie?

Nehmen Theolog:innen ihre Aufgabe „als denkende Verantwortung des christlichen Glaubens“ (Dalferth 2001, 293) wahr, so geschieht ihr (Nach-)Denken im Rahmen eines jeweils für selbstverständlich genommenen, also nicht permanent problematisierten Weltverhältnisses, auch wenn dieses als grundsätzlich revisionsoffen verstanden wird. Für römisch-katholische Theolog:innen kommt in dieser Sache ein nicht unwesentlicher Faktor hinzu, denn eine kritisch-produktive Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne erfolgte bekanntermaßen sehr spät (vgl. u. a. Kreuzer 2006). Dieser überfällige Auftritt auf der Bühne der Moderne zeitigt bei manchen römisch-katholischen Theologien den Effekt, die zu lange kleingehaltene Frage menschlicher Autonomie und Freiheit als Bastion gegen ‚Versuchungen‘ vor- oder postmodernen Denkens in Stellung zu bringen; dies *kann*

auf Kosten einer Beteiligung an der wichtigen und drängend gewordenen Kritik am Anthropozentrismus gehen (vgl. Langenfeld 2023, 87). Folglich ist zu erwarten, dass in puncto eines veränderten Weltverhältnisses und dessen Rückkoppelungseffekten auf die theologische Anthropologie Szenarien des *misfitting* auftreten werden.

Ein neu zu findendes Weltverhältnis, das als resonantes und mediopassives zu denken (und zu leben) wäre, ließe uns, so Rosa, eine seltene Blume nicht zertrampeln. Allerdings wirkt die Rede von seltenen Blumen eigenartig (naiv?), angesichts eines zu korrigierenden, ja, zu reparierenden Weltverhältnisses im Kontext „Großer Transformationen“. Ist es nicht so, dass für einen Großteil der Theolog:innen Pflanzen nichts anderes als „kosmisches Ornament, unwesentlicher Farbtupfer am Rande unseres kognitiven Feldes“ (Coccia 2018, 10) und damit theologisch irrelevant sind? Oder gilt es, sich dem zuzuwenden (im Sinne eines Turns), das so sehr Grundlage menschlichen *Lebenkönnens* auf diesem Planeten ist, dass wir es nicht sehen können, quasi mit „plant blindness“ (Calvo/Lawrence 2022, 25) geschlagen sind, und dem wir wohl kaum die Rolle eines „sprechenden“ Anderen“ (Rosa 2019, 48) zugestehen (wollen) würden?

## 5 *Plant turn*

*„Ja, du bist heilig, großer Gott, und alle deine Werke verkünden dein Lob. Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben und Gnade.“* (Hervorheb. A. T.)

Dieser Text ist römisch-katholischen Gottesdienstbesucher:innen aus dem sogenannten „Postsanctus“ in der Überleitung zur Wandelungsepiklese bestens bekannt. Das zu wandelnde Brot, gefertigt aus *Weizen* und Wasser, sowie der Wein, fermentiert aus *Weintrauben*, sind Teil der ganzen Schöpfung, die „Gottes Lob verkündet“ – als ganze ist sie erfüllt „mit Leben und Gnade“. Hier sind sie, die Pflanzen, so nah – so nah am sakramentalen Geschehen und doch so übersehen, so reduziert auf ihr In-Dienst-genommen-Sein für ‚Höheres‘, dass sie förmlich verschwinden, obwohl sie bleibend als *Gottes Werke* sein Lob verkünden!

Die uns Menschen eigene „plant blindness“ kommt, so Paco Calvo und Natalie Lawrence, nicht von ungefähr. Sie hängt mit der Verarbeitungskapazität unseres Gehirns bei visuellen Reizen zusammen. Da Menschen

vor rasch sich bewegenden (Raub-)Tieren auf der Hut sein mussten bzw. auf diese Jagd gemacht haben, um das eigene Überleben zu sichern, muss unser Gehirn dafür sehr viel Energie verwenden, was die Wahrnehmung von anderem, eben auch von Pflanzen, einschränkt:

„Plants are not only thought of as less interesting, they are fundamentally given less processing power in our visual system, becoming a mass of crowded, static background greenery.“ (Calvo/Lawrence 2022, 27; Hervorheb. im Orig.)

Damit ist dem Antropozentrismus ein (evolutionsgeschichtlich bedingter) ‚Zoo-Zentrismus‘ vorgelagert (vgl. Calvo/Lawrence 2022, 28). Demgegenüber wiegt der Umstand schwer (!), dass „99,7 Prozent der irdischen Biomasse, also der gesamten Masse aller Lebewesen“ (Mancuso/Viola 2015, 84) auf Pflanzen entfallen. Tierische Lebewesen, Menschen miteingerechnet, machen zwischen 0,3 und 0,4 Prozent aus (vgl. Bar-On et al. 2018).<sup>13</sup> Es spricht somit einiges dafür, so Michael Marder, den in den *Environmental Humanities* schon seit einiger Zeit angestoßenen „plant turn“ (Weller 2022, 29) kritisch weiterzuführen, auch wenn damit ein interdisziplinäres Überdenken der ontologischen Ausnahmestellung des Menschen nicht unterbleiben können wird (vgl. Rose et al. 2012, 2). Turns können, gerade wenn sie wie in den vergangenen Jahren immer schneller aufeinander folgen, schwindlig machen. Nichtsdestotrotz können sie immer auch ein Umdenken bewirken, das am Anfang eines neu zu etablierenden Weltverhältnisses steht, eines Verhältnisses, in dem Menschen trotz ihrer Blickfixierung auf schnelle Bewegung Pflanzen in den Blick nehmen.

### Ein Überdenken der ontologischen Ausnahmestellung des Menschen wird nicht unterbleiben können.

Allerdings steht einer solchen Veränderung des Weltverhältnisses auch die ‚nachhaltige‘ Wirkungsgeschichte der *scala naturae* entgegen. Mit ihr wurde eine Ordnung der Natur dargestellt, die

„von den niedersten, gerade noch dem Nichtsein entgangenen Dingen in hierarchischer Abfolge durch alle denkbaren Stufen hindurch zum ens perfectissimum reichten“ (Lovejoy 1993, 78).

Sind uns Menschen zwar jüngst die Tiere nähergekommen (vgl. Gabriel 2022), so gilt dies nicht für die Pflanzen. Sie bleiben uns trotz mancher

<sup>13</sup> Übersichtlich präsentiert bei <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1284084/umfrage/verteilung-der-weltweiten-biomasse-nach-organismengruppen/> [01.08.2023].

Bewunderung für ihre Schönheit fremd und als *terra incognita* für unser menschliches Selbstverständnis irrelevant.

Zugleich sind unterschiedliche Wissenschaften – (Umwelt-)Biologie, Evolutionsökologie, Forstwissenschaften, die weniger bekannten Nematologie (Fadenwürmerkunde) und Entomologie (Insektenkunde) – damit beschäftigt, diese historisch und besonders kulturell kontingente Marginalisierung der Pflanzen zu überwinden. Deren Forschungen, die eine Resonanz auch in der Philosophie gefunden haben (vgl. u. a. Marder 2013; Coccia 2018; Kallhoff 2020; Calvo/Lawrence 2022), belegen, dass die klassischen Zuschreibungen, denen zufolge Pflanzen im Wesentlichen unbeweglich und ‚stumm‘ sind sowie ‚mechanistisch‘ (vgl. Weller 2022, 29) funktionieren, nicht zutreffen. So führen etwa die Arbeiten des Entomologen Richard Karban, der Evolutionsökologin Monica Gagliano, des Ökologen Ariel Novoplansky (vgl. Novoplansky 2019) und der Forstwissenschaftlerin Suzanne Simard (vgl. Gorzelak et al. 2015) eindrucksvoll vor Augen, dass Pflanzen extrem feinfühlig auf ihre Umwelt reagieren, sich rasch auf Veränderungen in ihrer Umwelt einstellen können, dass sie Informationen über diese Veränderungen (vor allem über die Wurzeln) an Nachbarpflanzen weitergeben, dass sie diese Informationen auch speichern (‚erinnern‘) können und dass sie sich in Analogie zum bekannten Pawlow-Experiment als ‚lernfähig‘ erwiesen haben.<sup>14</sup>

Nicht nur Naturwissenschaftler:innen sprechen daher explizit von der *Intelligenz der Pflanzen* (Mancuso/Viola 2015), dem *Mind of Plants* (Ryan et al. 2021) oder *Plant Intelligence* (Calvo/Lawrence 2022). Alternativ wird der Begriff des „Computing“ verwendet, um die pflanzenspezifisch-situationsangepasste Form der Verarbeitung und Speicherung von Informationen zu bezeichnen. Stefano Mancuso sieht angesichts des Umstands, dass – wie oben bereits erwähnt – maximal 0,4 Prozent der gesamten Biomasse tierische Organismen sind, keine Alternative zu einer erweiterten Definition von Intelligenz als der „Fähigkeit zur Problemlösung“ (Mancuso/Viola 2015, 86), zumal sich Pflanzen als unglaublich adaptiv und kooperativ erweisen. Tierische Organismen sind ihrerseits auf vielfache Weise auf Pflanzen angewiesen, um leben zu können.

*„Intelligenz gehört untrennbar zum Leben. Selbst der niederste Einzeller muss darüber verfügen, weil auch er in seinem Daseinskampf fortlaufend vor Problemen steht, die er lösen muss – und die den unseren im Übrigen nicht unähnlich sind. Seien wir doch ehrlich: Hängen nicht auch unsere drängendsten Probleme letztendlich mit Nahrung, Wasser, Unterkunft,*

<sup>14</sup> Dies lässt sich in komprimierter Form nachhören im BBC Radio 4: „Is Eating Plants Wrong?“, abrufbar unter: [https://www.bbc.co.uk/sounds/play/bob1r1d4.\[01.08.2023\]](https://www.bbc.co.uk/sounds/play/bob1r1d4.[01.08.2023]).

*Gesellschaft, Verteidigung und Fortpflanzung zusammen? Kein Lebewesen ist ohne Intelligenz denkbar.*“ (Mancuso/Viola 2015, 89)

Allerdings vermögen all diese erstaunlichen – und neuen – Erkenntnisse es nicht, dass wir als Menschen den uns ‚angestammten‘, (fast) vordersten Platz in der „große[n] Kette der Wesen“ (Lovejoy 1993) und das Weltverhältnis, das sich daraus entwickelt hat, ernsthaft in Frage stellen. Dafür sitzen wir zu fest in einem Selbstverständnis-Sattel und blicken von dort gemäß der *scala naturae* auf Pflanzen *hinunter*. Es ist wohl notwendig, wie Michael Marder es formuliert, „to produce an *estrangement effect* within ourselves by acknowledging the repressed elements of vegetality in us“ (Weller 2022, 30; Hervorheb. A. T.). Vielleicht findet sich Pflanzliches im bzw. am Menschen?

## Findet sich Pflanzliches im oder am Menschen?

Am pflanzenförmigsten Organ des Menschen, der Haut, lässt sich dies erläutern: Die Poren der Haut ermöglichen uns eine zusätzliche Atmung; die Haut ist lichtsensibel und über sie nehmen wir permanent Temperatur- wie Feuchtigkeitsveränderungen wahr. Die Haut lässt uns Erschütterungen spüren (hören), und trockene, abgestorbene Haut fällt meist, ohne dass wir es zur Kenntnis nehmen, wie Blätter von uns ab (vgl. Weller 2022, 30). Damit sind uns Pflanzen deutlich näher, als wir bereit sind, dies zur bewussten Kenntnis zu nehmen. Eigentlich sind sie uns stets *ganz* nahe, wenn wir sie uns einverleiben, um zu überleben, und uns dabei eingestehen müssen, dass sie als Lebewesen nicht nur sehr lange vor uns da waren (vgl. Mancuso 2021, 7),<sup>15</sup> sondern dass sie *in Stille* beständig dafür sorgen, die Lebensbedingungen, auf die wir angewiesen sind, sicherzustellen. Denn es ist die permanente Transformation von Sonnenlicht in Glucose und Sauerstoff (Photosynthese), die jene Atmosphäre schafft, in der sich tierisches wie menschliches Leben erst entwickeln konnte.

Pflanzen tun dies *verlässlich* und *widerständig*. Sie tun es auch und obwohl wir in unserem gegenwärtigen Weltverhältnis *kein* Verhältnis zu ihnen unterhalten. Nur wer kein Verhältnis zu Pflanzen hat, bedenkt sie nicht oder ge- bzw. verbraucht sie achtlos: „Das Verb *to waste* bedeutet, ‚etwas Wertvolles nutzlos machen‘, ‚es verschlechtern, vergeuden oder vernichten‘.“ (Kimmerer 2022, 378) Michael Marder hat daher seinem *Plant Thinking* (2013) eine *Dump Philosophy* (2020) folgen lassen; darin geht er von der Hypothese aus, dass sich unser Planet in einem fortgeschrittenen Stadium

<sup>15</sup> „Entgegen seinem Gebaren ist der Mensch keineswegs der Beherrscher der Erde, sondern nur einer ihrer Mieter – noch dazu ein ausgesprochen unangenehmer und lästiger. Seit seinem Auftreten vor etwa 300.000 Jahren – nichts im Vergleich zur Geschichte des Lebens insgesamt, das seit 3,8 Milliarden Jahren existiert – ist es dem Menschen gelungen, die Bedingungen auf dem Planeten so drastisch zu verändern, dass sein eigenes Überleben gefährdet ist.“ (Mancuso 2021, 7)

„of being converted into a dump for industrial output and its by-products, not to mention for consumerism and its excesses“ (Marder 2020, Pos. 84; vgl. auch Kimmerer 2022, 358–395) befindet. Unser Nicht-Verhältnis zu Pflanzen bleibt uns allerdings nicht äußerlich, denn über sie *empfangen wir, was wir sind* – freilich im Mikroformat (vgl. Trawöger 2022). „Facing the dump is also facing ourselves – in and as it.“ (Levine 2022, 66; Hervorheb. A. T.) Der vermüllende Mensch wird als vernunftbegabtes Wesen in seiner Bedeutung und Verantwortung keinesfalls geschmälert, wenn sich sein Blick in dieser Situation auf die Pflanzen richtet. Denn sie sind noch lange nicht erschöpfend erforscht; gerade dank unserer Verstandes- und Vernunftbegabung können wir von ihrer Kooperations- und Synergiefähigkeit mit ihrer Mitwelt *als Menschen lernen*: „When I started working on them, I quickly realized that this work is only worthwhile if I work *with* them.“ (Weller 2022, 34; Hervorheb. im Orig.). Marders bekenntnishafte Aussage lässt eine Weltverhältnisänderung anklingen. Und selbst der Zerfall von Pflanzen sowie das ‚heillose‘ Ineinander von Müll, Pflanzen, Pilzen, Würmern und vielem mehr gebiert in der *Metamorphose* eine Hoffnung, die unserer häufigen Lähmung durch Verzweiflung angesichts des *dump*, in dem wir leben, die Kraft der Erde entgegenhält (vgl. Kimmerer 2022, 380).

### Selbst der Zerfall von Pflanzen gebiert in der Metamorphose eine Hoffnung.

Pflanzen lassen sich philosophisch auch noch anders in den Fokus nehmen, wie dies etwa Emanuele Coccias Reflexion der *Hybridität* der pflanzlichen Wurzel vor Augen führt. Sie bewohnt „als einziger aller lebenden Organismen gleichzeitig zwei Milieus, die sich in Textur, Struktur, Organisation und Population radikal unterscheiden: Erde und Luft, Boden und Himmel“ (Coccia 2018, 69). Coccia entwickelt über die *Wurzeln der Welt* eine Kosmologie.<sup>16</sup> Er macht deutlich, dass es die Pflanzen sind, die der Sonne eine Heimstatt auf der Erde geben, denn „[s]ie verwandeln den Atem der Sonne – ihre Energie, ihr Licht, ihre Strahlen – in die konkreten Körper, die die Erde bewohnen“ (Coccia 2018, 75–76). Pflanzen verkörpern damit den Heliozentrismus *schlechthin*, denn über Blätter und Wurzeln dringt das lebensermöglichende Licht der Sonne tief in die Erde ein und belebt sie. Überraschenderweise sieht Coccia unser gegenwärtiges Denken, vor allem im Anschluss an Nietzsches Rede vom Tod Gottes, in einem nicht-naturwissenschaftlichen *Geozentrismus* gefangen: „Die Erde ist der ultimative Ort [geworden], an dem alles sich befinden muss.“ (Coccia 2018, 78) Im

<sup>16</sup> Der ursprünglich französische Titel *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange* (2016) verrät das Anliegen deutlicher als *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen* (2018) in der deutschen Übersetzung.

Kontext dieser geozentrischen Erdfixierung wurde die Wurzel zur Metapher für Grund und Begründung in Philosophie und Theologie. Unser irdisches, immanenzfixiertes Denken blendet buchstäblich das aus, was uns nicht nur blendet, sondern was jegliches Leben überhaupt erst ermöglicht, nämlich die *Sonne*.

„Es gibt keine Erde, die nicht intrinsisch mit der Sonne verbunden wäre, es gibt keine Sonne, die nicht die oberflächliche und unterirdische Belebung der Erde möglich machte.“ (Coccia 2018, 79)

„Alles, was passiert, ist ein himmlisches Ereignis, alles, was geschieht, [...] ein göttliches Faktum.“ (Coccia 2018, 81–82)<sup>17</sup>

Es ist auffallend, dass bei fast allen der genannten Naturwissenschaftler:innen wie auch bei den Philosophen Marder, Coccia und Calvo in der Faszination für Pflanzen ein spiritueller Grundton zu hören ist. Am ausdrücklichsten geschieht dies bei der Pflanzenökologin und Bürgerin der *Potawatomi Nation*<sup>18</sup> in Oklahoma, Robin Wall Kimmerer. Die Verbindung von Herkunft und akademischer Ausbildung ermöglichen es Kimmerer, naturwissenschaftlich-biologisches Wissen mit der in Sprache und Kultur der Potawatomi eingelagerten Weisheit zu verknüpfen.

## Ein verändertes Weltverhältnis hängt auch mit Sprache zusammen.

Für die Beschreibung eines veränderten Weltverhältnisses ist Rosa auf andere Sprachen ausgewichen, in denen es ein „Mediopassiv“ gibt. Auch für Kimmerer hängt ein verändertes Weltverhältnis mit Sprache zusammen. Im mühevollen eigenen Erlernen der Sprache der Potawatomi wurde ihr klar, dass nicht nur die Wörter, sondern mehr noch die Grammatik einer Sprache darüber bestimmt, was wir wie in bzw. mit ihr sagen können oder auch nicht. Im Falle der englischen Sprache erlaubt die Grammatik es nicht, eine *Vielfalt von Belebtheit* auszusagen:

„Vielleicht könnte eine Grammatik der Belebtheit uns dazu bringen, ganz neue Lebensformen in der Welt zu sehen, andere Arten als souveränes Volk, eine Welt mit einer Demokratie der Arten, nicht der Diktatur einer einzigen ...“ (Kimmerer 2022, 74; Hervorheb. im Orig.)<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Es mag angesichts solcher Überlegungen nicht überraschen, dass Coccia auch den *Misfit* Giordano Bruno als Gewährsmann anführt.

<sup>18</sup> Siehe <https://www.pbpindiantribe.com/> [01.08.2023].

<sup>19</sup> „[...] mit moralischer Verantwortung gegenüber Wasser und Wölfen, und mit einem Rechtssystem, das den Status anderer Arten anerkennt. Es liegt alles in den Pronomen.“ (Kimmerer 2022, 74; Hervorheb. A. T.)

## 6 Auf dem Weg zu einer (*misfitting*?) Theologie der Zukunft

Überlegungen dieser Art, im Sinne einer „spiritual democracy of all God’s creatures“ (White 1973, 61), sind nicht neu oder ausschließlich indigener Sensibilität zuzuschreiben. Bereits 1967 hat der renommierte Wissenschaftshistoriker und Mediävist Lynn T. White mit seinem Aufsatz „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“ (White 1967) für Aufsehen und Bestürzung gesorgt. Der Aufsatz wurde fünf Jahre vor der Studie *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Meadows et al. 1972) veröffentlicht. Matthew Riley hat sich intensiv mit Whites Schriften befasst und kommt zu dem Schluss, dass es White trotz der Aussage „Christianity bears a huge burden of guilt“ (White 1967, 1206) nicht um eine Pauschalverurteilung des Christentums gegangen ist (vgl. Riley 2014). Sehr früh erkannte und problematisierte White die kultur- und geistesgeschichtliche Wucht des Christentums im Sinne ihrer nachhaltigen Prägekraft, die bis hinein ins moderne, von Wissenschaft, Technologie und Ökonomie bestimmte Denken reicht und wiederum mit einem bestimmten Weltverhältnis korreliert.

*„Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must re-think and refeel our nature and destiny.“* (White 1967, 1207; Hervorheb. A. T.)

Die innerchristliche Spur führt auch bei White zum hl. Franziskus und dessen „spiritual autonomy of all parts of nature“ (White 1967, 1207). Schon White sah das Wurzelproblem in dem tief in uns bzw. in unserem Selbstverständnis verankerten Dualismus von Mensch und Natur:

*„Until it is eradicated not only from our minds but also from our emotions, we shall doubtless be unable to make fundamental changes in our attitudes and actions affecting ecology. The religious problem is to find a viable equivalent to animism.“* (White 1973, 62; Hervorheb. A. T.)

Ein halbes Jahrhundert später sehen sich Theolog:innen umgeben von wissenschaftlichen Forschungen aus den unterschiedlichsten Bereichen, die eine sich mindestens in Ansätzen vollziehende Weltverhältnisänderung nahelegen. Das Beispiel des *plant turn* und in welch neues, ungewohntes Verständnis dieser zu führen vermag, sollte vor Augen führen, wie *misfitting* sich anfühlt und wie es zugleich möglich sein kann, seine „productive

power“ zu nutzen, um tastend das zu beginnen, was in die Zukunft führt. Ob und in welcher Form Lynn Whites Vorschlag eines christlichen Äquivalents zum Animismus dazu beitragen kann, muss an dieser Stelle trotz erster Versuche in diese Richtung (vgl. Wallace 2014 und 2018) wohl noch offenbleiben. Kritische Relekturen des Animismus haben längst eingesetzt und konnten jüngst auch für die Religionswissenschaften fruchtbar gemacht werden (vgl. Nehrlich 2020). Der latent spiritualitätsaffine *plant turn* eröffnet jedenfalls seinerseits Möglichkeiten für Theologie(n), die in den vergangenen Jahrzehnten erworbene und erprobte interreligiöse und komparative Kompetenz zu erweitern und das *wieder* einzuschließen, was nicht nur aus achsenzeitlicher Perspektive keiner Rede mehr wert war, nämlich indigene Traditionen.

### Theolog:innen müssen ‚handgreiflich‘ werden.

Ein unser Weltverhältnis verändernder *plant turn* wird weder am Schreibtisch, an dem ich sitze und diesen Beitrag schreibe, noch auf der Couch, auf der Sie ihn lesen, vollzogen. Auch Theolog:innen werden ‚handgreiflich‘ werden müssen, wie es die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye so unmissverständlich zum Ausdruck bringt: „I have my hands in the soil“ (Harris 2017, 45). Auf diese Weise ändert sich mit der Blickrichtung (langsam) auch unser Weltverhältnis: „[O]ne is now looked at by the world, receiving its presence in a state of radical openness and connectivity.“ (Kotva/Mebius 2021, 9) Religionsphilosophisch wird man solchen momenthaften Erfahrungen eine Offenbarungsqualität nicht absprechen können (vgl. Gschwandtner 2013); es ereignet sich ein Öffnen, das – im mehrfachen Sinne – kein Schließen mehr zulässt.

„[H]in und wieder, wenn ich einen Korb in der Hand halte, oder einen Pfirsich oder einen Bleistift, kommt der Moment, in dem Verstand und Geist offen sind für all die Verbindungen, [all] die Leben und unsere Verantwortung, gut damit umzugehen. Und genau in diesem Moment höre ich John Pigeon sagen: ‚Langsam, langsam – was du da in der Hand hältst, sind dreißig Jahre im Leben eines Baumes. Schuldest du ihm nicht ein paar Minuten, um darüber nachzudenken, was du mit ihm vorhast?‘“ (Kimmerer 2022, 181)

Es sind alltägliche Momente wie diese, in denen Passen und *misfitting* in eins fallen – sie wahrnehmen zu können, öffnet Theologie(n) der Zukunft Türen in unbekanntes Terrain.

## Literatur

- Abrahamse, Jan Martijn (2019), *The Clown of the Sciences. Theology at the Secular University*, *Journal of European Baptist Studies* 19, 1, 9–26.
- Bailey, Jennifer (2021), *To My Beloveds. Letters on Faith, Race, Loss, and Radical Hope*, Saint Louis: Chalice Press.
- Bar-On, Yinon M. / Phillips, Rob / Milo, Ron (2018), *The biomass distribution on Earth*, *PNAS*, 115, 25, 6506–6511. DOI: 10.1073/pnas.1711842115.
- Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott (2003), *Reflexive Modernisierung – eine Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Bell, Catherine (2009), *Ritual – Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.
- Calvo, Paco / Lawrence, Natalie (2022), *Planta Sapiens. Unmasking Plant Intelligence*, London: The Bridge Street Press.
- Coccia, Emanuele (2018), *Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen*, München: Carl Hanser.
- Coel, Michaela (2022), *Misfits. Ein Manifest*, Berlin: Ullstein.
- Dalferth, Ingolf U. (2001), *Religion als Privatsache?*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 149, 284–297.
- Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.) (2019), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-25947-1.
- Etgar, Yuval (2017), *The Ends of Collage*, in: ders. (Hg.), *The Ends of Collage*, London: Luxembourg & Dayan, 9–16.
- Evaristo, Bernardine (2022), *Manifesto On Never Giving Up*, Dublin: Penguin Random House.
- Gabriel, Markus (2022), *Der Mensch als Tier. Warum wir trotzdem nicht in die Natur passen*, Berlin: Ullstein.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2011), *Misfits. A Feminist Materialist Disability Concept*, *Hypatia* 26, 3, 591–609.
- Göpel, Maja (2022), „Ich bin ein Misfit“. Interview mit Sina Metz, *Wissenschaft im Dialog*, 26. Sept. 2022, <https://www.wissenschaft-im-dialog.de/blog/blogartikel/beitrag/ich-bin-ein-misfit/> [26.07.2023].
- Göpel, Maja / Redecker, Eva von (2022), *Schöpfen und Erschöpfen*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Gorzela, Monika A. / Asay, Amanda K. / Pickles, Brian J. / Simard, Suzanne W. (2015), *Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities*, *AoB Plants*, 7, 1–13. DOI: 10.1093/aobpla/plv050.
- Gschwandtner, Christina M. (2013), *Might Nature Be Interpreted as a „Saturated Phenomenon“?*, in: Clingerman, Forrest et al. (Hg.), *Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 82–101.
- Harris, Melanie L. (2017), *Ecowomanism. African American Women and Earth-honoring Faiths*, New York: Orbis Books.

- Kallhoff, Angela (2020), Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, 2, 171–190.
- Kimmerer, Robin Wall (2022), *Geflochtenes Süßgras. Die Weisheit der Pflanzen*, Berlin: Aufbau Verlage, 4. Aufl.
- Kotva, Simone / Mebius, Eva-Charlotta (2021), Rethinking Environmentalism and Apocalypse. Anamorphosis in *The Book of Enoch* and Climate Fiction, *Religions* 12, 620, 1–15. DOI: 10.3390/rel12080620.
- Kreutzer, Ansgar (2006), *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck/Wien: Tyrolia.
- Langenfeld, Aaron (2023), Theologie nach der anthropologischen Wende? Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes, *Theologie und Glaube* 113, 2, 81–90.
- Langner-Pitschmann, Annette (2023), Epistemische Demut als Gebot der Theologie. Warum die anthropologische Wende erst am Anfang ist, *Theologie und Glaube* 113, 2, 129–133.
- Levine, Stephen K. (2022), Learning to Be in the Middle. An Interview with Michael Marder, *Ecopoiesis – Eco-Human Theory and Practice* 3, 1, 62–69.
- Lovejoy, Arthur O. (1993), *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mancuso, Stefano / Viola, Alessandra (2015), *Die Intelligenz der Pflanzen*, München: Antje Kunstmann.
- Mancuso, Stefano (2021), *Die Pflanzen und ihre Rechte. Eine Charta zur Erhaltung unserer Natur*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Marder, Michael (2013), *Plant Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York/Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Marder, Michael (2020), *Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation – with Art Works by Anaïs Tondeur*, New York u. a.: Bloomsbury Academic.
- Meadows, Dennis et al. (1972), *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Nehrlich, Jenny (2020), Animismus. Neue Betrachtungen eines evolutionistischen Begriffes, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 15, 1–20. DOI: 10.4000/zjr.1443.
- Novoplansky, Ariel (2019), What Plant Roots Know?, *Seminars in Cell and Developmental Biology* 92, 126–133.
- Riley, Matthew T. (2014), A Spiritual Democracy of All God’s Creatures. Ecotheology and the Animals of Lynn White, Jr., in: Moore, Stephen (Hg.), *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, New York: Fordham University Press, 241–260.
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2018), *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg: Residenz.
- Rosa, Hartmut (2019), „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation, in: Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, 35–55. DOI: 10.1007/978-3-658-25947-1.

Rose, Deborah Bird / van Dooren, Thom / Chrulew, Matthew / Cooke, Stuart / Kearnes, Matthew / O’Gormand, Emily (2012), *Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities*, *Environmental Humanities* 1, 1–5. DOI: 10.1215/22011919-3609940.

Ryan, John / Vieira, Patrícia / Gagliano, Monica (Hg.) (2021), *The Mind of Plants. Narrative of Vegetal Intelligence*, London: Synergetics Press.

Taylor, Charles (1988), *Legitimationskrise?*, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 235–294.

Tracy, David (1991), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad Publishing Company.

Tracy, David (2020), *Religion in the Public Realm. Three Forms of Publicness*, in: ders., *Fragments. The Existential Situation of Our Time*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 269–287.

Trawöger, Sibylle (2022), *Scientific Findings on Microbiom and on Microplastics. Stimulations for Theology of Creation*, in: Collet, Jan Niklas et al. (Hg.), *Doing Climate Justice. Theological Explorations*, Paderborn: Brill Schönigh (Religion and Transformation in Contemporary European Society 21), 69–81.

Wagner, Harald (1996), *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl.

Wallace, Mark I. (2014), *The Song of The Thrush. Christian Animism and The Global Crisis Today*, in: Min, Anselm K. (Hg.), *The Task of Theology. Leading Theologians on The Most Compelling Questions for Today*, Maryknoll: Orbis Books, 215–234.

Wallace, Mark I. (2018), *When God Was a Bird. Christianity, Animism, and The Re-Enchantment of The World*, New York: Fordham University Press.

Weller, Richard (2022), *In Conversation with Michael Marder*, *LA+ Interdisciplinary Journal of Landscape Architecture* 15, 29–35.

White, Lynn T. (1967), *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science* 155, 1203–1207.

White, Lynn T. (1973), *Continuing the Conversation*, in: Barbour, Ian (Hg.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley, 55–64.



Call for Papers – LIMINA 7:2 (Herbst 2024)

# Spiritualitäten

Ewige Sehnsucht, neue Wege?



Die Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** widmet sich in ihrer Ausgabe 7:2 (2024) dem weiten Feld der Spiritualitäten. Den Ausgangspunkt für dieses Thema bildet die Beobachtung, dass die Sehnsucht nach innerem und äußerem Frieden, nach sozialer Gerechtigkeit und einem guten Leben für alle oder nach Sinn und Glück, Menschen zu ganz unterschiedlichen Suchbewegungen antreibt. Dabei suchen sie Möglichkeiten der Kultivierung von bestimmten Werteinstellungen. Diese verschiedenen Wege sind häufig mit religiösen Vorstellungen und Praktiken verknüpft oder verstehen sich selbst als Ausdrucksform einer bestimmten Religion.

Spiritualität ist allerdings nicht mit der Ausübung einer Religion gleichzusetzen, sondern tritt in zunehmendem Maß unabhängig von religiösen Bindungen in Erscheinung. Die individuelle Entschiedenheit für eine spezifische Daseinshaltung, für einen persönlich gewählten Weg der Vertiefung und Konzentration steht dabei meist im Vordergrund. Die sich häufenden Krisenphänomene der Gegenwart finden einen starken Widerhall in neuen Ansätzen von Spiritualität, die Affinitäten zu gesellschaftlichen und politischen Bewegungen erkennen lassen, wie etwa unterschiedliche Ausformungen einer Öko-, Natur- bzw. Schöpfungs-Spiritualität oder einer sozial sensiblen Spiritualität der Geschwisterlichkeit und All-Verbundenheit.

Aus religionswissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Perspektive stellen sich angesichts der steigenden Popularität des Begriffs „Spiritualität“ und der inflationären Angebote spiritueller Konzepte, Ratgeber und Übungen Fragen nach einer epochalen Verschiebung des Verhältnisses zwischen Weltanschauung, Religiosität, konfessionell gebundenem Glauben und Spiritualität.

Im Blick auf diese komplexe Landschaft von Spiritualitäten zielt der Call vor allem auf folgende Fragestellungen ab:

- Wie stellen sich aus religionssoziologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive aktuelle Phänomene und Entwicklungen im Bereich spiritueller Bewegungen und Praktiken dar?
- In welchem Verhältnis stehen Theologie und Spiritualität zueinander? Inwiefern ist die Theologie auf eine spirituelle Verankerung angewiesen, inwiefern soll sie ein kritisches Gegenüber zu Spiritualität(en) sein?
- Welche gegenwärtigen spirituellen Ausdrucksformen und neuen Rituale innerhalb und außerhalb von Religionsgemeinschaften sind zu konstatieren?
- Auf welche individuellen und kollektiven Bedürfnisse bzw. Krisen reagieren aktuelle Erscheinungsformen von Spiritualität? Welche Rolle(n) spielen dabei spirituelle Begleiter:innen und inspirierende Persönlichkeiten?
- Was macht eine spezifische Spiritualität der Schöpfung im Kontext von Welt, Naturspiritualität und Klimafrage aus? Wie gestalten sich die Verbindungen zwischen gesellschaftlichen, politischen und spirituellen Bewegungen?
- Wie stellt sich aus (religions-) psychologischer bzw. psychotherapeutischer Perspektive der Zusammenhang von Spiritualität und Resilienz dar? Welche Rolle spielt Spiritual care im Gesundheitswesen und im klinischen Bereich und wann sind Krankheit, Seelenschmerz und Verletzlichkeit Ausgangspunkte spiritueller Wege?
- Könnte Spiritualität der entscheidende Baustein gelingender Ökumene sein? Welche Rolle spielen Gebet, gelebter Glaube und Spiritualität für das Miteinander der konfessionell hochdifferenzierten kirchlichen Landschaft?

Wir erwarten für diese Ausgabe von [LIMINA](#) Beiträge, die sich ausgehend von gegenwärtigen Erscheinungsformen und Konzepten von Spiritualität wissenschaftlich fundiert mit den genannten Fragestellungen und Aspekten beschäftigen.

Wenn Sie einen aktuellen, noch nicht publizierten, innovativen wissenschaftlichen Beitrag in deutscher oder englischer Sprache, der auch gern interdisziplinär angelegt sowie methodisch unkonventionell sein kann, zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte das Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an:

limina(at)uni-graz.at.

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	<b>11. 12. 2023</b>
Entscheidung über die Annahme der Beiträgskonzepte:	<b>18. 12. 2023</b>
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	<b>31. 03. 2024</b>
Erscheinungstermin:	<b>Herbst 2024</b>

Die Schriftleitung:  
*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*  
*Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft*  
*Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz*  
*Heinrichstraße 78, 8010 Graz*

Call for Papers – LIMINA 7:2 (Autumn 2024)

# Spiritualities

Forever longing, forging new paths?



Issue 7:2 (2024) of [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#) will explore the complex subject of spirituality. The impetus for exploring this topic in the forthcoming issue stems from the observation that our longing for inner and external peace, for social justice and a good life for all, and for purpose and happiness can motivate vastly different actions in search of it. What these actions have in common, is a need for cultivating particular values. Different ways of achieving that often tied to religious beliefs and practices or represent a religious expression in themselves.

Spirituality, however, is not to be equated with practicing a religion. Rather than being connected to religious faith, spirituality is increasingly born out of a personal choice for a particular view on life, a personal path towards understanding and meaning. These newly emerging approaches to spirituality echo the mounting crises of our times and reflect social and political movements. Such influences are evident in various forms of spirituality that focus on the environment, nature and creation, or promote social sensitivity, kinship and universal connectedness.

The growing popularity of the term “spirituality” along with a continuously expanding plethora of spiritual concepts, guides and practices raise questions within religious studies, theology and philosophy about an epochal shift in how worldviews, religious beliefs, denominational faith and spirituality relate to each other.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

LIMINA calls for contributions to explore some core questions within the sprawling and complex landscape of spirituality:

- How can current phenomena and developments of spiritual movements be described from the perspectives of religious studies and sociology of religion?
- What is the relationship between theology and spirituality? Does theology need to be anchored in spirituality? Should theology offer a critical counterapproach to spirituality/spiritualities?
- What spiritual expressions and new rituals can currently be observed within and outside of religious communities?
- What are the individual and collective needs and crises that current forms of spirituality respond to? What role(s) do spiritual guides and inspiring/influential people play?
- What constitutes a particular spirituality of creation with regard to the world, nature spirituality and the climate crisis? How are social, political and spiritual movements linked?
- What is the link between spirituality and resilience from the perspective of psychology (of religion) and psychotherapy? What role does spiritual care play in health care and clinical settings? When do illness, pain of the soul and vulnerability become starting points for spiritual journeys?
- Could spirituality be the foundational building block of a thriving ecumene? What role do prayer, lived faith and spirituality play in an ecclesial landscape defined and separated by denominational boundaries?

For this forthcoming issue of LIMINA, we look forward to receiving and publishing scientifically founded explorations of spirituality in search of answers to the above questions and related considerations based on current manifestations and concepts of spirituality.

If you want to contribute to this discussion in LIMINA – Theological Perspectives from Graz, please submit your outline (max. 4,000 characters) to

limina(at)uni-graz.at.

We welcome articles in German and in English as well as interdisciplinary perspectives and methodologically unconventional approaches. Please note that articles submitted must not yet be published elsewhere.

The final article should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Deadline for outline submission:	<b>11. 12. 2023</b>
Approval of outline submissions:	<b>18. 12. 2023</b>
Deadline for article submission:	<b>31. 03. 2024</b>
Publication:	<b>Autumn 2024</b>

Editorship:  
*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*  
*Institute for Systematic Theology and Liturgical Studies*  
*Catholic Theological Faculty at the University of Graz*  
*Heinrichstrasse 78, 8010 Graz, Austria*

**LIMINA – Grazer theologische Perspektiven**

Ausgabe 2023 | 6:2

**TRANSFORMING THEOLOGY**

**Welche Theologie hat Zukunft?**

**Medieninhaber**

Universität Graz  
Universitätsplatz 3  
8010 Graz  
Austria  
Telefon: +43 (0) 316 380-0  
Fax: +43 (0) 316 380-9030  
E-Mail: [info@uni-graz.at](mailto:info@uni-graz.at)

**Herausgeber**

Peter Ebenbauer  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Herausgeber:innen dieser Ausgabe**

Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Wolfgang Weirer

**Redaktion**

Ingrid Hable  
Saskia Löser  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Editorial Board**

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

**Übersetzungen**

Dagmar Astleitner, PRISM Translations  
Isabelle Jonveaux

**Editorial design**

Rainer Pammer, [cubaliebtdich.at](http://cubaliebtdich.at)

**Herstellungsort**

Graz

**Aufsichtsbehörde der Universität Graz**

Bundesministerium für Bildung,  
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)  
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2023

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



